



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

**CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO
Ciclo XXXII**

Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti"

LA SELVA INSTABILE

**INTERPRETAZIONI INDIGENE E USI LOCALI DELLA SCIENZA
GENETICA NELL'ALTA AMAZZONIA PERUVIANA**

M-DEA/01

**Tesi di Dottorato di:
Laura VOLPI**

**Tutor:
Prof. Stefano ALLOVIO**

**Coordinatore del Corso di Dottorato:
Prof. Andrea PINOTTI**

A.A. 2018/2019

Indice

Indice	I
Introduzione	IV
1. Essere indigeni ai tempi della genetica molecolare	
1.1 Obiettivi della ricerca.....	1
1.2 Biologizzazione delle appartenenze, antropologi culturali e popolazioni indigene.....	5
1.3 Il campo della ricerca.....	16
1.4 Il popolo <i>kichwa</i> e l'etnografia.....	23
1.5 Cenni storici.....	26
2. Genetisti, indigeni e stregoni	
2.1 Parentela, etnicità e genetica ai tempi dell'antropologia.....	35
2.2 Costruzione "genetica": alcuni casi etnografici.....	38
2.3 Il sangue, la saliva e i racconti.....	44
2.4 Il mistero degli amazzonici che parlano il <i>quechua</i>	58
2.5 Stregoneria e "fattura dell'etnicità".....	67
3. Genetica, ascendenza e rivendicazioni territoriali.	
3.1 La scoperta delle origini in difesa del territorio.....	81
3.2 Indigeni contro la <i>Cordillera Escalera</i> . Ascendenza ed essenzialismo strategico.....	87
3.3 Il caso etnografico: <i>Nuevo Lamas de Shapaja</i> contro l'ACR-CE.....	96
3.4 <i>Ancestralidad</i> e movimenti nativi.....	104
3.5 DNA, autoctonia e terre ancestrali.....	119
3.6 <i>Ancestry</i> e concezioni indigene della morte, tra memoria e oblio.....	128
3.7 Antenati o nemici? Riti di sepoltura e spiriti dei morti.....	136
4. Per confondere gli alberi genealogici	
4.1 Alberi dai rami intrecciati.....	147
4.2 Cipriano è l'albero e l'albero è il puma.....	151
4.3 Il padrone dei <i>Manaocoteyuk</i>	159

4.4 La prospettiva delle piante.....	167
4.5 Scrivere nel paesaggio, scrivere sulla carta	181
4.6 Mangiare i nativi, il <i>gringo</i> come nemico.....	190
4.7 L'indigeno instabile.....	205
5. La selva instabile	
5.1 Mangiare con i nativi. Il <i>gringo</i> come " <i>familia</i> "	210
5.2 Produrre "veri esseri umani".....	224
5.3 Preda e cacciatore. L'instabilità come modello interpretativo.....	239
5.4 <i>Santa Rosa Raymi</i> . I confini dell'affinità parentale e lo scambio del voto.....	247
5.5 Identità e opposizione.....	255
5.6 Il corpo fluido.....	261
5.7 Riflessioni conclusive.....	267
Appendice A. Carte geografiche.....	280
Appendice B. Comunità indigene di San Martín.....	284
Appendice C. Terminologie di parentela.....	295
Appendice D. Trascrizioni.....	297
Appendice E. Appendice fotografica.....	310
Bibliografia.....	323
Ringraziamenti.....	341

Questa tesi di dottorato è interamente dedicata
alla memoria di Segundo Felipe Cachique Amasifuén,
leader indigeno, professore di *kichwa* e grande amico.

Añay amawta. Tukuy pachapi ñuka kushikunaykita yuyasha.

Introduzione

La storia dice che tutti quelli che, nella selva, parlano *quechua* sono di origine andina, perché vengono dai *chanka*. Si tratta di un gruppo etnico che scappò dagli *incas* e venne a Lamas con il generale Anco Hallo. Siccome [in Amazzonia] incontrarono gruppi sociali con lingue differenti, li assorbirono e li conquistarono. In altre parole, li sottomisero e li obbligarono a parlare *quechua*. La storia dice che tutti noi, indigeni del *Wayku* e di altre Comunità Native, siamo discendenti di questi *chankas*. Falso! Non siamo *chanka*. Io, come *kichwa*, non mi sento discendente dei *chanka* [...]. Ed è qui che volevo arrivare: a casa mia vennero degli scienziati e mi dissero che volevano fare uno studio sulle origini di noi nativi. [...]. Tutti parliamo *kichwa*, ma vogliamo sapere dove siamo nati. Di dove siamo? Ai più vecchi, quindi, presero lo sputo. [...] Nel 2016 [gli studiosi] portarono qui questo tema: che i *quechua* della foresta di San Martín non sono andini: sono proprio amazzonici!¹ (Felipe Cachique Amasifuén, intervista, 3/04/2018, originale in nota).

Nel 2012 un'equipe di genetisti si mise in contatto con alcuni dirigenti indigeni *kichwa* per definire le modalità di svolgimento di un'indagine biomolecolare, che avrebbe coinvolto diversi *clan* familiari locali. Come emerge dalle parole di Felipe Cachique Amasifuén, autorità indigena e professore di *kichwa*, quattro anni più tardi i nativi di San Martín ricevettero la notizia della confutazione del proprio mito d'origine. Attraverso il presente elaborato mi propongo di individuare le conseguenze politiche e sociali di questo singolare incontro.

¹ *La historia dice que todos los que hablan quechua en la selva son de origen andino, porque provienen de los chanka y pokras. Es un grupo étnico que escapó de los incas y llegó a Lamas con el general Anco Hallo. Cuando se encontraron con grupos sociales de diferentes idiomas los absorbieron y los conquistaron. En otras palabras, los sometieron y los obligaron a hablar quechua. La historia dice que todos nosotros, nativos de Wayku y de otras Comunidades Nativas, somos descendientes de estos chankas. Falso! No somos chanka Yo, como kichwa, no me siento descendiente del chanka [...]. Y ahí es donde quería llegar: en mi casa vinieron científicos, genetistas y me dijeron que querían hacer un estudio sobre los orígenes de los nativos. [...]. Todos hablamos kichwa, pero queremos saber dónde nacimos. De donde somos?, Por eso tomaron el escupo a los viejos. [...] En 2016 [los genetistas] trajeron este tema aquí: que los quechuas de la selva de San Martín no son andinos: ¿son realmente amazónicos!*

L'origine della popolazione nativa *kichwa*, che vive nella Selva Alta peruviana, è un tema molto dibattuto nella regione di San Martín: da diversi anni antropologi, storici, linguisti e archeologi tentano di verificare il mito secondo il quale questo raggruppamento discenderebbe dagli antichi *chankas* della regione di *Huancavelica*, situata nelle Ande. Essi, guidati dal famoso generale Anco Hallo, sarebbero fuggiti dall'esercito incaico e avrebbero evitato la conquista, rifugiandosi nell'inespugnabile foresta amazzonica. Tale narrazione storica, sostenuta principalmente dai *mestizos*² che vivono nelle vicine città di Lamas e Tarapoto, viene da tempo contestata da medici, linguisti e antropologi (Wiess 1949; Scazzocchio 1979; 1981; Figueróa 1904; Doerty Vonah 2007; Calderón Pacheco 2013). Di fronte al grande divario esistente tra le due narrazioni del passato indigeno (quella prodotta dalla storia orale e quella certificata dai dati di origine linguistica e archeologica), le indagini di genetica delle popolazioni tentano di offrire una versione definitiva dei fatti.

Mostrare l'importanza di un'analisi etnografica incentrata sulle implicazioni socio-culturali degli studi dei genetisti significa, innanzi tutto, operare un discorso intorno all'acido desossiribonucleico, inteso non come elemento naturalmente predeterminato, ma come strumento in grado di plasmare il mondo simbolico dell'essere umano. Le ricerche dei genetisti, infatti, lungi dal costituire un tipo di conoscenza asettica e neutrale, possono essere utilizzate come importanti narrazioni identitarie, in grado di influenzare i rapporti all'interno delle arene pubbliche. La diffusione, a livello locale, dei risultati di queste indagini (Sandoval *et al.*, 2016 ; Barbieri *et al.*, 2017) sta avendo oggi un grande risonanza politica, a San Martín. Di fronte all'atteggiamento del Governo Regionale (GORESAM) che, per mettere in dubbio la legittimità delle rivendicazioni territoriali dei nativi, propone la narrazione della loro provenienza andina, alcune ONG locali e straniere sperano poter far uso della ricerca genetica per aiutare i popoli originari a recuperare le proprie terre ancestrali. Contemporaneamente, un gruppo di professori indigeni e *leader* nativi, vorrebbe difendere, attraverso la certificazione dell'origine

² Il termine *mestizo* indica, in diverse zone dell'America del Sud, i discendenti di individui nati dall'unione tra indigeni e colonizzatori spagnoli.

amazzonica del proprio popolo, la peculiarità dell'idioma *kichwa* di fronte al tentativo di unificazione³, in tutto il Perù, della scrittura *quechua*.

Sono numerosi gli attori sociali entrati in contatto con questo sapere biomolecolare. Ognuno di essi si approccia all'indagine scientifica a partire da una differente prospettiva: i *leader* nativi, gli scienziati coinvolti, i *mestizos* di Lamas e le ONG che si occupano della gestione dei conflitti indigeni pensano la storia, la memoria e l'umanità in modo differente. Nel contesto amazzonico, per esempio, il sapere scientifico può introdurre nuove prospettive intorno all'essere umano, alla sua costituzione fisiologica e alla sua relazione con le «persone non-umane» (Rival, 2005 ; Viveiros De Castro 2003; Descola, 2014) presenti nel territorio.

Alla luce di tali considerazioni, ho ritenuto necessario provare a coniugare la riflessione intorno agli usi sociali della genetica con i recenti sviluppi di una parte dell'antropologia amazzonista. Secondo diversi autori, infatti, per gli indigeni della Selva Alta e Bassa del Sudamerica, l'umanità viene definita principalmente attraverso la corporeità (Gow, 1991; Belaunde 2008; De Castro 2017). In un contesto di questo tipo, molti etnografi, invitano a prestare attenzione all'importanza rivestita dai fluidi corporali per la costruzione della persona. Questi ultimi (in particolar modo il sangue e la saliva, raccolti proprio dai genetisti) vengono percepiti, dalle popolazioni indigene, come veri e propri vettori di umanità, genere, memoria e appartenenza sociale (Belaunde 2008: 17-50). Uno degli obiettivi della mia indagine etnografica riguarda, pertanto, l'approfondimento di alcuni temi inerenti la costruzione (e la decostruzione) dell'umanità *kichwa*, nella convinzione che un simile approccio possa risultare utile a individuare una chiave di lettura per quanto concerne le modalità di assimilazione del discorso scientifico, presso i nativi.

Esaminare gli usi sociali della genetica, ricorrendo semplicemente agli strumenti concettuali forniti dallo stato dell'arte, costruito intorno a tale argomento, non appare affatto sufficiente. Gli studi etnografici, fino ad ora condotti, evidenziano come le popolazioni indigene tendano a mettere in campo un

³ A seguito di tale operazione si vedrebbe scomparire la sua variante amazzonica, parlata ancora oggi dai nativi di San Martín e da alcune popolazioni dell'Amazzonia ecuadoriana: il *kichwa*, appunto.

atteggiamento di aperta ostilità o di piena accettazione delle nuove conoscenze, introdotte grazie alla genetica molecolare. Durante il mio soggiorno sul campo, tuttavia, ho potuto assistere a una modalità totalmente inedita di assimilazione delle indagini scientifiche. Per molti attori sociali nativi, sorprendentemente, la “scoperta” delle origini amazzoniche di un popolo che si è sempre considerato andino, non viene percepita come una minaccia per il sapere fino a quel momento difeso e assimilato: rappresenta piuttosto un’alternativa storica. Lo studio del patrimonio genetico *kichwa* ha quindi provocato una sorta di “sdoppiamento” della storia d’origine di questo popolo: gran parte degli attori sociali, oggi, si concepisce come distintamente amazzonica e, contemporaneamente, discendente da una popolazione andina.

Nel primo capitolo dell’elaborato è stata analizzata la letteratura etnografica raccolta intorno al tema dell’assimilazione e dell’uso politico delle indagini genetiche. È stato sottolineato come questi studi trovino ampia risonanza principalmente in Europa e negli Stati Uniti. Nei contesti occidentali, infatti, è più facile che il cosiddetto «pubblico dei non esperti» (Solinas, 2015; Trupiano, 2013) familiarizzi con un linguaggio tecnico-scientifico. In tale circostanza, come sottolineato da diversi antropologi culturali, i raggruppamenti umani coinvolti tendono a servirsi strategicamente delle narrazioni prodotte dall’antropologia molecolare (Simpson 2000; Solinas 2003; 2007; 2015; Kent e Santos 2012; Trupiano 2013; Kent 2013; Tamarkin 2014). Ritenuto in grado di identificare i codici più intimi e profondi della natura umana, il discorso genetico viene considerato, da molti, uno strumento potente capace di legittimare pratiche identitarie all’interno delle politiche del riconoscimento e, di conseguenza, di costituire dei veri e propri “raggruppamenti biosociali” (Rabinow 1996).

Analizzando la bibliografia esistente è possibile osservare come, negli ultimi decenni, anche le minoranze politiche e le comunità indigene, lontane dal cosiddetto paradigma “naturalista”, vengano attratte dal linguaggio biomolecolare. Le politiche di restituzione delle indagini genetiche alle popolazioni, che hanno contribuito allo svolgimento degli studi, genera talvolta delle importanti conseguenze sociali. Molti dei popoli nativi coinvolti, con l’aiuto dei mediatori culturali e delle ONG che si battono per la difesa dei loro diritti territoriali, tendono

a utilizzare strategicamente il discorso storico-genetico per dimostrare la ragionevolezza delle loro rivendicazioni politiche, di fronte al governo statale o regionale. Dopo aver tracciato una panoramica intorno a questi particolari contesti etnografici si è ritenuto necessario operare una breve digressione, concentrandosi sul famoso programma di indagine promosso, nell'ultimo decennio del Novecento, dal genetista Luigi Luca Cavalli-Sforza: lo "*Human Genome Diversity Project*" (HDGP). Si è ritenuto importante presentare le problematiche correlate a tale progetto di ricerca in quanto, attraverso di esse, è stato possibile avviare alcune riflessioni concernenti il posizionamento dei genetisti all'interno dei progetti di investigazione da loro proposti, il ruolo sul campo degli antropologi (fisici e culturali), la trasparenza dei protocolli di ricerca e la considerazione per le concezioni indigene della corporeità, dell'umanità e della storia⁴.

In un secondo momento si è proceduto con la definizione di un breve percorso incentrato sulla leggenda dell'origine *chanka* dei *kichwa* di San Martín. I *chankas* di *Huancavelica* vengono descritti, da innumerevoli cronisti locali, come robusti combattenti, che furono soltanto parzialmente conquistati dall'impero incaico. Essi a seguito della guerra *chanka-inca* del 1438, riuscirono a liberarsi dal dominio dei conquistatori, rifugiandosi nell'attuale cittadina amazzonica di Lamas. I *mestizos* che vivono in questi luoghi costruirono il proprio mito di origine a partire da tali racconti, in modo da potersi garantire l'appartenenza a una nobile genealogia: essi si considerano, ancora oggi, diretti discendenti dei guerrieri *chanka* e dei colonizzatori spagnoli. Allo stesso tempo ritengono che la popolazione indigena *kichwa*, che vive a loro stretto contatto, sia contraddistinta da un'ascendenza molto meno prestigiosa. Essa sarebbe infatti il risultato del mescolamento tra innumerevoli popoli antichi amazzonici e i combattenti *chanka*, che li sottomisero e li assimilarono.

⁴ Si è consapevoli che, attualmente, lo *Human Genome Diversity Project* non rappresenta il programma con maggiori ricadute in ambito politico-sociale. Come questo, infatti, ve ne sono molti altri (si pensi al *1000 thousand genome*, per esempio, o al *23andme*). Tuttavia, si è ritenuto (per ragioni di spazio) di concentrare l'attenzione sul progetto promosso da Luigi Luca Cavalli-Sforza in quanto rappresenta il predecessore del *The Genographic Project*, direttamente coinvolto nello studio dei *kichwa* di San Martín. Si ritiene, tuttavia, necessario allargare il proprio interesse anche a questi nuovi programmi di indagine nei prossimi lavori. Ringrazio, in particolare, il prof. Giovanni Destro Bisol per avermi indicato tali interessanti direzioni di ricerca.

Nel secondo capitolo è stato messo in luce come la presente indagine etnografica possa localizzarsi a livello dello stato dell'arte. Sono molti gli antropologi culturali che, negli ultimi decenni, si sono dedicati alla relazione intrattenuta tra i prodotti della bioscienza o delle tecnologie moderne e i raggruppamenti sociali. Come sopra anticipato, gli etnografi tendono oggi a concentrare la propria attenzione sulla manipolazione locale dei risultati delle indagini genetiche, che spesso si basa su un'indebita operazione di naturalizzazione del dato scientifico. Al contrario, il discorso antropologico sull'acido desossiribonucleico spera di concorrere a una "de-naturalizzazione" dello stesso, provando a mettere in luce come quest'ultimo venga spesso sottoposto a una "plasmazione" socio-culturale. Da questo punto di vista, si potranno apprezzare una serie di parallelismi con gli studi di parentela.

Analizzando la letteratura etnografica concernente l'antropologia molecolare, si possono individuare tre differenti filoni di ricerca. Il primo interesse degli studiosi contemporanei riguarda le conseguenze sociali della costruzione delle banche dati in contesti etnografici occidentali. Il secondo filone di ricerca indaga le cosiddette società di *DNA ancestry test* e il loro utilizzo, con lo scopo di costruire delle genealogie-genetiche. Infine, gli etnografi che si interessano di usi sociali della scienza biomolecolare si occupano anche della restituzione, a livello locale, degli studi di genetica delle popolazioni. È precisamente all'interno di quest'ultima sezione che può essere inquadrata la prima parte della presente indagine.

Con il fine di tracciare una cronologia degli incontri tra gli scienziati occidentali e i nativi *kichwa* del Perù, si è ricostruito il processo che, a partire dagli anni Quaranta del Novecento, spinse alcuni medici e genetisti a interessarsi agli indigeni del *Wayku*. Sono state inoltre introdotte alcune nozioni tecniche, volte a sciogliere la complessità del linguaggio specifico della genetica delle popolazioni. Per concludere, nell'ultima sezione del secondo capitolo, è stato presentato un interessante dibattito comparso sulla rivista *American Ethnologist* nel 2007, intorno all'applicabilità del concetto di "racecraft" alle articolazioni politiche o sociali degli studi dei genetisti (Palmié 2007; Abu El-Haj 2007). Sulla base di queste riflessioni, sono state identificate alcune analogie tra il concetto di stregoneria, estremamente diffuso nel *Wayku*, e certe idee veicolate dalla manipolazione della

genetica biomolecolare. Si è provato quindi a introdurre la nozione di “fattura dell’etnicità”.

Il terzo capitolo della presente trattazione è dedicato al conflitto territoriale che gli indigeni *kichwa* di San Martín intrattengono con il Governo Regionale (GORESAM) e con lo Stato peruviano. Questo scontro verte oggi intorno all’istituzione di un’Area Naturale Protetta la quale, secondo i *leader* locali, si sovrapporrebbe ai territori ancestrali dei nativi: l’*Área de Conservación Regional de la Cordillera Escalera*. Attraverso le ricerche condotte dai genetisti delle popolazioni, alcune ONG autoctone e straniere, cercano di diffondere l’idea secondo la quale i *kichwa* di San Martín condividerebbero “un’identità amazzonica” certificata scientificamente. Ciò permetterebbe loro di dialogare con il Governo Regionale e di levare la propria voce in difesa dei diritti territoriali nativi. Il discorso biomolecolare appare utile, oggi, per legittimare l’idea secondo la quale i territori reclamati dai *kichwa* appartenessero, in passato, ai loro predecessori e siano quindi stati tramandati, nel corso dei secoli, all’interno delle famiglie indigene. Molti individui appartenenti al raggruppamento *kichwa*, tuttavia, sembrano restii all’acquisizione acritica di un discorso strategico basato sulla retorica della preminenza temporale e continuano a pensare le proprie rivendicazioni politiche sulla base di un “modello relazionale” di ambiente (Ingold, 2000).

Nel corso del quarto capitolo è stato intrapreso un percorso all’interno della storia e del paesaggio della piccola Comunità Nativa di *Llukanayaku*. In questo villaggio, situato sulla riva sinistra del fiume *Huallaga*, vive un clan di sciamani particolarmente conosciuto a San Martín. I giovani membri di questo raggruppamento hanno recentemente modificato il proprio mito d’origine, a seguito della disseminazione dei risultati delle ricerche dei genetisti. Dopo aver partecipato ad alcuni seminari di formazione, proposti dalle ONG locali e straniere, il clan in questione ha saputo produrre una vera e propria biforcazione del proprio passato genealogico. In questo modo continua a confermare, oggi, il racconto tradizionale della provenienza andina assimilando, tuttavia, in maniera acritica la narrazione di un’origine amazzonica.

Tale peculiare caso etnografico ha rappresentato, per i miei studi, un vero e proprio punto di svolta. A seguito dell'incontro con i *curanderos* di *LLukanayaku*, il mio interesse antropologico ha subito, infatti, una deviazione importante. Piuttosto che continuare ad analizzare il contesto storico e politico indigeno, ho deciso di dedicarmi a una più ampia osservazione della fitta rete di relazioni intessuta tra gli individui umani, la memoria, la costruzione della persona indigena, e soggetti non-umani. Il contatto con il clan che vive in questa piccola Comunità Nativa del *Huallaga*, mi ha permesso di scorgere nella proverbiale “apertura all'Altro”⁵ tipica delle popolazioni della selva (Lévi-Strauss 1991; Gow 2001; Chaumeil 2014) un possibile modello interpretativo, per offrire una spiegazione della peculiare modalità indigena di assimilazione delle narrazioni prodotte dai genetisti e dai ricercatori stranieri. A tale indagine è stato dedicato, interamente, il capitolo 5.

La ricerca etnografica, utile per la stesura della presente tesi di dottorato venne condotta in Perù, tra il 2017 e il 2019. I periodi di sosta sul campo furono quattro, per una durata complessiva di 12 mesi⁶. In agosto 2017 soggiornai presso la cittadina di Lamas. Essa è ubicata nell'Alta Amazzonia peruviana a 813 metri sopra il livello del mare, nella regione di San Martín, tra il fiume *Huallaga* e il suo affluente, il *Río Mayo*. Nel corso di quella prima visita, di carattere esplorativo, mi concentrerai principalmente sulla costruzione delle relazioni istituzionali con le ONG locali e straniere che collaboravano con la popolazione *kichwa*. A marzo 2018 raggiunsi il campo etnografico una seconda volta. Durante quel periodo, di tre mesi, risiedetti principalmente tra Lamas e il *barrio* indigeno *Wayku*, dove attualmente vive gran parte della popolazione *kichwa* di San Martín.

Secondo il censimento INEI del 2007, il raggruppamento *kichwa* conta una popolazione di 16.929 abitanti. Essa rappresenta quindi l'1,2% degli individui indigeni peruviani. I *kichwa* vivono principalmente nel dipartimento di San Martín, nella provincia di Lamas⁷. Ciononostante esistono molte Comunità Native nei

⁵ Quella che Carlos Fausto ha definito “predazione familiarizzante” (Fausto 2001).

⁶ Agosto 2017; marzo-giugno 2018; luglio-ottobre 2018; marzo-agosto 2019.

⁷ I dati demografici, tuttavia, devono essere considerati estremamente parziali: come si avrà modo di osservare, nel corso della trattazione, molti raggruppamenti indigeni *kichwa* faticano oggi a auto identificarsi come tali. Alcuni *leader* locali stanno, per esempio, mettendo in atto campagne di

Distretti di El Dorado, Bellavista, Picota e Tocache (INEI: 2007). Ancora oggi, le famiglie *kichwa* si distinguono dalle altre popolazioni native di San Martín (*shawi* e *awajun*), per lo stretto rapporto intrattenuto con i *mestizos*, che abitano nelle città di Lamas e Tarapoto e che detenevano il potere politico-economico durante il periodo del consolidamento della Repubblica peruviana. Attualmente, i *kichwa* si dedicano principalmente all'agricoltura di sussistenza e le loro terre si trovano ubicate all'interno di innumerevoli Comunità Native adiacenti l'ACR *Cordillera Escalera*.

Lì incominciai a studiare la lingua locale, grazie all'aiuto di un professore nativo. Potei inoltre integrarmi nel tessuto sociale indigeno e *mestizo* e prendere contatti con le federazioni locali (CEPKA, FEKHID, FEPIKRESAN, CODEPISAN). Durante i primi tre mesi ebbi anche l'opportunità di viaggiare presso altre Comunità Native (*Llukanayaku*, *Kachipampa*, *Julianpampa*, e *Cirikyaku*) per incontrare *Apu*, *curanderos*, sciamani e altri influenti *leader* locali. Dopo un breve soggiorno in Italia (giugno 2018 - luglio 2018) tornai nell'Alta Amazzonia peruviana, dove rimasi fino al mese di Ottobre. Potei continuare, in questo modo, il lavoro incominciato nel *Wayku*. Tuttavia, nel corso dei mesi successivi, decisi di organizzare la mia ricerca tra il *barrio* indigeno *Wayku* e la piccola Comunità Nativa di *Llukanayaku*, situata a poco più di ottanta chilometri da Lamas.

Il quarto e ultimo soggiorno (marzo 2019-agosto 2019) venne dedicato alla ricostruzione delle modalità locali di concepire la memoria, la storia e l'umanità. In particolar modo, come accennato, fu centrale la relazione costruita con alcuni sciamani locali che mi permisero di prendere parte ai rituali di cura e a innumerevoli cerimonie native, indicandomi la centralità del *vegetalismo* amazzonico come chiave di lettura per comprendere la complessa cosmologia indigena.

sensibilizzazione nelle scuole rurali per dimostrare agli abitanti indigeni di San Martín, le loro ascendenze native e, di conseguenza, per insegnare loro l'idioma indigeno.

Capitolo 1

Essere indigeni ai tempi della genetica molecolare

1.1 Obiettivo della ricerca

Ci fu un'analisi del sangue in quel periodo, no? Perché volevano scoprire se veramente eravamo *chanka*, se siamo della razza *chanka*, siccome a scuola ci dicevano [così]. E tutti eravamo convinti di questo: “noi siamo *chanka!*”. E va a finire che il risultato dell'analisi dice che non siamo *chanka*. Siamo amazzonici! Siamo un popolo indigeno. [...] Ci fu un grande dibattito, con dei professionisti. E gli scienziati chiedevano [ai *mestizos*¹] perché ci avevano raccontato quella storia. Perfino a scuola ci insegnavano questo: che siamo razza *chanka*. Noi l'abbiamo creduto, pensando di essere quella razza [...]. Ci fu un po' di resistenza [...]. Ad esempio c'erano alcuni *Apu*² che dicevano: “Perché soltanto adesso [gli scienziati] vengono e ci dicono questo?” [...] Ma il sangue non può mentire. O almeno, così si dice, no? Il sangue non mente: se siamo della razza *chanka* il sangue deve essere uguale, no? Io ad esempio ho un figlio e il mio sangue è il suo. Il sangue non può cambiare. (J. S.³, intervista 7/04/2018. Trascrizione in nota)⁴.

¹ Il termine castigliano *mestizo* indicava anticamente, a Lamas come in diverse zone dell'America del Sud, persone nate dall'unione tra indigeni e colonizzatori spagnoli. Oggi questa parola viene usata per definire chi occupa uno status sociale superiore rispetto a quello dei membri della popolazione originaria o chi da essi si distingue a causa del vestiario, dell'apparenza fisica o dell'impiego della sola lingua spagnola. Come si avrà modo di vedere più avanti, la cittadina di Lamas è caratterizzata dalla demarcazione di un confine netto e visibile che divide la popolazione autoctona, collocata nel quartiere indigeno *Wayku*, da quella *mestiza*, che invece vive nella parte alta della città. In tale contesto etnografico, quindi, il termine *mestizo* tende ad assumere una forte connotazione valoriale poiché spesso viene utilizzato in opposizione alla parola “*indígena*”, impiegata per riferirsi (talvolta in modo dispregiativo) alla popolazione nativa.

² L'*Apu* è considerato attualmente la principale autorità di una *Comunidad Nativa kichwa*. Per una più completa definizione di *Apu* e di *Comunidad Nativa* si veda il capitolo 2.

³ Per proteggere l'identità degli individui che si sono prestati a dialogare con me durante il mio lavoro di campo, nel corso della stesura della presente tesi di dottorato utilizzerò acronimi o nomi falsi. I nomi delle Comunità Native in cui ho svolto l'indagine etnografica verranno invece riportati per intero, soltanto dopo aver ottenuto il permesso dalle federazioni indigene e dagli *Apu* dei rispettivi raggruppamenti. J.S. è stato *Apu* della comunità di Yurilamas, fu presidente delle federazioni indigene FEPIKRESAN e CODEPISAN. Partecipò alle indagini genetiche, facendosi estrarre un campione di saliva. Era presente anche nel momento della restituzione dei risultati (Intervista 7/04/2018).

⁴ *Había una analisis de la sangre en aquellos tiempos, no? Porque veen de verdad si somos Chankas. Si somos raza chanka. Como a la escuela nos decían que somos raza chanka. Pero todos estábamos convencidos a eso: “nosotros somos de Chanka”. Y total, que el resultado de la analisis de la sangre dice que no somos de Chanka. Somos amazonentes. Somos pueblos indígenas. [...] Ha sido un gran debate, con profesionales. Y los analistas pidieron [a los mestizos] porque nos habían contado esa historia. Hasta a la escuela nos habían enseñado esto, que somos raza Chanka. Nosotros hemos creído, pues, pensando que somos esa raza [...]. Hubo un poco de resistencia porque muchos estaban convencidos que eramos de raza chanka. Así había unos Apus que decían: “porque sólo ahora [los científicos] vienen y nos dicen esto? [...] Pero la sangre no puede mentir. O buno...asi dicen, no? No puede mentir la sangre: si somos de raza chanka, la sangre debe ser igual, no? Yo por ejemplo tengo un hijo y mi sangre es el suyo. La sangre no puede cambiar.*

L'obiettivo della presente indagine etnografica è individuare le modalità attraverso le quali gli studi genetici, compiuti tra il 2012 e il 2017 (Sandoval *et al.* 2016; Barbieri *et al.* 2017) nel Dipartimento di San Martín⁵, possano entrare in relazione con la vita sociale, politica e culturale del popolo indigeno *kichwa*⁶, che abita quest'area della foresta amazzonica peruviana. La proposta del seguente lavoro di ricerca è quella di mostrare l'importanza di un'analisi etnografica incentrata sulle implicazioni socio-culturali degli studi dei genetisti. Non si può negare, da parte dell'etnografia contemporanea, un crescente interesse per questi nuovi campi di indagine. Tale esteso coinvolgimento scaturisce dalla presa di coscienza, da parte degli scienziati sociali, del forte potere metaforico degli studi genetici: in diversi contesti è stato dimostrato come il loro utilizzo, da parte della popolazione autoctona o delle organizzazioni che si dedicano alla difesa dei diritti indigeni, possa giocare un ruolo importante nel processo di rielaborazione «dei parametri contemporanei dell'azione sociale» (Trupiano 2013: 43) in virtù di una riconfigurazione del passato collettivo. Pertanto, seppure il ruolo politico dei suddetti studi non emerga in maniera diretta attraverso la lettura e l'analisi dei risultati proposti, è importante che l'antropologo culturale concentri la sua attenzione sull'eventuale processo di risemantizzazione che trasforma gli oggetti della scienza genetica in simboli e costrutti sociali, i quali pertanto devono essere analizzati come dei veri e propri oggetti etnografici.

Nel momento in cui i risultati delle indagini genetiche vengono restituiti alla popolazione che ha contribuito allo svolgimento dello studio, si possono individuare una

⁵ San Martín è uno dei ventiquattro *departamentos* dello Stato peruviano e il suo capoluogo è Moyobamba. La mia ricerca di campo si è svolta principalmente nel *barrio* indigeno *Wayku* della città di Lamas, collocata a pochi chilometri dalla città di Tarapoto, il centro urbano più popolato di San Martín. Tuttavia, durante il mio soggiorno ho ritenuto necessario viaggiare e stabilirmi anche presso altre Comunità Native del territorio, principalmente nelle comunità di *LLukanayaku*, *Kichipampa*, *Chirikyaku* e *Julianpampa*. Per una più accurata presentazione del mio campo etnografico si veda il capitolo 2.

⁶ Questi raggruppamenti vengono anche definiti *Quechua-Lamisti*, in quanto gran parte della popolazione indigena attuale abita nel *barrio* indigeno *Wayku*, ubicato nella cittadina di Lamas. Tuttavia in questa sede si preferisce utilizzare la denominazione *kichwa* di San Martín. Da un lato ciò permette di chiarire quanto segue: tanto gli studi dei genetisti, quanto i miei interessi etnografici si sono estesi oltre le zone limitrofe al *barrio Wayku*. Dall'altro questa denominazione consente di definire i limiti del mio lavoro di campo, il quale non si è esteso oltre i confini della regione di San Martín. Nella letteratura analizzata è presente anche la denominazione *llacuash* (Scazzocchio 1979; Doerthy 2007), tuttavia questo termine è caduto in disuso in gran parte della regione. Nella zona di Sisa sembra essere ancora utilizzato (Cachique Amasifuén 2007). Questo termine pare provenire da *Jakwash*, che starebbe ad indicare una «cultura quechua uniforme» (Pacheco 2003). L'antropologo Luis Calderón Pacheco si riferisce a questa popolazione definendola *kechwa* (Luis Calderón Pacheco 2003) o *kichua* (Luis Calderón Pacheco 2000). Tuttavia oggi i nativi si auto-identificano con il termine *kichwa* che indica, nello specifico, la lingua parlata, una variante amazzonica dell'idioma quechua (Doerthy 2007; Cachique Amasifuén 2007)

serie di risposte che vanno dal più completo disinteresse, all'accettazione o al netto rifiuto delle loro conclusioni. In ogni caso il sapere prodotto dagli scienziati inizia a interagire con una serie di schemi interpretativi preesistenti: può pertanto entrare a far parte delle arene politiche, costituire una conferma dei miti delle origini, o più semplicemente può sommarsi al *corpus* delle conoscenze tradizionali, andando a costituire un'interpretazione alternativa e di natura equivalente alla verità narrata dalla storia tradizionale⁷. Difficilmente la produzione di conoscenza risulta essere asettica e neutrale, in particolar modo in contesti in cui, come nel caso in questione, il sapere prodotto dai genetisti, rappresenta l'unica alternativa a una storia trasmessa oralmente e poco indagata. Come si può leggere nell'introduzione allo studio di José Sandoval e collaboratori, pubblicato nel 2016 sulla rivista *Annals of Human Genetics*, «le culture precolombiane del Sud America non avevano una scrittura e la loro storia è stata raccolta dai primi cronisti che accompagnavano i *conquistadores*. In mancanza di un sistema di scrittura, le tradizioni orali [continuavano a] mantenere la memoria collettiva di un popolo, ma sono diventate sempre meno accurate, perdendosi nel tempo» (Sandoval *et al.* 2016: 2).

Come si avrà modo di chiarire più avanti, il mito di provenienza *chanka* della popolazione indigena *kichwa* si inserisce in un discorso che, seppure sia stato costruito dalla popolazione dominante e venga proposto attraverso l'insegnamento nelle scuole bilingui, continua ad essere tramandato, all'interno della sfera indigena, di generazione in generazione⁸. Tuttavia tale ricostruzione storica è stata messa in discussione da diversi antropologi, medici e linguisti (Wiess 1949; Scazzocchio 1979; 1981; Figueróa 1904; Doerty Vonah 2007; Calderón Pacheco 2013). Di fronte alla discordanza tra una narrazione prodotta da un'importante tradizione orale e i dati di origine storica e culturale,

⁷ Come sarà chiarito nelle seguenti pagine, quest'ultima modalità di interpretazione degli studi dei genetisti è peculiare dell'area etnografica da me indagata: spesso ho sentito definire, da parte di alcuni attori sociali, le indagini biomolecolari un "*cuento más*", un racconto in più.

⁸ L'espressione "sfera indigena" è ripresa dalla tesi di dottorato che l'antropologa Scazzocchio ha dedicato alla popolazione *kichwa* stanziata nel *Wayku* di Lamas (Scazzocchio 1979). Secondo la studiosa, a causa dell'eredità coloniale, diverse popolazioni autoctone della selva peruviana avrebbero mantenuto una relazione particolare con i *mestizos* che abitano nei pressi delle antiche missioni. Da un lato con essi si troverebbero a condividere diversi aspetti della vita sociale ed economica, in particolar modo nei pressi dei centri amministrativi. Dall'altro, a causa della loro estrema mobilità, sarebbero in grado di mantenere una certa autonomia. Pertanto propone di operare una distinzione tra "sfera chiusa indigena" e "sfera aperta", intendendo con la prima l'insieme di tutti gli aspetti (connessi al particolare rapporto che i *kichwa* intrattengono con la selva) che caratterizzano la vita sociale, culturale e rituale degli indigeni. Con "sfera aperta", invece Scazzocchio vuole intendere lo spazio (solitamente corrispondente alla città coloniale o alla missione) in cui i nativi sono costretti a interagire, da un punto di vista economico e sociale, con la popolazione *mestiza* (Scazzocchio 1979: 18-23).

gli studi dei genetisti intervengono nel dibattito provando a mettere la parola “fine” (Trupiano 2013: 36)⁹.

La diffusione dei risultati di questa indagine a livello locale sta avendo delle importanti ripercussioni politiche e sociali, che verranno affrontate nel corso dei prossimi capitoli. L'autorevolezza attribuita alle indagini biomolecolari convince gli attori sociali coinvolti che sia possibile ricostruire, con un buon grado di certezza, l'origine del popolo nativo che abita la regione amazzonica di San Martín: la verità si sostituisce al mito, decostruendo una narrazione storica e innestandone una nuova. Come afferma il direttore di un ONG molto attiva sul territorio «attraverso lo studio genetico è stato lanciato un missile [...] un'indagine di questo tipo muove qualcosa, si sente tremare il pavimento sotto la propria casa»¹⁰. Sarà fondamentale tenere in considerazione la centralità di questa “retorica della verità”: è precisamente a partire dalla consapevolezza dell'importanza del ruolo rivestito dalle nozioni di storia, scrittura, mito, conoscenza e verità che gli studi dei genetisti possono essere interpretati come elementi centrali in grado di influenzare, talvolta in modo radicale, i rapporti all'interno delle arene pubbliche.

La scoperta e la definizione del passato del popolo indigeno *kichwa* è un tema che, per diversi anni, ha coinvolto e appassionato molteplici attori sociali. Ognuno di essi, dopo la pubblicazione dei risultati delle indagini genetiche, avvenuta tra il 2016 e il 2017, è entrato in contatto con questo sapere biomolecolare a partire da una prospettiva differente: i *mestizos* di Lamas, le ONG che si occupano della gestione dei conflitti indigeni o dell'assegnazione dei territori, i *leader* nativi e gli scienziati che hanno effettuato gli studi, oltre a essere mossi da fini politici divergenti, maneggiano concezioni dell'essere umano, del passato e del sapere spesso discordanti. Sarà pertanto interessante cercare di comprendere come le differenti parti vengano coinvolte all'interno di questo

⁹ Si è consapevoli del fatto che, tendenzialmente, ciò accade al di là delle reali intenzioni dei genetisti della popolazione. Essi, lungi dal voler proporre una “verità assoluta”, tendono a mantenere (all'interno dei loro lavori e durante il processo di diffusione dei risultati) una certa cautela. In effetti, come emergerà nel corso dell'intera tesi di dottorato, è più facile che siano i raggruppamenti sociali coinvolti a sovrainterpretare le narrazioni proposte attraverso questo genere di studi. Sono molti, oggi, i genetisti che cercano di portare l'attenzione su questo genere di tematiche e che si dimostrano particolarmente sensibili nei confronti delle possibili implicazioni sociali e politiche dei loro lavori. Da questo punto di vista, sembra interessante rimandare il lettore alla pagina internet di Chiara Barbieri (studiosa impegnata nell'indagine che coinvolge proprio il raggruppamento *kichwa*). Nella stessa, si possono infatti trovare interessanti riflessioni a riguardo: <http://www.chiarabarbieri.com/>.

¹⁰ Intervista a G.R., Mercoledì 11 aprile 2018. *Con el estudio genético lanzaron un misil [...]: un estudio de este tipo mueve algo, se siente temblar el suelo bajo nuestra casa.*

processo di negoziazione delle origini indigene ed osservare le arene politiche che li portano oggi a discutere questa complessa tematica.

1.2 Biologizzazione delle appartenenze, antropologi culturali e popolazioni indigene

Prima di proseguire con la definizione e la presentazione del contesto etnografico, sembra doveroso precisare quanto segue. L'analisi dell'interazione tra il popolo *kichwa* e i genetisti dovrà essere considerata, dal lettore, come un semplice esempio, un caso specifico utile a fornire impulso a riflessioni antropologiche molto più generali. Lungi dal rivendicare una particolare originalità, con questo studio etnografico si vuole mettere in luce come alcune riflessioni intorno alla costituzione della corporeità, dell'essere umano, della memoria e della storia, possano essere osservate a partire da un nuovo e interessante punto di vista: quello dell'incontro tra due diverse modalità di concepire l'umano. Allo stesso tempo si è convinti che, attraverso la presentazione di questo caso etnografico, si possa compiere un «giro lungo» (Kluckhohn 1979; Remotti 2009) che renda possibile un'osservazione e una trattazione critica intorno al ruolo culturale e sociale giocato dalla scienza moderna.

Come sopra accennato, negli ultimi decenni alcuni etnologi hanno sottolineato l'importanza di includere nei loro campi di indagine lo studio degli usi sociali, politici e culturali delle indagini dei genetisti da parte delle popolazioni locali che, attraverso il prelievo di sangue e saliva, hanno contribuito a rendere possibili tali studi. I diversi contesti etnografici hanno dimostrato che in molti casi le indagini genetiche hanno avuto (e continuano ad avere) un enorme impatto politico e sociale. In Sudafrica ad esempio la genetica delle popolazioni ha rivelato una relazione tra la comunità dei *lemba* e la diaspora ebraica andando a generare, presso la popolazione locale, un interessante processo di riedificazione e riscoperta del proprio passato collettivo (Tamarkin 2014). In Brasile invece, l'antropologia culturale ha contribuito a sottolineare la relazione intrattenuta tra le indagini molecolari e la riproposizione di antichi dibattiti riguardo i confini dell'identità nazionale (Kent, *et al.* 2014).

Uno degli scopi di questi studi etnografici è quello di mettere in guardia i promotori delle ricerche e gli scienziati impegnati sul campo: la pervasività delle narrazioni genetiche in ambito locale dimostra che, lungi dal maneggiare un oggetto neutrale, i

genetisti concorrono, attraverso le proprie scoperte, a forgiare o semplicemente indirizzare le scelte politiche di alcuni attori sociali. Appare doveroso sottolineare che l'oggetto di queste ricerche non è rappresentato dal prodotto scientifico scaturito dalle indagini dei genetisti. Al contrario, gli antropologi culturali si premurano di mostrare come questi vengano maneggiati, a livello simbolico, dalle popolazioni locali. Per dirla con le parole di Robert Simpson, l'etnografo non è interessato ad analizzare i fatti scientifici, «ma il lavoro culturale della metafora e dell'analogia» (Simpson 2000: 3): quando l'identità di un popolo diviene una risorsa politica, può accadere che il DNA si trasformi in un simbolo in grado di veicolare una serie di processi di naturalizzazione che divengono importanti (a volte addirittura necessari) all'interno delle dinamiche di negoziazione identitaria (Volpi 2018). Tali dibattiti favoriscono una riflessione intorno a quelli che si potrebbero definire gli "effetti di ritorno" degli studi dei genetisti, tanto sulle popolazioni locali quanto sui lettori occidentali. Diversi casi etnografici hanno dimostrato l'importanza di un'analisi incentrata sul ruolo del cosiddetto "sguardo esterno" (Fabietti 2013: 51) per la generazione identitaria, considerando la produzione scientifica (di linguisti, storici, antropologi biologici e culturali) al contempo come oggetto di studio e strumento di analisi. Sarebbe dunque di primaria importanza sviluppare una simile riflessione anche intorno alle indagini dei genetisti: è chiaro che nessuno di questi studi abbia il dichiarato intento di costruire degli isolati etnico-culturali, tuttavia può accadere che il discorso scientifico, rimaneggiato dalle popolazioni locali, vada a generare una sorta di complicità tra conoscenza e finzione, un suggestivo intreccio «di scienza e legittimazione ideologica» (Zulaika 2000: 34).

Seppure esistano studi etnografici che si concentrano precisamente sulla relazione tra le popolazioni indigene o isolate e le narrazioni prodotte dalla genetica moderna (Kent e Santos 2012; Kent 2016; Tamarkin 2014), sono decisamente più diffuse le etnografie che si dedicano all'analisi di queste tematiche all'interno di contesti culturali che possiedono una certa dimestichezza con i concetti e le problematiche sorti all'interno del paradigma al quale appartiene anche la genetica molecolare. Nel nord America e in Europa infatti i modelli di «biosocialità» (Rabinow 1996), riscuotono un successo maggiore. Con il termine "biosocialità" si vuole intendere la generazione di relazioni sociali o la produzione di identità collettive sulla base di condizioni biologiche o genetiche comuni. In tali contesti il pubblico dei non esperti è più

propenso a ritenere, come suggerisce Stephan Palmié (Palmié 2007), che i genetisti siano in grado di individuare una sorta di “essenza genomica”: agli occhi di alcuni attori sociali, il DNA appare come la sostanza che rende ogni individuo ciò che è, andandone a costituire il fondamento naturalmente dato e indipendente da qualsiasi manipolazione sociale o culturale. Secondo diversi antropologi, pertanto, presso le società più vicine al paradigma naturalista le narrazioni prodotte dalla scienza molecolare (se mal interpretate) possono innescare una serie di meccanismi di inclusione ed esclusione sociale. Le diverse comunità, rimanendo chiuse all'interno di confini biologici (percepiti come naturali e incontestabili) sarebbero in grado di aprire nuove strade alla razializzazione e all'essenzializzazione delle identità etniche¹¹.

L'antropologo Robert Simpson racconta, in un articolo comparso sulla rivista *Anthropology Today* (Simpson 2000), un caso curioso che dimostra come nei contesti occidentali la generazione di quelle che lui definisce “comunità genetiche immaginate” sia tutt'altro che un'ipotesi lontana. La vicenda è ambientata nel Regno Unito dove, alla fine degli anni Novanta del Novecento, il dottor Richard Fleming tentò di risolvere il problema della carenza di seme maschile nelle cliniche specializzate nella fecondazione eterologa. Lo specialista del *Glasgow Royal Infirmary*, con l'aiuto di diversi colleghi, mise in atto una campagna per l'importazione di seme dalla clinica danese *Cryos*, famosa in quel periodo per il suo programma di donazioni particolarmente prolifico. Dopo aver ottenuto la licenza per l'importazione di sperma dalla Danimarca, diversi giornali si scatenarono: *The Mail on Sunday* si indignò per «l'invasione di bebè vichinghi» (Simpson 2000: 90) e *The Guardian* riportò una vignetta satirica rappresentante un vichingo venuto a invadere le terre e sequestrare le donne inglesi. La notizia, così riportata, generò un grande movimento presso la popolazione locale, in particolar modo presso una buona percentuale di uomini scozzesi che si dissero pronti a offrire il proprio seme, presentandosi nelle cliniche come donatori. La prospettiva, seppure assai remota, di una possibile invasione di un *pool* genomico straniero generò una profonda preoccupazione. Il motivo, secondo Simpson, sarebbe da ricercarsi in una associazione indebita che avrebbe portato alcuni attori sociali a pensare i raggruppamenti umani come comunità genetiche immaginate, «comunità in cui il linguaggio, i concetti e le tecniche della

¹¹ Lippman, per esempio, ha individuato nella "genetizzazione", ovvero nella tendenza a spiegare ogni aspetto della realtà attraverso il ricorso al DNA, il rischio più grande di queste narrazioni genetiche (Lippman 1991).

medicina genetica moderna giocano la loro parte nella generazione dell'identità [e] dei suoi limiti» (Simpson 2000: 5); comunità sorte a causa della particolare rotta intrapresa dall'idea di DNA, capace di “viaggiare” attraverso articoli di giornale, pubblicazioni e siti internet, fino a generare serie «implicazioni per intere aree della vita sociale di una popolazione» (Strathern 1997: 42).

Osservando la letteratura esistente, si può sostenere che le indagini genetiche che hanno coinvolto le popolazioni indigene o le minoranze etniche abbiano dato origine, nel corso degli anni, a una vasta gamma di risposte che spaziano dalla più strenua ostilità al coinvolgimento attivo delle stesse popolazioni (Tamarkin 2011; Kent 2012 A; Kent 2012 B; Kent *et al.* 2014; Ricardo Ventura Santos 2003). Uno dei progetti di ricerca che ha suscitato i più grandi interrogativi, attirando anche l'attenzione di diversi antropologi e scienziati sociali, è lo *Human Genome Diversity Project* (HGDP), famoso programma di indagine promosso all'inizio degli anni Novanta del Novecento da un gruppo di cinque genetisti, guidati da Luigi Luca Cavalli-Sforza. Questa breve digressione, incentrata su alcune delle critiche mosse a tale progetto innovativo, sarà utile per fornire un esempio in grado di introdurre, all'interno della trattazione, alcune riflessioni intorno al posizionamento degli antropologi e dei genetisti rispetto alle popolazioni indigene, presso le quali svolgono le loro ricerche.

L'HGDP aveva un obiettivo assai ambizioso: quello di costruire un database in grado di coprire la variabilità genetica delle popolazioni di tutto il mondo, ponendo in questo modo le basi per uno studio completo della diversità genetica umana (Cavalli-Sforza *et.al.* 1994). Pur non desiderando mettere in dubbio gli innegabili meriti scientifici dei promotori di tale progetto, diverse voci (antropologi culturali, avvocati delle popolazioni indigene e comitati per la difesa dei diritti dei popoli originari) provarono a evidenziarne alcune problematiche. La prima critica mossa all'*Human Genome Diversity Project* riguardò la proposta di raccogliere i campioni biologici facendo ricorso, in prima istanza, a popolazioni autoctone rimaste parzialmente isolate. Ciò venne avvertito dagli avversari del progetto come una riproposizione di una certa “antropologia d'emergenza”, di un discorso scientifico in grado di immortalare gli usi e i modi di vita di popolazioni che, a causa dell'inarrestabile processo di avvicinamento delle “alterità culturali”, stavano scomparendo. Nel caso dei grandi progetti di sequenziamento del genoma umano ciò che veniva recuperato

non era una cultura sull'orlo della sparizione. Piuttosto si trattava di raccogliere campioni biologici di popolazioni che, avendo praticato l'endogamia per un lungo periodo, conservavano un patrimonio genetico singolare. Questi campioni, fotografie di raggruppamenti umani vicini all'estinzione, potevano essere conservati indefinitamente (come accadeva con i primi resoconti etnografici): l'HGDP sarebbe dunque stato in grado di mettere al riparo il prezioso materiale genetico dalle conseguenze della globalizzazione e del "meticciato"¹², potendolo immortalare in un archivio pubblico. Gli avversari del pionieristico progetto di Cavalli-Sforza videro in queste pratiche lo spettro dello sfruttamento dei popoli indigeni, considerati più come interessanti oggetti di studio che come collaboratori o interlocutori (Harry *et. al.* 2000: 19).

La creazione di linee cellulari continue rappresentava un ulteriore problema. Le linee cellulari sono delle colture di cellule che vengono "rese immortali": esse sviluppano un meccanismo di riproduzione perpetua attraverso un processo di trasformazione che le fa diventare capaci di crescere in modo indefinito, al contrario di qualsiasi altro tipo di cellula (animale o vegetale) che può replicarsi soltanto per un numero limitato di volte¹³. La creazione di linee cellulari spesso venne effettuata senza richiedere esplicito consenso ai donatori, i quali non erano coscienti di tutte le conseguenze connesse alla raccolta di campioni di sangue o saliva. Non sapevano ad esempio che una volta che il DNA viene estratto, può essere congelato, conservato per molti anni, trasportato in altri laboratori e utilizzato per studi ulteriori, diversi da quelli dichiarati ai donatori (Harry *et. al.* 2000: 23). Per questi ed altri motivi i genetisti coinvolti nell'HGDP vennero accusati di biocolonialismo (Lock 2001). Con questo termine si vuole descrivere un fenomeno che consiste nell'appropriazione di conoscenze tradizionali o risorse genetiche da paesi e popolazioni in via di sviluppo. Alcuni autori hanno descritto questi fatti facendo ricorso all'espressione "biopirateria". Tuttavia, in linea con le

¹² Si è consapevoli dell'estrema complessità del concetto di "meticciato" (tanto quello genetico, quanto quello culturale). La questione, molto ricca e articolata, dovrebbe essere approfondita in lavori ulteriori. Si rimanda, comunque, il lettore a Clifford 2010 e Calzolaio 2019.

¹³ Le linee cellulari continue possono essere considerate un tipo di "coltura cellulare stabilizzata". Al contrario della "coltura primaria", caratterizzata da crescita e sopravvivenza limitate e dalla presenza di cellule di diverso tipo, la coltura cellulare stabilizzata è contraddistinta dal prevalere di un solo tipo cellulare. Le linee cellulari continue, sarebbero dunque un tipo di coltura stabilizzata di cellule che, per mutazione spontanea o per altre ragioni (eventi genetici, virus, modificazioni chimiche), possono replicarsi indefinitamente (per una trattazione più completa dell'argomento si veda Mariottini *et al.* 2003).

speculazioni della *Yale Law School*, in questa sede si preferisce utilizzare il termine “biocolonialismo” in quanto quest’ultimo non allude a un’azione illegale: «ciò che accade [...] nell'ambito dell'attuale sistema dei brevetti internazionali non è propriamente pirateria, giacché il diritto lo consente e lo protegge. Assomiglia piuttosto al colonialismo in cui i poteri dominanti si appropriavano delle risorse dei popoli dominati, e giustificavano tale appropriazione attraverso le proprie dottrine giuridiche e politiche» (Madrado Lajous 2011).

Appare particolarmente interessante notare che furono proprio certe popolazioni originarie e Comunità Native a prendere coscienza di alcune di queste problematiche legate ai progetti di raccolta e sequenziamento dei campioni biologici. A partire da questo nuovo interesse nacquero associazioni indigene che ancora oggi si dedicano alla divulgazione delle informazioni genetiche e delle pratiche degli scienziati. Nel 1999 nacque in Nevada, grazie all’impegno di Debra Harry, l’organizzazione no profit *Indigenous Peoples Council on Biocolonialism*. Il gruppo sostiene gli interessi delle popolazioni indigene e il suo obiettivo fondamentale è quello di aiutarli «nella protezione delle loro risorse genetiche, delle conoscenze indigene, culturali e dei diritti umani dagli effetti negativi della biotecnologia»¹⁴. Questa associazione ha prodotto del materiale bibliografico piuttosto interessante (Harry 1995; Harry & Dukepoo 1998; Harry, Howard, Brett 2000), che tratta temi molto delicati e casi limite come quelli in cui la ricerca scientifica ha negato o contraddetto i racconti tradizionali e le narrazioni dei popoli nativi riguardo le origini mitiche e ancestrali (esattamente come accade nel contesto *kichwa*). L’attenzione, secondo i promotori del progetto, deve essere posta sulle modalità attraverso le quali gli attori sociali vengono coinvolti nelle indagini genetiche: i popoli nativi vengono invitati ad acquisire le conoscenze basilari che permetteranno loro di prendere decisioni consapevoli riguardo se stessi, la loro gente e l’ambiente nel quale vivono (Harry *et al.* 2000: 8). Secondo gli autori, la sfida più importante da affrontare per dare luogo a una ricerca etica è considerare i membri dei popoli indigeni come dei partner di lavoro, e non semplicemente come degli oggetti di indagine. Questo è possibile soltanto

¹⁴ Sulla pagina del sito dedicata alla missione del progetto si può leggere: «*The IPCB is organized to assist indigenous peoples in the protection of their genetic resources, indigenous knowledge, cultural and human rights from the negative effects of biotechnology. The IPCB provides educational and technical support to indigenous peoples in the protection of their biological resources, cultural integrity, knowledge and collective rights.*» [Fonte: http://www.ipcb.org/about_us/our_mission.html, consultata il 17/09/2018].

attraverso un doppio movimento: se da un lato alle equipe di scienziati vengono richiesti un'attenzione maggiore per il coinvolgimento delle autorità locali nei processi decisionali e il rispetto delle concezioni tradizionali riguardanti il tema dei diritti individuali, dall'altro è fondamentale che le popolazioni coinvolte si informino intorno agli studi proposti, in modo tale che le loro scelte non siano esclusivamente dipendenti dai ricercatori (Harry *et al.* 2000: 20).

Tuttavia, è importante rendersi conto che non sempre questo secondo movimento è di facile attuazione. Non soltanto infatti, nella maggior parte dei casi, si ha a che vedere con individui i cui interessi quotidiani sono totalmente altri rispetto ai problemi proposti dagli studi di biologia molecolare; si tratta anche di prendere consapevolezza del divario ontologico (spesso incolmabile) tra il tipo di conoscenza prodotta attraverso la ricerca genetica e le concezioni indigene della corporeità, dell'identità, della storia e dell'appartenenza (Kent 2013: 538). Seppure le indagini di genetica delle popolazioni si avvalgano di tecniche non invasive, il materiale biologico prelevato dagli individui coinvolti in tali studi riveste spesso una grande importanza all'interno del sistema dei valori delle popolazioni indigene. Non si deve dimenticare, ad esempio, che la tendenza alla segmentazione¹⁵ (Lewontin 1993 :13), espressa tipicamente all'interno del paradigma scientifico contemporaneo, viene guardata con sospetto da diversi gruppi indigeni nordamericani che sottolineano l'importanza delle inter-relazioni all'interno di un sistema di vita olistico: «diversi popoli indigeni vedono i loro corpi, i loro capelli e il loro sangue come elementi sacri» (Harry *et al.* 2000: 21) pertanto il prelievo di campioni dagli antenati o il processo di immortalizzazione a cui vengono sottoposti alcuni elementi biologici rappresenta una vera e propria sfida concettuale per questi individui.

Un caso emblematico, molto conosciuto nella letteratura etnografica, è rappresentato dalla disputa che coinvolse gli *yanomami*, un popolo indigeno ubicato sul confine tra l'Amazzonia venezuelana e quella brasiliana: la loro campagna di restituzione dei campioni di sangue, prelevati dal gruppo di ricerca guidato dall'antropologo Napoleon Chagnon e dal genetista James Neel, costrinse il mondo accademico a uno sforzo autoriflessivo. La polemica si estese oltre il dibattito intorno ai campioni biologici, e venne portata alla luce nell'anno 2000, quando il giornalista Patrick Tierney pubblicò la

¹⁵ Il paradigma ideologico della scienza moderna secondo il biologo e genetista Richard Lewontin sarebbe caratterizzato dalla tendenza alla segmentazione: ogni oggetto di studio, verrebbe infatti suddiviso dagli scienziati in entità semplici, considerate capaci di spiegare tutto il visibile (gli atomi, i geni...).

sua opera *Darkness in El dorado: How scientists and journalists devastated the Amazon* (Tierney 2000). In questo testo Neel e la sua équipe di lavoro vennero accusati di aver provocato, nell'anno 1968, un'epidemia di morbillo che decimò gli indigeni *yanomami*. Si ventilò inoltre l'ipotesi che, per contrastare il dilagarsi di questa malattia, venne fornito alla popolazione autoctona un vaccino inefficace. Come sottolineato dall'antropologo Robert Borofsky (2005), questa vicenda riveste un'importanza capitale per chi è interessato all'osservazione critica delle dinamiche risultanti dagli incontri tra alcuni esponenti del mondo scientifico-accademico e le popolazioni indigene:

La polemica va oltre ciò di cui sono accusati Neel e Chagnon. Si estende oltre la tempesta mediatica generata dalle accuse di Tierney e dalle accuse che altri, a loro volta, rivolsero contro di lui. La polemica ci porta ad esaminare questioni al centro dell'antropologia moderna. Come vedremo, ci sono lezioni per qui per tutti, qualunque sia la loro specialità, qualunque sia il loro status all'interno della disciplina (Borofsky *et. al.* 2005: 3).

Con il passare del tempo, alcune delle accuse lanciate contro il genetista e l'antropologo vennero ridimensionate: i ricercatori dell'Università di Rio de Janeiro, provando a ricostruire le modalità attraverso le quali si diffuse l'epidemia di morbillo presso la popolazione indigena *yanomami*, sarebbero infatti stati in grado di dimostrare che essa non venne provocata dall'*équipe* dei due studiosi e che, inoltre, il vaccino utilizzato sarebbe risultato il più adatto in quel determinato contesto (Lobo *et al.* 2001).

A prescindere dalla veridicità delle accuse sopra riportate, è interessante mettere in luce le modalità attraverso le quali il genetista nordamericano avrebbe convinto alcuni esponenti *yanomami* a sottoporsi al prelievo di sangue: pare che lo studioso raccogliesse campioni biologici in cambio di prodotti materiali e manifatture (Buchillet 2002: 252). Inoltre non avrebbe debitamente messo a conoscenza i suoi collaboratori indigeni del destino dei campioni di sangue. È precisamente quest'ultimo punto ad aver generato, molti anni dopo la campagna di raccolta, il desiderio di alcuni *leader* indigeni di veder restituiti i "resti corporei", conservati nelle università e nei centri di ricerca stranieri¹⁶, dei loro parenti: «vorrei venire a parlare [...] del sangue dei miei parenti che è stato portato lì e che si trova dentro un frigorifero» si legge in un messaggio recapitato, nel 2001,

¹⁶ I campioni vennero depositati nelle università del Michigan, dell'Illinois, di Emory, e dello stato della Pennsylvania.

all'*American Anthropological Association* (AAA) dal leader *yanomami* Davi Kopenawa «vorrei sapere cosa ci avete fatto con questo sangue e perché è stato conservato. [...] Voglio che mi rendiate questo sangue, così che io possa riportarlo in Brasile e quindi gettarlo nel fiume, in modo che lo spirito degli *xapiri*¹⁷ sia contento» (Comissão Pró Yanomami 2001). Solo dopo aver conosciuto l'opera del giornalista Tierney il gruppo indigeno apprese il destino dei campioni loro prelevati. La tanto desiderata riconsegna dei resti corporei dei propri antenati avvenne soltanto cinquant'anni dopo la raccolta dei campioni biologici e rappresentò un'importante vittoria del popolo *yanomami*. La conservazione, in celle frigorifere di centri di ricerca stranieri, di un elemento corporeo rappresentava per il gruppo indigeno in questione un'azione impensabile: l'unico modo per mantenere separato il mondo dei vivi da quello dei defunti era rappresentato dalla distruzione di ogni frammento della salma. Risulta chiaro che la conservazione di campioni biologici potesse impedire un simile processo (Couzin-Frankel 2010).

Alla luce di queste ultime considerazioni, e osservato inoltre il contesto etnografico in cui ho svolto la ricerca di campo, ritengo che sia di vitale importanza coniugare le riflessioni intorno agli usi sociali della genetica con i recenti sviluppi di una certa branca dell'antropologia amazzonista. Diversi antropologi invitano infatti a prestare particolare attenzione alle riflessioni intorno alla centralità dei fluidi corporei all'interno delle concezioni indigene dell'umanità (De Castro *et al.* 1979; Belaunde 2005; Gow 1991). Tra gli altri, anche il sangue e la saliva, così importanti per le indagini genetiche: all'interno di un sistema di pensiero in cui la distinzione tra l'umano e il non umano è definita in prima istanza attraverso la corporeità (De Castro 2017) questi elementi fisici diventano i vettori principali della memoria, della differenziazione tra i generi, della socialità e degli attributi individuali o collettivi (Belaunde 2005: 17-50).

Uno degli obiettivi della mia indagine etnografica sarà dunque approfondire alcuni temi inerenti la costruzione dell'umanità *kichwa*, nella convinzione che essi possano fornire una chiave di lettura utile a comprendere la particolare modalità attraverso la quale gli studi di biologia molecolare sono stati assimilati dalla popolazione indigena. A marzo 2018 giunsi sul campo con la convinzione di poter esaminare gli usi sociali della genetica nell'Alta Amazzonia peruviana, facendo ricorso agli strumenti concettuali che lo stato

¹⁷ Gli *xapiri*, per il popolo *yanomami*, rappresentano gli spiriti degli antenati «animali che si sono trasformati all'inizio dei tempi» (Kopenawa e Albert 2018, p. 105).

dell'arte, fino a quel momento prodotto intorno a tale argomento, mi aveva fornito. Ero infatti sicura di imbartermi, presso la popolazione indigena, in un atteggiamento di ostilità nei confronti delle indagini degli scienziati oppure nella loro accettazione, con un conseguente uso strategico in ambito politico. Dopotutto, come si vedrà più avanti, gli studi genetici contribuirono a confutare il mito di fondazione di questo popolo originario; un mito che appartiene al *corpus* delle conoscenze tradizionali dei *mestizos* e degli indigeni e che gioca un ruolo decisivo nella definizione delle relazioni sociali e politiche tra i due raggruppamenti. La leggenda dell'origine *chanka* dei *kichwa* scandisce oggi le linee di confine che li dividono dalla popolazione creola, che vive nella parte alta della stessa città.

Seppure, come verrà approfondito nelle seguenti pagine, abbia potuto osservare una serie di tentativi di appropriazione delle indagini dei genetisti per scopi politici, ho anche constatato come tale uso venga incoraggiato principalmente da associazioni e organizzazioni non governative che ritengono che il discorso scientifico possa contribuire alla «decolonizzazione della storia»¹⁸, e alla riappropriazione del discorso intorno al proprio passato, da parte della popolazione originaria¹⁹.

Diversi leader indigeni oggi aderiscono a tale progetto di diffusione e riedificazione del passato *kichwa*, tuttavia la modalità di assimilazione più diffusa del discorso scientifico, presso tale popolazione nativa, è di tutt'altra natura. È stata questa ad attirare la mia attenzione sin dai primi mesi di soggiorno sul campo, in quanto rappresenta un modo completamente inedito di leggere e interpretare la “verità” proposta dai genetisti: gli studi di Ricardo Ventura Santos e di Chiara Barbieri (2016; 2017) si sono oggi semplicemente sommati al *corpus* delle conoscenze tradizionali, andando a costituire un'interpretazione alternativa e (questo è fondamentale) di natura equivalente alla verità narrata dalla storia orale. Seppure il mito dell'origine *chanka* e gli studi dei genetisti rappresentino (per un qualsiasi lettore occidentale) due alternative opposte, per una parte della popolazione *kichwa* esse non sembrano escludersi in modo radicale²⁰. Questo atteggiamento è stato interpretato, da alcuni membri delle ONG, come frutto di

¹⁸ Tale espressione è tanto utilizzata da alcuni leader indigeni, quanto dai membri delle suddette ONG. (Intervista al professore indigeno F.C., 28 marzo 2018; Intervista al responsabile di una ONG, G.R., 15 aprile 2018)

¹⁹ Per un'analisi degli usi sociali e politici delle indagini genetiche, si veda capitolo 3.

²⁰ Si veda capitolo 4.

disinteresse nei confronti del proprio passato e di poca intraprendenza per la costruzione di un futuro libero dalla narrazione della storia indigena, imposta dalla popolazione dominante. Tale illustrazione dei fatti appare tuttavia semplicistica: l'incontro e il dialogo con alcuni individui *kichwa* mette in evidenza la necessità di adottare un nuovo approccio per lo studio degli usi sociali della genetica nel contesto amazzonico. Concentrarsi semplicemente sulle conseguenze politiche e culturali dell'indagine proposta dagli scienziati non risulta sufficiente: la convivenza di due opposte (o, in alcuni casi, molteplici) versioni della storia d'origine, obbliga a interrogarsi intorno alle condizioni di possibilità di una simile narrazione del passato.

È chiaro che esista una quotidianità fatta di *chakra*²¹, vita domestica e familiare. È chiaro inoltre, come mi hanno fatto notare alcuni individui che lavorano con il gruppo *kichwa*, che questa quotidianità abbia poco da spartire con le gloriose narrazioni proposte dagli storici e dai genetisti. Tuttavia, con questo elaborato, vorrei sostenere che l'appropriazione del discorso degli scienziati da parte della popolazione indigena, debba essere interpretata alla luce di una singolare concezione dell'identità, diffusa in diverse regioni amazzoniche: il racconto proposto dagli scienziati, lungi dal rappresentare un'illuminante verità o una violenta minaccia, capace di mettere in dubbio le conoscenze fino a quel momento acquisite, viene accettato come alternativa che non entra in contraddizione con i racconti conosciuti. L'identità rappresenta per diverse popolazioni amazzoniche un concetto cangiante ed elusivo, che necessita di essere continuamente rafforzato e riformulato (Vacas Mora 2008). Questa continua rielaborazione identitaria, presso i *kichwa* di San Martín, può essere ravvisata osservando pratiche (spesso inscritte e riconosciute proprio nella quotidianità) in cui l'alterità diviene una controparte necessaria che può essere assimilata, ma non eliminata. Il cosiddetto "mondo moderno" è entrato da tempo a far parte della vita dei *kichwa*: «la radio, la macchina, il televisore hanno fatto la loro apparizione e in molti casi si sono convertiti in parte del paesaggio» (Appfel-Marglin 2004:14). Al pari di qualsiasi altro prodotto della globalizzazione, anche gli studi di biologia molecolare sono diventati parte dell'orizzonte conoscitivo *kichwa* ma, invece di silenziare le molte voci che popolano il mondo umano e non-umano indigeno, le affiancano lasciando che esse vengano ascoltate e permettendo che «accompagnino gli esseri umani in tutte le loro attività» (Appfel-Marglin 2004: 14).

²¹ Termine *kichwa* per indicare il campo coltivato dalle famiglie indigene.

1.3 Il campo della ricerca

Una volta giunti nella cittadina di Lamas, dopo aver percorso un reticolato di stradine malmesse, si può osservare la *Plaza de Armas*²². Qui si rimane colpiti dalla presenza di un monumento dorato ritraente due uomini che si stringono la mano. Si tratta di un omaggio reso dal comune, nell'anno 2008, ai due presunti patriarchi della città. Uno di essi, con alti stivali, lunghi baffi e vestito con un'armatura spagnola, è il colonizzatore Martín de la Riva y Herrera. L'altro individuo, la cui testa è adornata con un copricapo di piume, è il generale *chanka* Anco Hallo²³. Entrambi portano armi (un fucile e una lancia) eppure, nonostante il momento storico rappresentato sia quello dell'imposizione dell'ordine coloniale, i due sembrano rinunciare ad ogni conflitto per dare origine al sodalizio tra i grandi popoli da cui, secondo la leggenda narrata ad ogni turista, hanno la fortuna di discendere tutti i *mestizos* che vivono nella parte alta della città. Il generale de la Riva y Herrera, colui che fondò l'antica *Ciudad del Triunfo de la Santísima Cruz de los Motilones de Lamas* il 10 ottobre del 1656, rappresenta chiaramente l'orgoglio per una nobile ascendenza spagnola. Anco Hallo, invece, ricorda a ogni appassionato di storia del Perù la famosa vicenda dei guerrieri *chanka* che, ribellandosi al dominio incaico, avrebbero coraggiosamente abbandonato le loro terre natie, situate nella regione di *Huancavelica*, per rifugiarsi nella fitta, e pertanto inespugnabile, selva peruviana. È risaputo che l'impero incaico, pur famoso per le sue conquiste, non fu mai in grado di raggiungere queste zone: si avvicinò pericolosamente alla regione amazzonica soltanto durante l'espugnazione di Chachapoyas nella seconda metà del XV secolo, quando Tupac Inca (1471-1493) soggiornò addirittura brevemente nella città di Moyobamba, situata a pochi chilometri da Lamas²⁴.

La popolazione *chanka* è descritta da diversi storici e cronisti (Garcilazo de la Vega 1960; Quintana 1979; Ceiza de León 1883) come composta da potenti e antichi guerrieri

²² Il comune di Lamas a partire dall'anno 2017 sta mettendo in atto un progetto per attirare un numero maggiore di turisti. Tra le varie opere, si sta procedendo al rifacimento di gran parte delle vie ad accesso pubblico, situate sul percorso turistico della cittadina. Tuttavia, a seguito di incresciosi episodi di corruzione, i lavori si sono bloccati da oltre un anno e quasi tutte le strade di Lamas sono ormai ridotte a un cantiere.

²³ Nelle cronache noto anche con il nome Hanco Ayllu o Ancoallo.

²⁴ Oggi per raggiungere Moyobamba da Lamas è sufficiente percorrere 97 chilometri in automobile.

che furono parzialmente conquistati dal *Tawantinsuyu*²⁵, ma che non si lasciarono mai completamente sopraffare dal dominio incaico. Lo storico Gerardo Quintana²⁶ riporta che la guerra *chanka-inca* (1438) venne causata dai combattenti *chanka* che decisero, nell'affanno di veder ingrandita la propria Nazione, di attaccare la città di Cuzco. Essi sarebbero stati guidati proprio dal generale Anco Hallo, «il più straordinario guerriero di quel tempo» (Quintana 1976: 94). A seguito di una rovinosa sconfitta, l'esercito *chanka* dovette ritirarsi a *Ichupampa* ed affrontare, poco tempo dopo, l'offensiva incaica: durante la famosa battaglia di *Yahuarpampa*²⁷, che segnò l'inizio delle mire espansionistiche del *Tawantinsuyu*, l'esercito *chanka* venne duramente sconfitto. Secondo il cronista Cieza de León, il popolo *chanka* venne inizialmente integrato nelle forze militari dell'impero incaico, che apprezzò il suo grande valore in battaglia. Ciononostante, per via della gelosia causata dalla sua grande abilità bellica, un gruppo di generali inca incominciò a pianificare l'omicidio di Anco Hallo il quale, per proteggere se stesso e il suo popolo, decise di partire, con la sua gente al seguito, per un esilio volontario verso il nord del Perù (Cieza de León 1883: cap. 50). La figura di questo generale *chanka* venne mitizzata da diversi cronisti e storici locali. Gerardo Quintana lo paragona addirittura ad Annibale sostenendo che, come quest'ultimo perse l'opportunità di cambiare le sorti storiche dell'occidente sottraendolo all'egemonia dell'Impero Romano, così anche ad Ancho Hallo venne negata la possibilità di dare origine a una nazione *chanka-inca*, scongiurando perfino la conquista spagnola (Quintana 1976: 98). Vedendosi attribuite qualità fisiche e strategiche fuori dal comune, il generale *chanka* divenne il candidato ideale per la generazione di un'araldica *mestiza* dal sangue nobile:

Nella vita di un popolo nascono, un giorno, delle stelle che generano geni che variano per sempre il corso della storia. Hanco Ayllu appartenne alla stirpe di quel tipo di uomini. Nacque a *Antahuaylla*, cercando di ingrandire la sua Nazione, invase Cuzco. Vinto non sopportò la schiavitù. E sollevando il suo popolo abbandonò la terra che lo vide nascere, cercando la sua indipendenza. Si legò ad un luogo in cui l'Inca non poteva raggiungerlo.

²⁵ È il termine con cui ci si riferisce all'impero incaico. È composto dalle parole in lingua quechua “*tawa*”, che significa “quattro” e “*suyo*” che significa “nazioni” il suffisso quechua *-ntin* indica invece la congiunzione. Pertanto tale termine potrebbe essere tradotto con “le quattro nazioni unite”.

²⁶ Gerardo Quintana Quinanilla fu uno storico di *Andahuaylas*, che si dedicò allo studio delle origini della Nazione *chanka*.

²⁷ Da *yawar* (sangue) e *pampa* (pinaura). Letteralmente “campo di sangue”.

Questo spazio si chiama Lamas, nella selva di San Martín (Quintana 1976: 98).

La cittadina di Lamas si trova nell'Alta Amazzonia peruviana a 813 metri sopra il livello del mare, nella regione di San Martín²⁸ ed è ubicata tra il fiume *Huallaga* e il suo affluente, il *Río Mayo*²⁹. Il primo corso d'acqua è considerato uno dei più grandi tributari del *Marañon* che, a sua volta, viene definito il maggior affluente del *Río delle Amazzoni*³⁰. Per raggiungere Lamas dalla capitale è necessario passare attraverso l'aeroporto di Tarapoto, uno dei centri commerciali più grandi dell'Amazzonia peruviana. La conca che ospita questa città e quella della vicina Lamas, è delimitata a nord-est dall'Area di Conservazione Regionale della *Cordillera Escalera* (ACR-CE) che venne istituita nel 2005 e, come si avrà modo di approfondire nei prossimi capitoli, rappresenta oggi un elemento centrale nel conflitto territoriale che vede il popolo indigeno *kichwa* affrontare il Governo Regionale di San Martín (GORESAM)³¹. Dalle pendici del *Cerro Escalera*, che si staglia a 2300 metri sopra il livello del mare, si può ammirare l'immensa pianura amazzonica, situata a est.

Lamas³², come molte città coloniali, è suddivisa in otto differenti quartieri: *Ancohallo, San Juan, Calvario, Quilloalpa, Muniches, Zaragoza e Huaico*. L'ultimo di essi (*Wayku* in *kichwa*) è il *barrio* nativo il quale è a sua volta suddiviso in sei sotto-quartieri, che corrispondono ai cognomi dei sei *clan* familiari indigeni presenti sul territorio. Grazie alla presenza nativa, la *Ciudad de los tres pisos*³³ è considerata oggi la

²⁸ Il *departamento* di *San Martín* si trova a nord del Perù e il suo capoluogo è *Moyobamba*; confina a nord e ad est con la regione di *Loreto*, a ovest con *La Libertad*, a sud con la regione *Ucayali* e *Huanuco*, ed infine a nordovest con *Amazonas*. È suddiviso in dieci province (*Bellavista, El Dorado, Huallaga, Lamas, Mariscal Cáceres, Moyobamba, Picota, Rioja, San Martín, Tocache*) e la sua superficie complessiva è di 51253,31 chilometri quadrati. Fino al 1906, quando fu riconosciuto come *departamento*, esso faceva parte della regione di *Loreto*.

²⁹ Questa città si trova nella cosiddetta Selva Alta peruviana e, essendo collocata su una collina, presenta un clima tropicale temperato, con una temperatura media annuale di circa 23 gradi centigradi. Intense piogge colpiscono questa località soprattutto nel periodo compreso tra gennaio e marzo, mentre la stagione secca è da collocarsi tra giugno e ottobre. Vedi mappe, appendice n.1, appendice n.2.

³⁰ Anche il *Río Ucayali* e il *Río Napo* si contendono questo titolo.

³¹ Si veda il capitolo 3.

³² Lamas è capitale della provincia omonima, e nel censo del 2005 ha registrato 14.092 abitanti (INEI-*Instituto Nacional de Estadística e Informática, Perú: Censo Nacional 2005*).

³³ Così è nota comunemente Lamas, in riferimento alla sua conformazione geografica, che la vede distribuita su tre diversi terrazzamenti. Si dice che anticamente il primo terrazzamento corrispondesse con la zona nativa, il secondo con la zona in cui vivevano i colonizzatori e il terzo fosse l'area fortificata. Ancora oggi gli indigeni vivono principalmente nella zona ovest della città, che corrisponde al primo terrazzamento.

capitale folclorica dell'Amazzonia peruviana³⁴: nei mesi estivi un'enorme ondata di visitatori invade le stradine del centro. Le agenzie turistiche di Tarapoto conducono, attraverso una lunga carovana di camionette, i numerosi gruppi presso i luoghi più significativi della parte alta di Lamas, per poi dirigersi nella periferia ovest (*barrio Wayku*) dove oggi è concentrata una buona percentuale della popolazione nativa *kichwa* di San Martín³⁵. Questo gruppo indigeno suscita la curiosità di molti. Nonostante la straordinaria vicinanza con il mondo *mestizo*, con il quale intrattiene quotidianamente scambi di natura commerciale, esso sembra aver mantenuto intatto, nel corso dei secoli, uno stile di vita proprio. Ogni veicolo percorre le strade non asfaltate del quartiere nativo dove i turisti, dal finestrino, possono ammirare incuriositi le abitazioni tipiche, costruite con terra cruda. Esse sono conosciute in zona perché sprovviste di finestre³⁶ e per l'architettura dei tetti, tradizionalmente ricoperti con foglie di palma *shapaja* (*Attalea phalerata*) o con legno, fango e tegole in ceramica³⁷. Sul ciglio delle porte si possono osservare spesso anziane, vestite con abiti tipici, che tessono cinture colorate (*chumpi*) o puliscono il cotone.

Alle quattro del pomeriggio, quando le visite dei turisti si intensificano, alcune donne native si preparano per uscire di casa indossando la *millkay*³⁸ (gonna) e la camicetta tradizionale (*murana*) ed adornandosi i capelli con dei nastri coloratissimi. Si dirigono presso la piazzetta centrale del quartiere nativo. Devono fare in fretta: il *Pucunero*³⁹ può ingaggiare soltanto poche di loro affinché possano mostrare ai turisti (i quali finalmente scendono dalle loro camionette) come fabbricare *kallanakuna*⁴⁰ o vasi in ceramica

³⁴ Venne definita tale nel 2003, con un ordinanza regionale (n. 17-2003 GRSM/CR). Uno dei fattori che hanno contribuito a questa decisione è sicuramente la presenza della popolazione nativa *kichwa*, che abita il quartiere indigeno della città e che, secondo la leggenda, sarebbe il diretto discendente del guerrieri *chankas*, i quali si sarebbero mescolati, al loro arrivo con gli indigeni amazzonici presenti sul territorio.

³⁵ Come vedremo nelle prossime pagine, i *kichwa* si trovano dispersi in diverse comunità native, avendo subito un importante processo di de-localizzazione.

³⁶ Gli interlocutori indigeni attribuiscono la mancanza di finestre alla volontà di tenere lontano dal proprio ambiente domestico i ladri e gli spiriti della foresta.

³⁷ Purtroppo, a seguito del disastroso terremoto del 2006, gran parte dei tetti tradizionali delle case del *barrio Wayku* sono andati distrutti e sono stati sostituiti con coperture in lamiera. Nelle abitazioni della *chakra* invece è più facile incontrare tetti tradizionali costruiti con tegole di ceramica o con foglie di palma. Per una più completa trattazione dell'architettura tipica di Lamas, *cfr.* Scaletti Cárdenas 2014.

³⁸ Termine *kichwa* per indicare la gonna tradizionale. In spagnolo, i nativi la chiamano *pollera*.

³⁹ Soprannome di un personaggio indigeno che gestisce il turismo nel *barrio nativo*. Letteralmente "colui che usa la *pucuna*", ovvero la cerbottana.

⁴⁰ "*Tiesto*" è una parola spagnola per indicare il piatto tipico in ceramica, in *kichwa* si chiama *kallana* (plurale: *kallanakuna*).

(*mankakuna*⁴¹) e come intrecciare *chumpi*. In cambio di poche monete, alcuni bambini indigeni, i cui passi sono scanditi dal ritmo cadenzato dei musicisti e dei *pifaneros*⁴² nativi, ballano scalzi le danze tradizionali. Invitano anche alcuni visitatori i quali, reggendo con una mano il lungo bastone da *selfie*, danzano per pochi minuti, ansiosi di essere immortalati con la minoranza indigena.

Prima della tappa al quartiere nativo, il tour prevede una visita al museo della città, denominato non a caso *Museo chanca y de la diversidad lamista*⁴³. Qui i turisti vengono resi edotti riguardo alla presunta storia della formazione di Lamas. Una guida, accompagnando i gruppi di visitatori e mostrando loro alcuni plastici esplicativi, racconta (con una certa tendenza evolucionista) la storia del popolo nativo *kichwa*:

Anticamente in queste terre, viveva una popolazione indigena. Non portavano i vestiti e camminavano scalzi (caratteristica che contraddistingue ancora oggi gli abitanti del *Wayku*). Non erano in grado di parlare e si esprimevano soltanto con dei versi disarticolati. Lamas venne conquistata due volte: la prima intorno al 1438, quando il gruppo *chanca*, guidato da Anco Hallo, giunse in questa zona per fuggire dal dominio incaico. La seconda nel 1650 circa, con la colonizzazione spagnola. I *chanca* incontrando gli indigeni, che non sapevano parlare e vivevano nella foresta semi-nudi, insegnarono loro la lingua *quechua* e portarono gli abiti in pelle. (...) Più avanti, gli spagnoli introdussero la religione cattolica, gli abiti tipici con cui oggi si vestono gli indigeni e la lingua castigliana. Alcuni spagnoli si incrociarono con i *chanca*: da questo incontro discendiamo noi, i cosiddetti *mestizos*⁴⁴.

In questa versione della storia, caratterizzata da un doppio processo di civilizzazione degli indigeni (*chanka* e spagnolo), si può intravedere il modello genealogico tracciato dalla popolazione *mestiza*, un modello in cui la minoranza nativa

⁴¹ Plurale di *manka*.

⁴² Suonatori di *pifano*, il flauto tipico.

⁴³ L'istituzione utilizza il termine spagnolo "chanca", e non quello *kichwa* "chanka".

⁴⁴ Parole rivoltemi da una guida del museo, visitato il 19 marzo 2018. *En la antigüedad, una población indígena vivía en estas tierras. No usaban ropa y caminaban descalzos (una característica que aún tienen los habitantes de Wayku en la actualidad). No sabían hablar y se expresaban solo con versos desarticulados. Lamas fue conquistada dos veces: la primera alrededor de 1438, cuando el grupo chanca, liderado por Anco Hallo, llegó a esta área para escapar del dominio inca. El segundo en 1650, con la colonización española. Los Chancas encontrando los indígenas, que no sabían hablar y vivían en el bosque semidesnudo, les enseñaron el idioma quechua y trajeron la ropa de cuero. (...) Más tarde, los españoles introdujeron la religión católica, la vestimenta típica con la que se visten hoy los indígenas y la lengua castellana. Algunos españoles se reunieron con los chancas: nosotros descendemos de esta reunión, los llamados mestizos.*

occupa un diverso grado dell'albero disegnato. Alcuni tra i *mestizos* infatti possono vantare tra i propri antenati i nobili *chanka* e i colonizzatori, altri invece possono dirsi eredi dell'incontro tra spagnoli e *kichwa*. Pertanto i moderni indigeni (a loro volta il risultato del mescolamento tra gli antichi popoli nativi amazzonici e i conquistatori *chanka*) vengono considerati antenati dei *mestizos*. La presenza indigena sul territorio dunque, non solo rappresenta un enorme vantaggio per l'economia della città, la quale riceve un forte impulso dal turismo etnico. In essa si riconosce anche un elemento centrale per la giustificazione del mito d'origine del popolo *mestizo*, che abita la parte est di Lamas.

Come emerge analizzando diverse fonti (Wiess 1949; Scazzocchio 1979: 221; Calderón Pacheco 2013) uno degli argomenti più utilizzati per supportare la tesi della provenienza *chanka* del popolo indigeno *kichwa* (e quindi di un ramo di quello *mestizo*), sarebbe la presenza di un *barrio*, sulla cima della collina di Lamas, il cui nome deriva dal generale Anco Hallo⁴⁵. Tuttavia, come sottolinea nella sua etnografia l'antropologa Scazzocchio (1979: 221), è più facile ritenere che l'attribuzione di tale denominazione sia la conseguenza della diffusione della leggenda in questione, piuttosto che una prova della sua veridicità.

Un altro elemento a sostegno dell'ipotesi sopracitata è l'utilizzo, da parte della popolazione indigena, dell'idioma *kichwa*⁴⁶. Il *kichwa* è una variante amazzonica della lingua *quechua*, parlata principalmente nella *Selva Alta*. Si calcola che, nella sola regione di *San Martín*, siano presenti circa 180 comunità che, seppure con lievi differenze, utilizzino questa lingua (Cacique Amasifuén 2007). Alcune di esse sono bilingui, altre invece usano tale idioma come principale o unico mezzo di comunicazione. Questa variante, che viene fatta risalire al ramo Ib del Quechua, non è parlata soltanto nel dipartimento di San Martín: i *kichwa canelo*, in Ecuador, si esprimono con la stessa

⁴⁵ Il *barrio Ancohallo*, appunto. Altri argomenti sarebbero l'uso, da parte della popolazione locale, di una variante dell'idioma Quechua e l'adozione di abiti tipici della sierra, molto diversi da quelli usati dagli altri popoli indigeni della selva peruviana.

⁴⁶ La seguente breve digressione, intorno alla lingua parlata dal popolo nativo, risulta di vitale importanza: nei capitoli successivi si avrà modo di osservare come tra i diversi ambiti politici e culturali, investiti dai risultati che i genetisti restituirono alle comunità *kichwa* di San Martín, quello del recupero linguistico-identitario risulta uno dei più interessanti.

lingua, l'*inga* (in Colombia) appartiene alla medesima famiglia e, infine, nella regione di Loreto si trovano alcuni gruppi indigeni che la utilizzano (Doerty 2007: 10)⁴⁷.

In diverse occasioni, storici e linguisti cercarono di individuare le cause della diffusione di tale variante del *quechua* nelle regioni settentrionali del Perù: la grande estensione del *Tawantinsuyu* infatti, da sola, non è in grado di spiegare completamente tale concentrazione linguistica nei territori amazzonici. Come sopra accennato, i conquistatori inca non furono mai in grado di prendere il controllo delle terre ubicate nella fitta selva peruviana e si spinsero soltanto fino alla conquista dei *Chachapoyas*. Tra le diverse spiegazioni offerte, come verificato nelle pagine precedenti, quella che più convinse la popolazione *mestiza* di Lamas ha a che vedere con le migrazioni forzate che alcuni raggruppamenti umani (tra i quali quello *chanka*, che parlava un proto-quechua) dovettero subire a causa degli scontri con i conquistatori *inca*. Tuttavia, questa non è l'unica ipotesi messa in campo dagli studiosi: ne esiste una, legata alla colonizzazione, che secondo diversi autori (Wiess 1949; Scazzocchio 1979: 221-224; Doerty 2007: 12-15; Calderón 2013) risulta di gran lunga più verosimile. Secondo tale versione, la lingua attuale sarebbe stata introdotta dai padri gesuiti che, nell'affanno di rimpiazzare gli innumerevoli idiomi presenti sul territorio, la utilizzarono come *lingua franca* introducendo, con essa, anche gli abiti in cotone in stile inca, da cui deriverebbero i vestiti tradizionali indigeni⁴⁸. La definitiva conferma di questa ipotesi, sarebbe stata individuata negli ultimi sei anni, quando due diversi gruppi di genetisti decisero di risolvere una volta per tutte «la misteriosa origine dell'etnia amazzonica che parla *quechua*»⁴⁹.

Prima di continuare con la presentazione di alcuni dati storici, sembra doveroso precisare ancora una volta che l'obiettivo della presente etnografia non è quello di supportare l'una o l'altra versione della storia (e quindi verificare o confutare le posizioni dei genetisti). Si tratta semplicemente di analizzare le specifiche modalità attraverso le

⁴⁷ Il *Quechua* di *San Martín* veniva chiamato in passato *llacuash*, denominazione che si può ascoltare ancora oggi nella zona di Sisa. A nord del Perù si parlano quattro diverse varianti di questo idioma, a *Lambayeque*, a *San Martín*, a *Cajamarca* e nella regione di *Amazonas*. Queste quattro varianti hanno in comune diverse caratteristiche; tuttavia è con il quechua parlato a Chachapoyas (*Amazonas*) che la lingua dei *Kichwa* presenta più elementi comuni (ad esempio, la pluralizzazione della prima persona del verbo, con il suffisso *-sapa*, o la perdita della consonante "q", a vantaggio della "k"). Per una più completa trattazione si veda Doerty 2007.

⁴⁸ Anche gli abiti, così diversi da quelli adottati dai nativi amazzonici, vengono considerati da qualcuno come una prova delle origini andine del popolo *kichwa*.

⁴⁹ <<https://www.sophimania.pe/sociedad-y-cultura/sociologia-y-antropologia/genetistas-peruanos-resuelven-origen-de-etnia-amazonica-que-habla-quechua>> (Consultato il 17/11/2018)

quali diverse narrazioni del passato possano influire sulla generazione e sulla trasformazione delle dinamiche politiche, sociali e culturali nel presente.

1.4 Il popolo *kichwa* e l'etnografia

Non so se ti sei accorta: Lamas è fatta così [traccia una linea obliqua su un foglio]. Questa è Lamas, che ha due mondi. Quello sopra è il [mondo del] meticciano. Quello sotto è il mondo indigeno, o *kichwa*. Che prima, come ci trattavano? “Questo è un indigeno!”, “lei è un *cholito*⁵⁰” ci dicevano. Cioè della peggior specie: della classe più bassa che possa esserci nella società. Sopra invece vivono i bianchi: gli spagnoli e i meticci. [...] Io dico sempre che Lamas ha due mondi: tutto quello che è inclinato è il *Wayku*, dove stiamo noi *kichwa*. Quelli che parlavano castigliano, dalla conquista, non guardavano l'indigeno come originario. No. Lo guardavano con disprezzo, come la cosa peggiore che possa esistere. E se c'erano relazioni con questi fratelli *kichwa*, erano solo per fare il baratto. [...] E guarda quella statua in mezzo alla piazza. Per noi è un insulto: [Anco Hallo] gli sta dando la mano! Come si può dare la mano a un conquistatore? È una storia di conquista [ridacchia]: è una storia nera⁵¹. (Segundo Felipe Cachique Amasifuén⁵², giovedì 5 aprile 2018)

Salvo alcuni casi isolati (Lancrey-Javal and Lelong 1955; Scazzocchio 1978; 1979) antropologi ed esploratori non mostrarono, fino agli anni 2000, un particolare interesse per la popolazione nativa *kichwa* di San Martín. Secondo l'antropologo Luis Calderón Pacheco (2013), questo fatto sarebbe da attribuire alla condizione di subalternità, da sempre rivestita da parte della popolazione indigena, alla quale si mescolerebbe un atteggiamento, tipico di una certa antropologia, che tende a mostrare interesse soltanto

⁵⁰ *Cholo* (diminutivo *cholito*) è un termine dispregiativo con cui i *mestizos* indicano gli indigeni. Significa “persona che, pur avendo adottato alcuni tratti tipici della società urbana, mantiene vivi i costumi tradizionali indigeni”.

⁵¹ *No se si te has fijado: Lamas es así. Esta es Lamas, que tiene dos mundos. Lo de arriba es mestisaje, y lo de abajo es indígena, sino kichwa. Que antes, cómo nos trataban? “Este es un indígena”, “usted es un cholito”, nos decían. O sea, de la peor clase: de la clase más baja que pueda haber en la sociedad. Arriba viven los blancos: los castellanos y los mestizos. [...] Yo siempre digo que Lamas tiene dos mundos: todo lo que es inclinado es Wayku, dónde estamos los Kichwa. Los que hablaban castellano, desde la conquista, no miraban al indígena como originario. No. Lo miraban en forma despectiva. Y si habían relaciones con estos hermanos kichwas, era sólo por el trueque. [...] Y mira el monumento en la plaza. Para nosotros es un insulto: le está dando la mano! Como se puede dar la mano a un conquistador? Es una historia de conquista: es una historia negra.*

⁵² Felipe, il cui nome riportato è l'unico non fittizio, fu il mio insegnante di *kichwa* fino a luglio 2018. Fu presidente e fondatore dell'associazione indigena CEPKA, curatore di un dizionario *kichwa-castellano*, e di un vocabolario *quechua-castellano* (Cachique Amasifuén 2007; 2019), insegnante delle scuole medie e superiori di educazione interculturale e promotore di un movimento di recupero linguistico e identitario nel *Wayku* e nelle comunità limitrofe.

per curiosità esotiche e lontane. Il rapporto dei *kichwa* con i colonizzatori prima e, successivamente, con la società *mestiza* contribuì, nel corso dei secoli, a introdurre innumerevoli elementi spuri nella cultura indigena. «Non si tratta di una tribù vergine, scoperta recentemente ed incontaminata dalla civilizzazione, che alcuni antropologi possono sognare (...) per scrivere tesi mistiche e guadagnare posizioni accademiche» (Pacheco 2013: 15) afferma provocatoriamente l'etnologo.

La prima testimonianza etnografica di cui siamo a conoscenza è quella di Bernard Lelong. Da sempre affascinato dal Sudamerica, lo studioso trascorse dieci anni in Argentina, dove familiarizzò con l'americanistica. Tuttavia, il suo lavoro etnografico più consistente lo condusse proprio presso i *kichwa* lamisti. In un testo del 1955 (Lancrey-Javal and Lelong 1955) racconta la sua spedizione, intrapresa insieme a Lancrey-Javal, nel maggio dell'anno 1953. Essa ricevette un incoraggiamento da parte di uno dei fondatori del *Musée de L'Homme* di Parigi, Paul Rivet, e un finanziamento dal CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*). Tra i *kichwa* Lelong soggiornò per vent'anni (Chaumeil 2016), dedicandosi principalmente al trattamento indigeno delle malattie, attraverso le piante medicinali. La sua scomparsa (1980) lasciò incompleta un'opera grandiosa, dedicata alla catalogazione di più di trecentocinquanta specie vegetali. Essa, purtroppo, risulta ancora oggi inedita (Chaumeil and Renard-Casevitz 1992: 5). È risaputo, però, che questo studio venisse considerato dallo stesso autore, estremamente parziale di fronte alle migliaia di piante conosciute dagli sciamani e dai *curanderos* locali (Chaumeil 2016:10).

Il contatto permanente che la popolazione nativa intrattenne con la società *mestiza*, incoraggiò gli antropologi, che si recarono sul campo successivamente, a utilizzare i *kichwa* come un caso di studio per individuare i confini che scandiscono le relazioni interetniche. È questo il caso dell'antropologa Françoise Scazzocchio⁵³, la quale dedicò una tesi di dottorato al mantenimento dei confini etnici tra i *kichwa* e i *mestizos* della *Ciudad de los tres pisos*, ispirandosi principalmente alle teorizzazioni di Barthes (Scazzocchio 1979). La dissertazione, scritta dopo un'etnografia di lunga durata⁵⁴, può essere suddivisa in due grandi sessioni: nella prima parte si analizzano le organizzazioni

⁵³ Françoise Scazzocchio frequentò il dottorato all'Università di Cambridge. Negli articoli pubblicati successivamente la studiosa si firma con il nome di Françoise Barbira-Freedman.

⁵⁴ La studiosa si recò sul campo tra giugno e dicembre dell'anno 1974, tra febbraio e settembre del 1975 e tra giugno 1976 e gennaio 1977 (Scazzocchio 1979: 26).

sociali della sfera chiusa indigena (sistemi di parentela, formazione di comunità locali, modalità di approvvigionamento e sciamanesimo), nella seconda ci si dedica all'indagine della sfera aperta. Quest'ultima, secondo Scazzocchio, è un elemento imprescindibile nella trattazione della popolazione *kichwa*, in quanto le relazioni di scambio tra essa e i *mestizos* sono estremamente pervasive, in ogni ambito della vita sociale indigena. Ancora oggi l'antropologa intrattiene stretti rapporti con la popolazione locale, visitando il *Wayku* ogni anno e dedicando alcuni scritti ai sistemi di cura e allo sciamanesimo locale (Scazzocchio 1978; Barbira Freedman 2000; Barbira Freedman 2010; Barbira Freedman 2012)⁵⁵.

Nel 2003, Luís Calderón Pacheco⁵⁶ destinò la sua indagine etnografica allo studio delle relazioni, intrinsecamente asimmetriche, intrattenute a Lamas. Egli analizzò principalmente il contesto economico, inteso come elemento referenziale utile per teorizzare «le percezioni e le auto-percezioni nelle relazioni interetniche tra *mestizos* e nativi» (Pacheco 2003: 16).

Recentemente l'etnografa Luisa Elvira Belaunde si recò sul campo per condurre un'indagine, con l'appoggio dell'associazione *Waman Wasi*⁵⁷. Il risultato di tale studio è rappresentato da un interessante documento redatto nel 2016 (Faiffer Ramírez & Belaunde 2016) intorno ai temi della biodiversità, della sicurezza alimentare e delle relazioni di genere.

Dopo aver brevemente presentato lo stato dell'arte intorno alla popolazione indigena di Lamas, risulta fondamentale ricostruire le tappe storiche, che portarono alla formazione di tale raggruppamento indigeno nel *Wayku*.

La storia di assoggettamento e discriminazione di questa popolazione nativa iniziò con la colonizzazione spagnola e con l'organizzazione delle missioni, ma venne perpetrata anche nei secoli successivi, con la nascita della Repubblica peruviana, e con il succedersi, nel corso della storia nazionale, di numerosi governi centralisti (Faiffer Ramírez & Belaunde 2016: 9). La tappa pre-ispánica fu caratterizzata dalla presenza sul territorio di diversi gruppi indigeni, stanziati tra i due fiumi che lambiscono Lamas⁵⁸. La

⁵⁵ Si veda nota 49.

⁵⁶ Che già aveva dedicato qualche articolo ai *Kichwa* di San Martín (Pacheco 2001).

⁵⁷ *Waman Wasi* (in *kichwa* la casa dell'aquila) è un'associazione senza fini di lucro che, dal 2002 realizza attività con la popolazione indigena. Sta sviluppando, da diversi anni, programmi di appoggio ai *Kichwa* di San Martín, strettamente connessi all'educazione e alla affermazione culturale indigena.

⁵⁸ Il *Huallaga* e il *Mayo*.

scoperta da parte degli studiosi dell'esistenza di diversi raggruppamenti nativi prima dell'arrivo dei *conquistadores* è un tema centrale per la presente trattazione. È necessario dunque soffermarsi su questo elemento storico, in quanto esso attira oggi l'attenzione di alcuni *leader* della comunità nativa: questi ultimi, combinando tale informazione con i risultati degli studi dei genetisti, intravidero la conferma dell'origine eterogenea dei *kichwa*. Essa offrirebbe, secondo alcuni esponenti della comunità, un'interpretazione dei conflitti che da sempre caratterizzano i clan familiari che vivono nel *Wayku*. A tale argomento, ora soltanto abbozzato, verrà dato maggiore spazio nei prossimi capitoli quando ci si dedicherà, in modo più approfondito, all'analisi delle conseguenze politico-sociali degli studi dei genetisti. Per ora basterà anticipare che nel *Wayku* esisteva un sistema di alleanze e scontri tra i diversi clan familiari.

1.5 Cenni storici

Le fonti riguardanti la storia e la conformazione politica degli insediamenti, stanziati nell'attuale regione di San Martín nel periodo precoloniale, sono estremamente scarse. Il generale Martín de la Riva y Herrera (2004) riporta che, al tempo della conquista spagnola di quest'area (1654), esistevano sul territorio sei diversi gruppi indigeni: *Tabalosos*, *Lamas*, *Amasifuynes*, *Cascoasoas*, *Jamuncos* e *Payanancos*. Tuttavia Calderón Pacheco, analizzando gli studi di Steward (1963), ha potuto ricostruire la presenza di dodici etnie sul territorio: in aggiunta a quelli sopra menzionati si possono individuare i *Suchichi*, gli *Huatana*, i *Chedua*, i *Cumbaza*, i *Cognoma*, gli *Hibito* e i *Cholón*⁵⁹. Ognuna di queste comunità parlava una lingua propria. Sembra che tali idiomi, al contrario del *quechua*, fossero particolarmente difficili da imparare per i gesuiti e che i conquistatori avessero bisogno di interpreti per negoziare con le popolazioni native: «pare che i *Tabalosos*, *Lamas* e i *Suchichis* parlassero una lingua o dialetti simili, in quanto Riva y Herrera aveva bisogno di un solo interprete per riferirsi ad essi. Un altro

⁵⁹ Cfr. cartina, appendice n.3. Come accadde spesso nella regione amazzonica, i nomi con cui si designavano i gruppi nativi vennero attribuiti dagli stessi missionari o conquistatori, che davano loro un appellativo derivante dal luogo abitato, dal nome del *curaca*, o del *cacique*. Possono esistere pertanto delle difformità tra le diverse fonti, in quanto i nomi potevano cambiare a seconda del missionario o del cronista che li designava.

interprete, invece, era necessario per comunicare con gli *Amassi*, *Fuynes*, *Juamuncos* e gli *Hibitos*» (Scazzocchio 1979: 222).

Poco dopo l'arrivo di Francisco Pizarro in Perù (1532), i *conquistadores* spagnoli giunsero nei pressi di Chachapoyas, che Alonso de Alvarado conquistò nel 1535 (Belaunde 2016: 9). A partire dal XVII secolo quindi, quella che oggi è conosciuta come popolazione *kichwa* soffrì una conquista che cambiò radicalmente le strutture sociali, politiche ed economiche delle società indigene che la componevano in precedenza. A quel momento si può far risalire l'origine del processo di assoggettamento, accennato nelle pagine precedenti.

Come sopra menzionato, quando Martín de la Riva y Herrera giunse nei pressi dell'attuale città di Lamas, incontrò sul territorio sei differenti gruppi indigeni. Prima del suo arrivo, nel 1630, due gesuiti giunsero in questa zona da Trujillo e stabilirono una *reducción de indios*. Le *reducciones de indios*, o missioni, erano organismi amministrativi attraverso i quali si cercava di controllare, per scopi di evangelizzazione, diversi gruppi indigeni radunati in un unico territorio. La concentrazione degli indios nelle riduzioni non fu sempre forzata: molto spesso i padri gesuiti attiravano i nativi attraverso regali come asce, coltelli e ami da pesca⁶⁰ (Negro & Marzal 1999: 85). A Lamas, comunque la missione venne chiusa nel 1635⁶¹.

Tra il 1653 e il 1656, Il generale Martín de la Riva y Herrera dovette intraprendere tre diverse campagne militari, per placare l'insofferenza indigena.

Dopo aver riconosciuto Ojanasta come *cacique* dei Tabalosos, sulla riva destra del fiume Mayo, e Majuama come quello dei Lamas, sulla riva sinistra, Riva y Herrera ordinò un insediamento su entrambe le sponde. [...] L'anno successivo, comunque, gli indiani di entrambe le sponde bruciarono i loro villaggi: si rifugiarono nelle loro abitazioni della selva. Le cronache alludono a un'intensificazione della schiavitù come possibile causa di questa rivolta. Mentre Ojanasta fuggì [...], Majuma e il *cacique* della vicina nazione dei Suchichi, Lamuza, furono impiccati pubblicamente [...]. La successiva campagna di Riva y Herrera (1654-1656) aveva come obiettivo pacificare le nazioni indigene che circondavano il forte. [...] Ojanasta, catturato tra i

⁶⁰ Nelle missioni stabilite lontano dalla attuale regione di San Martín sembra che tra i regali ripartiti dai missionari agli indigeni vi fosse il veleno di Lamas (Negro, Marzal 1999: 85). Le popolazioni che vivevano nei pressi della città, infatti, erano famose per la produzione di un veleno letale molto apprezzato dalle altre società amazzoniche (Calderón Pacheco 2013: 20-22).

⁶¹ Secondo le informazioni raccolte da Calderón Pacheco la presenza di differenti idiomi tra i nativi ridotti, fu uno dei motivi del fallimento della riduzione (Calderón Pacheco 2013: 25).

Cascabosoas, venne impiccato nel forte di Lamas nel novembre 1954. (Scazzocchio 1979: 219-221).

Una volta ottenuto il pieno controllo del forte di Lamas⁶², si procedette alla fondazione della *Ciudad del triunfo de la Santísima Cruz de los Motilones y Lamas*, che avvenne nel mese di ottobre del 1956.

Dopo aver imposto le proprie autorità, i conquistatori iniziarono ad affidare terre e indigeni (ridotti alla condizione di minori d'età) alle persone che lo sollecitavano. L'assegnazione di proprietà e indios ai colonizzatori spagnoli fu una delle cause della grande separazione, sofferta in tutto il Paese, tra *República de Indios* e *República de Españoles*⁶³. La seconda era composta da coloro i quali (generalmente marinai, artigiani e contadini) si recavano nelle Americhe in cerca di terre e ricchezze. Questi ultimi, nel giro di pochi anni, generarono un'aristocrazia locale composta da proprietari terrieri, commercianti (riuniti in corporazioni), clero e artigiani. Se il più importante strumento di acquisizione del prestigio sociale rimase sempre il possesso delle terre (e, talvolta, degli *indios*), la pelle bianca venne considerata una caratteristica importante dell'aristocrazia in America Latina: esattamente come nella penisola iberica il concetto di *limpieza de sangre* impediva, a chiunque volesse un lignaggio nobile, di mescolarsi con mori, ebrei ed altre minoranze, così in Perù si scoraggiavano le unioni miste tra i conquistatori e gli indigeni. Per questo motivo a Lamas la popolazione nativa fu costretta a occupare la periferia della città: la separazione tra *República de Indios* e *República de Españoles* è dunque oggi testimoniata dalla conformazione spaziale della città in cui, come ha sottolineato l'informatore citato all'inizio del paragrafo, è ancora ben visibile la divisione tra "i due mondi". Seppure la *limpieza de sangre* fosse un precetto rispettato nella formalità, con il tempo le unioni tra spagnoli e indigeni divennero frequenti e favorirono la nascita della società *mestiza*, la quale continuò ad occupare la parte est di Lamas.

La presenza dei gesuiti prima e dei francescani poi, assicurò l'indottrinamento degli *indios*, ma generò anche il diffondersi di infezioni ed epidemie che decimarono la popolazione locale in tutti i territori limitrofi al *Huallaga* (Calderón Pacheco 2003:30). A partire dal XVII secolo il lavoro della popolazione indigena, pacificata e catechizzata,

⁶² Il primo riferimento al toponimo Lamas risale alla prima campagna del generale de La Riva y Herrera, che invitò il Cacique Majuama a raccogliere il proprio popolo su una collina denominata "San Joseph de Lamas" (Scazzocchio 1979: 220).

⁶³ Per una completa trattazione dell'argomento cfr. Guarnieri Calò Carducci 2010.

incominciò a essere sfruttato per l'approvvigionamento dei beni che servivano al sostentamento della parte dominante: i raccolti, così come gli animali cacciati e i prodotti della selva, venivano offerti come tributo ai *mestizos*. Nel secolo XVIII l'abuso della popolazione bianca e *mestiza* si aggravò e i nativi continuarono a pagare tributi sotto forma di cotone, prodotto che ancora oggi viene coltivato e utilizzato in grandi quantità, rivestendo un'importanza capitale per l'economia dei *kichwa*.

Dopo la dichiarazione d'indipendenza dalla Spagna (1821) e la nascita dello Stato peruviano, la questione indigena in tutto il Paese non migliorò: i promotori della nascita della nuova nazione, creoli e meticci, non si preoccupavano dell'enorme massa di individui sottomessi e la struttura economica, nata all'interno della società coloniale, non venne affatto modificata. La nuova Repubblica venne affidata a un'oligarchia composta da proprietari terrieri (Guarnieri Calò Carducci 2010:41) e numerose terre indigene vennero invase. Nel 1824, *El Libertador* Simon Bolívar abolì il tributo indigeno e dichiarò che gli *indios*, in materia di imposte, dovessero essere considerati uguali a tutti i cittadini peruviani. Ciononostante a San Martín la condizione delle popolazioni native rimase critica: giunsero nella Selva Alta numerosi immigrati dalle Ande. Essi si dedicavano al baratto con gli indigeni, scambiando oggetti di poco o nullo valore con prodotti agricoli o cotone (Scazzocchio 1979: 152). Nel frattempo la società *mestiza* continuò a mantenere il sistema di «tutela signorile sulle comunità originarie, anche dopo aver dichiarato che gli indigeni erano uguali a tutti i peruviani» (Calderón Pacheco 2003:33).

Con l'inizio dell'epoca del caucciù i nativi vennero utilizzati come mano d'opera per l'estrazione e la commercializzazione di questo nuovo prodotto. A partire dal 1913 infatti, grazie all'apertura del *Río* delle Amazzoni al commercio internazionale, l'estrazione di questa sostanza aumentò vertiginosamente. In questo modo i *caucheros* contribuirono all'acutizzazione di strutture socio-economiche che opponevano i padroni agli indigeni-lavoratori, maltrattati e sfruttati (García Jordán 2001: 596-597; Calderón Pacheco 2003:38).

Per quanto riguarda il processo di etnogenesi del popolo *kichwa*, secondo diversi autori, esso può essere fatto risalire alla seconda metà dell'Ottocento quando, a causa delle conquiste, della subordinazione e delle epidemie, le diverse comunità indigene stanziata a Lamas vennero decimate. Unendosi, diedero origine a una minoranza etnica, contraddistinta dall'utilizzo della lingua *quechua* (Scazzocchio 1979: 25-30; Calderón

Pacheco 2003: 33-34). Una caratteristica contemporanea del gruppo indigeno studiato pare essere tuttavia in contraddizione con la formazione di un raggruppamento uniforme: il mantenimento, nel *Wayku*, di sistemi di alleanze e conflitti tra i diversi clan familiari. Questo elemento suscita da sempre l'interesse dei viaggiatori che si sono diretti a Lamas. Come sottolineano i medici, gli antropologi e i genetisti che hanno toccato questo argomento nei loro scritti, infatti (Wiess 1949; Scazzocchio 1979; Calderón Pacheco 2003; Sandovál *et al.* 2016), i risvolti violenti di tali ostilità sono molto conosciuti nella regione. L'argomento, di una notevole importanza etnografica, verrà trattato in modo più approfondito nei capitoli successivi. Tuttavia in questa sede è importante farne cenno, in quanto rappresenta un elemento capitale per il dispiegarsi di alcune dinamiche socio-politiche che costrinsero diverse famiglie *kichwa* ad abbandonare il *Wayku* e a formare nuovi agglomerati indigeni nella regione di San Martín.

Ci limiteremo a indicare quanto segue. Nel *Wayku* sono ancora oggi presenti sei clan familiari, idealmente endogamici. Tale endogamia ideale è testimoniata dalla divisione spaziale del *barrio* indigeno in sei unità territoriali i cui nomi corrispondono grossomodo con il cognome maggiormente diffuso nella zona⁶⁴. In passato tra i diversi clan avvenivano degli scontri di natura violenta, che ancora oggi rappresentano una materia centrale per la costruzione della memoria nativa.

[Gli scontri] erano per diverse ragioni: la prima era [stabilire] chi conosce di più, chi sa di più: ovvero chi possiede il maggiore clan familiare. Per questo facevano fuggire le ragazze di un altro clan e lì nascevano i conflitti⁶⁵. Un altro aspetto riguardava la dimostrazione di chi avesse più forza, cioè il potere dello sciamanesimo, di chi prendeva più purghe⁶⁶. E infine, l'eccessivo consumo di alcol creava, per così dire, uno scontro di opinioni [ridacchia]⁶⁷. (I.S., intervista 14 settembre 2018).

⁶⁴ Caratteristica che si spiega poiché le famiglie sono generalmente virilocali. Per una più completa trattazione dell'argomento *cf.* appendice numero 3.

⁶⁵ La fuga prima del matrimonio è un costume che viene perpetrato presso la popolazione indigena, in forma rituale, ogni 31 di agosto. Nel capitolo dedicato alla festività di Santa Rosa Raymi si darà ampio spazio alla trattazione di questo tema: si ha infatti ragione di credere che tale tradizione nacque in anni recenti, con la fine della prescrizione di endogamia.

⁶⁶ Le purghe, o diete, sono considerate tecniche di cura, iniziazione e apprendistato più importanti del vegetalismo amazzonico. Esse consistono generalmente nell'ingestione di piante della foresta, con conseguente ritiro nella selva, rispetto di tabù alimentari e sessuali ed isolamento per lassi di tempo variabili. Nel corso del capitolo 4 si darà spazio alla trattazione di queste tecniche.

⁶⁷ *Eran por razones de quien conoce más, quien sabe mas. O sea quien tiene mas clan familiar: o sea un hombre le traía a una pareja a su clan familiar. Hacían hiur a las chicas de otro sector y de otro clan y ahí había conflictos. Y eso era un aspecto. El otro aspecto era por razones de "quien tiene mas fuerza", o*

Durante le feste di carnevale, gli uomini combattevano tra di loro, cercando di buttarsi a terra (usanza che oggi è comunque rimasta, ma sotto forma di gioco). Questo serviva a dimostrare chi fosse più forte, cioè chi avesse preso più purghe. E poi, durante Santa Rosa⁶⁸ le lotte si facevano pericolose: mortali, qualche volta. Gli uomini di differenti clan si tiravano pietre e si cercavano di colpire addirittura con lance. Io non ho visto tutto questo, ma mio padre me lo raccontava sempre. (Segundo Felipe Cachique Amasifuén, intervista 4 maggio 2018)⁶⁹.

La relazione conflittuale tra gli esponenti dei clan familiari portò, nel corso del tempo, alla dispersione di numerose famiglie *kichwa* che, dal centro del *Wayku*, si spostarono in differenti comunità nella regione di San Martín. Come testimoniato da molti informatori, intere famiglie (che non sopportavano la tensione generata da questi conflitti) si allontanarono da Lamas, causando la scomparsa del proprio cognome in quelle zone:

Per esempio gli Ishwiza⁷⁰ sono andati verso il Mayo e poi si sono diretti a Sisa. Un ramo della famiglia Sangama è andato verso Pamashto. I Salas non esistono più nel *Wayku*. Sono fuggiti (anche loro verso Pamashto) a causa di questi conflitti e anche per cercare luoghi dove cacciare e pescare (J.D., 14 luglio 2018⁷¹).

Da quest'ultima testimonianza emerge chiaramente come le ostilità familiari non furono l'unica ragione dell'allontanamento di interi clan dal *Wayku*: con la crescente urbanizzazione dell'area *mestiza*, diventava sempre più difficile incontrare dei luoghi dove poter praticare la pesca e la caccia di piccoli animali⁷².

Oggi nella sola regione di San Martín esistono ben 74 comunità *kichwa*, 30 delle quali sono riconosciute ufficialmente come Comunità Native (Belaunde 2016). Secondo

sea el poder del chamanismo, quien tomó más purgas. Quien es más fuerte. Y la tercera es que la toma excesiva de trago se cruzaban las opiniones.

⁶⁸ Intende durante la festività di Santa Rosa Raymi.

⁶⁹ *Durante las fiestas de carnavales, los hombres luchaban entre sí, tratando de tirarse al suelo (una costumbre que se ha mantenido hoy en día, pero en forma de juego). Esto sirvió para demostrar quién era más fuerte, o sea, quién había tomado más purgas. Y luego, durante Santa Rosa, las peleas eran peligrosas: mortales, a veces. Los hombres de diferentes clanes lanzaban piedras y trataban de golpearse, incluso con lanzas. No he visto todo esto, pero mi padre siempre me lo contaba.*

⁷⁰ Cognome indigeno ancora rappresentato nel *Wayku*.

⁷¹ Trascrizione dell'incontro sulla storia *kichwa*. Vedi appendice.

⁷² Tale attività, seppure oggi venga proibita a causa dalla presenza delle aree di conservazione regionale, riveste ancora un ruolo importante presso le comunità native. Ciò è testimoniato dall'importanza che ancora oggi possiede il ruolo del cacciatore, figura onnipresente nelle rappresentazioni rituali o nelle danze che gli indigeni mettono in scena durante le festività. Questi temi saranno approfonditi nei prossimi capitoli.

l'antropologo Luís Calderón Pacheco, questo progressivo allontanamento da Lamas e la conseguente dispersione all'interno del territorio regionale, avrebbe generato una concezione identitaria piuttosto debole. Il gruppo *kichwa* tenderebbe a definire la propria identità in termini locali e frammentari, piuttosto che unitari: «non si sentirà un nativo dire “sono kechua-lamista”. (...) La gente si identificherà maggiormente con la propria comunità (Sono di *Turi*, sono di *Winchu*, ecc.) o nel suo gruppo familiare (Sangama, Tapullima, Salas, Amasifuén ecc.)» (Calderón Pacheco 2003: 35). Ciò aiuterebbe a comprendere anche il motivo delle tante ambiguità e frammentazioni che caratterizzano la gestione del potere politico indigeno⁷³. È chiaro, come ammettono diversi esponenti nativi, che questa tendenza a non riconoscersi come indigeno debba essere messa in relazione con il processo di marginalizzazione e discriminazione che la popolazione autoctona ha vissuto nel corso dei secoli⁷⁴. Tale processo, come si potrà osservare nelle pagine successive, emerge purtroppo anche attraverso il lento ma costante abbandono della lingua *kichwa* da parte della popolazione locale. Gran parte della minoranza nativa, assimilando il discorso dei *mestizos*, associa l'utilizzo dell'idioma materno a una condizione di arretratezza, e cerca pertanto di sostituirla con il castigliano. Ciò avviene a causa della diffusa equazione che vede la lingua nazionale come indice di uno stato di civilizzazione, condizione a cui oggi molti popoli originari anelano per essere riconosciuti come indigeni che, in prima istanza, appartengono allo Stato-nazione.

Negli ultimi anni si sta assistendo, tuttavia, a un interessante processo di riqualificazione identitaria e linguistica. È precisamente all'interno di questo nuovo orizzonte che devono essere inquadrati gli studi dei genetisti. Analizzare la collaborazione dei *kichwa* con le equipe di scienziati che giunsero a Lamas, sarà importante per poter osservare, da una nuova prospettiva, le strategie messe in atto per superare i conflitti territoriali.

In questo paragrafo si è cercato di ripercorrere, seppure in modo sommario, alcune tappe fondamentali della storia della formazione del popolo *kichwa* di San Martín. Molti degli elementi presentati risulteranno di vitale importanza per l'analisi e la comprensione di alcune delle strategie politico-culturali messe in atto dalle ONG che lavorano con la

⁷³ Si calcola che, dal 1993, esistano sul territorio sei federazioni indigene che si battono per i diritti territoriali del popolo *kichwa*. Spesso esse si trovano in aperto conflitto le une con le altre, generando un'immobilità politica esasperante.

⁷⁴ Si veda capitolo 3.

suddetta popolazione indigena: è precisamente attraverso la presa in considerazione di alcuni dati di origine storica, che è possibile interpretare l'inusuale sodalizio istituito tra le politiche dell'identità e le conclusioni offerte dai genetisti.

Come puntualizzato nei paragrafi precedenti, per comprendere pienamente il processo di inclusione delle indagini biomolecolari nell'orizzonte conoscitivo indigeno, non è sufficiente concentrarsi soltanto sull'analisi degli usi sociali e politici delle indagini dei genetisti. In un contesto etnografico in cui le intenzioni, le parole e la memoria (cioè tutti quegli elementi che consideriamo "astratti") appartengono allo stesso ordine materiale del cibo, del sangue o della saliva (che noi consideriamo "concreti") (Gow 1991), si aprono una serie di nuove questioni intorno alla relazione che la scienza moderna intrattiene con il concetto di verità e intorno al modo in cui quest'ultima venga, a sua volta, interpretata dal mondo indigeno. Tuttavia in questa zona dell'Alta Amazzonia peruviana (è importante non trascurarlo) gli attori sociali che maneggiano il dato scientifico non sono soltanto i nativi del *Wayku* o delle comunità limitrofe: esistono molteplici organizzazioni locali, ONG, e associazioni indigene che vedono nelle recenti scoperte dei genetisti un'occasione per poter rafforzare le loro posizioni intorno alla politica delle identità. Da questo punto di vista il caso etnografico in questione non presenta particolari difformità rispetto allo stato dell'arte analizzato⁷⁵. Le narrazioni prodotte dai cronisti e dagli storici tra il XVIII e il XIX secolo contribuirono, loro malgrado, alla generazione dell'idea secondo la quale il *Wayku* possa essere considerato una sorta di museo a cielo aperto, da poter visitare per conoscere le mitiche origini *chanka* della *Ciudad de los tres pisos*. Allo stesso modo, oggi, il discorso scientifico può essere considerato capace di legittimare, da un punto di vista ideologico, le posizioni di coloro i quali, per diverse ragioni che verranno analizzate in seguito, ritengono sia di vitale importanza dimostrare che nella storia dei *kichwa* non figurò nessun movimento migratorio che, dalle Ande, li abbia condotti a Lamas.

Prima di continuare con l'analisi etnografica dedicata agli usi locali della genetica, sembra doveroso offrire un resoconto degli studi riguardanti l'osservazione delle nuove tecnologie biomolecolari. Nel prossimo capitolo, pertanto, ci si propone di individuare come la ricerca, contenuta in queste pagine, possa localizzarsi a livello dello stato dell'arte. Esiste una grande varietà di indagini che si dedicano a tale tematica. Ognuna di

⁷⁵ Per lo stato dell'arte intorno agli usi sociali della genetica, si vedano i paragrafi 2.1 e 2.2.

esse, pur facendo riferimento ad aspetti differenti delle relazioni che possono intercorrere tra società e genetica, parte da un presupposto centrale: quello di considerare il DNA come un oggetto etnografico qualsiasi, e di analizzarlo esattamente come si farebbe con una pratica, una conoscenza o una rappresentazione sociale.

Capitolo 2

Genetisti, indigeni e stregoni

2.1 Parentela, etnicità e genetica ai tempi dell'antropologia

Nelle battute finali di un articolo comparso su La Repubblica nel 1989 Lévi-Strauss (2015a :29-42) cerca di confutare coloro i quali ritengono che l'etnografia sia destinata a scomparire a causa delle spinte uniformanti della globalizzazione. Secondo i sostenitori di tale ipotesi, in un mondo standardizzato e omogeneo non ci sarebbe più spazio per le strutture tradizionali di cui si occupano gli antropologi. Le differenze, e conseguentemente coloro i quali con esse lavorano, rischierebbero di essere messi al bando. Lo stesso studioso, nelle celeberrime pagine dedicate alla desolazione del viaggiatore moderno, non può fare a meno di constatare quanto la monocultura nascente si predisponga a generare una civiltà di massa, «come la barbabietola» (Lévi-Strauss 2011: 31).

Come ben evidenziato da Jean-Loupe Amselle (2001), l'idea secondo cui il processo di globalizzazione porterebbe ad un'omogeneizzazione economica e culturale del pianeta non è affatto la più diffusa. Ad essa, sviluppata principalmente dagli studiosi americani, si aggiungono diverse altre opzioni. James Clifford (1992), per esempio, ritiene che il fenomeno sul quale gli antropologi debbano porre la propria attenzione sia la crescente mobilità dei popoli, capace di generare una società dai contorni diasporici. Alcuni autori sottolineano come il costante avvicinamento delle culture sarebbe in grado di rivitalizzare pratiche e discorsi locali e, in casi più estremi, di incoraggiare il fiorire di guerre di natura identitaria o religiosa. In effetti, per quanto concerne gli studi etnografici intorno all'uso delle indagini genetiche, sono diversi gli antropologi che evidenziano tale aspetto. Nel presente paragrafo si potrà osservare, ad esempio, come spesso le interazioni tra il linguaggio (apparentemente oggettivo e universale) della scienza e il senso comune siano in grado di riportare alla luce quella retorica della separazione, che per diversi anni aveva caratterizzato la cosiddetta "alterità culturale" studiata dall'etnografia tradizionale.

Tuttavia è bene ricordare che, come affermato dallo stesso Amselle, interpretare la globalizzazione semplicemente come motivo di scontro o diluizione delle diverse culture potrebbe risultare semplicistico. Secondo l'autore è fondamentale mettere da parte il

postulato secondo cui esistano entità culturali dai confini ben definiti: la creolizzazione delle società e delle civiltà è sempre stata una costante della storia dell'umanità la quale, lungi dall'essere costituita da quegli atomi che definiamo "culture", è invece composta da raggruppamenti umani fluidi. Piuttosto che considerare la globalizzazione come un fenomeno inedito, capace di sottrarre agli etnografi il proprio oggetto di ricerca tradizionale, gli antropologi devono, secondo Amselle, mettere in atto un processo di storicizzazione delle cosiddette "culture e società tradizionali". In questo modo si potrà assumere la consapevolezza del fatto che la cosiddetta globalizzazione sia semplicemente «un altro nome dell'universalità» (Amselle 2018: 341), da sempre oggetto di ricerca dell'antropologia culturale.

Tale consapevolezza sembra appartenere anche a Lévi-Strauss, secondo il quale è proprio all'interno delle pieghe generate dalla globalizzazione che l'etnografo, con il suo particolare sguardo, può essere in grado di offrire interpretazioni a problemi che, con le spinte uniformanti generate dalla modernità, «non spariscono [affatto], ma si spostano» (Lévi-Strauss 2015a: 41).

Gli studiosi che, recentemente, stanno dedicando le proprie indagini etnografiche e riflessioni teoriche alle conseguenze antropologiche dello sviluppo delle nuove tecnologie, paiono aver compreso il suggerimento di Claude Lévi-Strauss: la procreazione assistita (citata dallo stesso autore), i test di paternità, le genealogie genetiche, lo sviluppo di banche dati e la riformulazione dei nazionalismi contemporanei in termini di legami biomolecolari, sono tutti esempi di come la «biologizzazione delle appartenenze» (Trupiano 2013: 305) inizi ad occupare ampio spazio nei dibattiti antropologici.

Nel primo capitolo dell'elaborato si è fatto riferimento al concetto di "comunità genetica immaginata", introdotto dal Robert Simpson (2000). Egli fu uno dei primi etnografi ad attirare l'attenzione dei colleghi sull'importanza di tali tematiche: mettendo in luce come, all'alba del XXI secolo, la costruzione dell'etnicità incominciasse ad utilizzare il linguaggio biomolecolare, invitò gli etnografi a osservare questi nuovi oggetti, capaci di plasmare biologicamente i confini di una comunità (Simpson 2000: 6). In un momento storico in cui si assiste, sempre più spesso, alla «fusione del tema etnico con quello dell'impresa economica» (Fabietti 2013: 161) non è difficile osservare

situazioni entro le quali i nuovi prodotti della globalizzazione vengano utilizzati per giustificare politiche di inclusione e di esclusione sociale.

È precisamente all'interno di questa cornice che gli etnografi, recentemente, hanno iniziato a scorgere nei prodotti della bioscienza e delle tecnologie moderne nuovi e interessanti oggetti di studio. Come anticipato, porre l'accento sugli usi sociali e politici della genetica significa, innanzi tutto, operare un discorso intorno all'acido desossiribonucleico, inteso non come elemento naturalmente predeterminato, ma come strumento utile a plasmare le rappresentazioni della collettività.

Da un lato si tratta, dunque, di individuare l'interpretazione locale o indigena della genetica, dall'altro di osservare il discorso antropologico su di essa. Nel primo caso, come sottolineato diverse volte, si può assistere a un processo di naturalizzazione dei legami familiari e sociali attraverso l'uso di una narrazione genetica che, posta nelle mani di alcuni individui, sarebbe in grado di dare forma al mondo simbolico dell'essere umano. Nel secondo caso, il discorso antropologico sul DNA cerca di proporre una "denaturalizzazione" dello stesso. Tenta, cioè, di dimostrare che quest'ultimo (esattamente come qualsiasi oggetto etnografico) possa essere sottoposto all'azione di plasmazione dell'essere umano.

Proprio in virtù di tale operazione, l'etnografia contemporanea (in particolar modo quella italiana) ha provato a sottolineare le analogie esistenti tra il discorso genetico e quello genealogico (Solinas 2003; 2007; 2010; 2013; 2015; Trupiano 2013). Nelle pagine dedicate all'incontro tra i genetisti e gli indigeni del *Wayku*, si farà riferimento⁷⁶ al parallelismo individuabile tra la trasmissione patrilineare del cognome e quella del cromosoma Y⁷⁷ o al fatto che, secondo chi si occupa di genealogia genetica, il DNA mitocondriale rappresenti il nostro «stemma di famiglia di linea materna»⁷⁸.

Esiste però un'altra simmetria. Gli studiosi della parentela cercano da tempo di mostrare che, pur partendo da «uno stesso "alfabeto" simbolico universale, ancorato a [una] natura biologica comune, ogni società [è in grado di] elaborare "frasi" culturali che le sono proprie» (Héritier 2010: 23), intorno a ciò che concerne i legami familiari. Allo

⁷⁶ Cfr. par. 2.3.

⁷⁷ «Come il cognome, che appunto passa da padre a figlio, a nipote e pronipote maschi, questa parte del DNA umano si presta più di ogni altra a identificare dei lignaggi, su lunghe durate, su catene di decine di generazioni» (Solinas 2007).

⁷⁸ Espressione individuata su un sito dedicato al *DNA ancestry test*: <<https://www.igenea.com/it/genealogia-del-dna>> (consultato il 20 dicembre 2016).

stesso modo, gli antropologi che si occupano di usi sociali del DNA, non negano il fatto che ogni narrazione genetica sia ancorata a certi dati di natura biologica. Tuttavia è il lavoro di rielaborazione locale di questo “alfabeto nucleotidico”⁷⁹ a suscitare l’interesse etnografico. La parentela, per ogni studioso di antropologia, deve essere considerata innanzi tutto un fenomeno simbolico: il sangue o lo sperma non possono essere visti come dei meri prodotti fisiologici legati alla riproduzione umana. Essi sono, in prima istanza, dei costrutti capaci (in virtù di un valore attribuito loro dalla medesima comunità) di generare una continuità tra il passato, il presente e il futuro di un raggruppamento umano e, pertanto, di contribuire alla percezione di un’identità collettiva tra coloro i quali condividono uno stesso sostrato biologico. È esattamente in questo modo che il DNA deve essere interpretato dagli etnografi (Solinas 2010): come ogni qualità sociale significativa, esso può essere utilizzato e speso a livello pubblico, specialmente nelle arene politiche. Ciò dipende dal fatto che (anche in questo caso) il sangue, lo sperma, la saliva e quel lungo filamento di DNA che essi contengono, non rappresentano dei semplici elementi corporei: si tratta prima di tutto di costrutti sociali che, proprio in virtù della natura simbolica che li contraddistingue, contribuiscono alla naturalizzazione, alla plasmazione o alla distruzione dei confini familiari e sociali.

2.2 Costruzione “genetica”⁸⁰: alcuni casi etnografici

Analizzando la letteratura antropologica, concernente la relazione intrattenuta tra genetica e costruzione dell’eticità, si possono individuare tre diversi filoni di ricerca. Un primo ambito di indagine riguarda le conseguenze sociali prodotte dalla creazione di banche dati, in cui vengono raggruppate le informazioni biomolecolari di diversi individui. Un secondo interesse concerne il vasto utilizzo, da parte degli attori sociali delle cosiddette agenzie di *DNA ancestry test*. Infine, negli ultimi anni, gli antropologi culturali hanno mostrato particolare attenzione nei confronti della restituzione, a livello locale, degli studi di genetica delle popolazioni.

Per quanto riguarda il primo filone menzionato, è necessario fare riferimento, ancora una volta, alle riflessioni di Robert Simpson. Quest’ultimo, in un articolo

⁷⁹ I nucleotidi sono i «costituenti elementari» (Cavalli-Sforza 1996: 313) del DNA. Per una definizione completa, si rimanda ai paragrafi successivi.

⁸⁰ Espressione individuata in Fabietti 2013 e Solinas 2015.

pubblicato all'inizio degli anni duemila sulla rivista *Anthropology Today*, prese in esame il caso del Progetto Genoma dell'Islanda. Questo studio appare particolarmente interessante per la presente disamina: secondo l'autore la costruzione di una base di dati medica, a livello nazionale, incoraggiò la popolazione locale a considerarsi nei termini di un grande albero genealogico-genetico. Diversi abitanti dell'Islanda avevano manifestato, molti anni prima della costruzione di questo “magazzino”, una certa propensione alla costruzione di alberi genealogici, utili a individuare i confini della propria appartenenza etnico-sociale. Attraverso i campionamenti conservati nel *database* nazionale, tale propensione divenne tanto marcata da generare delle vere e proprie «comunità genetiche immaginate» (Simpson 2000).

Il caso individuato da Simpson non è isolato. La demarcazione di “forti confini etnici” non può essere considerata, infatti, l'unica conseguenza possibile della generazione delle banche dati: gli individui che condividono delle caratteristiche su base biologica, lo ha intuito Paul Rabinow molti anni prima di Simpson, possono dare origine a nuove interpretazioni della collettività. Si tratta delle cosiddette «biosocialità» (Rabinow 1996), ovvero comunità composte da una moltitudine di persone che condividono delle caratteristiche biologiche. Si pensi ad esempio a coloro i quali, essendo accomunati dalla predisposizione ad una certa malattia genetica, organizzano forme di mutua assistenza, oppure si considerino i «familiari di bambini malati [che si associano per fare] pressione sulle istituzioni [e] per richiedere un maggiore finanziamento per la ricerca sulle patologie genetiche rare» (Trupiano 2013).

Un caso recente, che sarebbe curioso approfondire da un punto di vista etnografico, può essere rappresentato dall'interesse, mostrato dall'istituto di memoria basca *Gogora*⁸¹, per le ricerche condotte dal centro di genetica biomolecolare dell'*Universidad del País Vasco*. Le due istituzioni stanno costruendo una banca dati pubblica in cui raccogliere le informazioni genetiche dei cadaveri riesumati, in *Euskal Herria*⁸², dalle fosse comuni risalenti al periodo della Guerra Civile spagnola. In questo modo, raccogliendo anche il

⁸¹ *Instituto de la memoria, la convivencia y los derechos humanos*. Ha l'obiettivo di trasmettere e conservare la memoria del Paese Basco, in particolare quella legata ad eventi traumatici che contribuirono a preservare il senso di collettività del popolo basco. Per maggiori informazioni si rimanda al sito del progetto: <<http://www.gogora.euskadi.eus/gogora-presentacion/aa82-cogogora/es/>> (Ultima consultazione: 15/09/2019).

⁸² Nome in basco della nazione che si vorrebbe costruire a cavallo tra lo stato spagnolo e quello francese. Letteralmente significa “Terra di coloro i quali parlano *euskera*”.

materiale genetico di coloro i quali pensano di aver perso un parente durante il conflitto del triennio 1936-1939, sperano di poter dare un volto agli innumerevoli *desaparecidos* baschi. Si ritiene che, in un contesto politico e sociale in cui le indagini genetiche hanno contribuito alla plasmazione della memoria collettiva e alla generazione di confini etnici (Volpi 2018), la formazione di una *database* pubblico, contenente tali dati, potrebbe dare origine a nuove narrazioni del passato e del presente di tale comunità. Specialmente se si tiene in considerazione che la Guerra Civile spagnola produsse una cesura tanto profonda nell'immaginario collettivo di questo popolo, che fu in grado di originare una retorica identitaria⁸³ sulla quale si costituì anche il movimento nazionalista *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA)⁸⁴. I familiari degli individui ritrovati nelle fosse comuni potrebbero generare delle comunità biosociali (Rabinow 1996) in cui la genealogia, il dato genetico, la storia collettiva e le rappresentazioni politiche si intrecciano per dare vita a nuove interpretazioni del proprio passato individuale e familiare: esso potrebbe essere riscritto all'interno di una collettività i cui confini sarebbero decretati dai dati biologici ricavati dai resti dei parenti scomparsi.

Il secondo oggetto etnografico, individuato dagli antropologi culturali che si concentrano sugli usi sociali della genetica, è rappresentato dalle agenzie di *DNA ancestry test*. In Italia è stato Pier Giorgio Solinas a sviluppare una riflessione teorica intorno a questi nuovi strumenti. Si tratta di imprese che si occupano della vendita di test genetici che, attraverso l'analisi dei marcatori uniparentali (cromosoma Y e DNA mitocondriale)⁸⁵ si propongono di individuare la storia familiare degli individui che si affidano loro. Attraverso questo tipo di indagini, gli acquirenti possono anche sperare di ricostruire i movimenti dei propri antenati più lontani, scoprendo i rami di appartenenza del proprio albero genetico.

Attraverso l'analisi di questi nuovi prodotti venduti in rete, è possibile osservare ulteriori dinamiche che promuovono la collaborazione tra genealogia e genetica. I

⁸³ Retorica non più legata a una presunta superiorità razziale del popolo *euskaldun* (come quella che muoveva il nazionalismo di fine Ottocento), ma basata sull'immagine dei baschi come vittime dei soprusi dello Stato spagnolo e della violenza del regime franchista.

⁸⁴ Il bombardamento, da parte dell'aviazione tedesca e italiana, della città di Guernica ebbe un ruolo centrale per la costruzione di questa nuova retorica. Per uno studio più approfondito della relazione tra nazionalismo basco e la Guerra Civile spagnola si veda Traversari 2010; Botti 2003; Totoricagüena 2005; Watson 2003.

⁸⁵ Per una definizione di marcatore uniparentale si rimanda al paragrafo 2.3. Attualmente, come fattomi notare dal prof. Giovanni Destro Bisol (che ringrazio molto per la puntualizzazione), il mercato dei test genetici per l'ascendenza non si basa più su indagini uniparentali. Si indaga sempre più spesso «il DNA nucleare (*genome wide* o addirittura *whole genome sequencing*)» (Destro Bisol, comunicazione personale).

progressi nel mondo della biologia e, in particolare, nel campo della genetica molecolare (con la scoperta della struttura secondaria del DNA) hanno infatti rivoluzionato diversi ambiti della conoscenza. Gli studi genealogici sono stati investiti da questi cambiamenti, tanto da decretare la nascita di una disciplina che oggi è conosciuta con il nome di «genealogia molecolare» (Solinas 2003 :72). Essa ha prodotto degli effetti interessanti sulla concezione di «identità parentale» (Solinas 2013 :12), il cui riconoscimento, lungi dal fare uso di semplici categorie genealogiche tradizionali, potrà essere supportato dagli strumenti tecnici di cui si servono i laboratori dei genetisti. L'incontro tra la scienza e il senso comune apre un nuovo scenario per gli etnografi: in un orizzonte entro il quale i sistemi di parentela mutano, diventano sempre più complessi e difficilmente conservano le peculiarità che li avevano resi attraenti agli occhi degli antropologi culturali (Solinas 2015: 10), gli attori sociali continuano a manifestare un grande interesse nei confronti del proprio radicamento familiare e della propria ascendenza, ricercata talvolta facendo ricorso all'analisi di *network* filogenetici.

In questo caso è evidente che possa generarsi un nesso tra la riscoperta del proprio passato, il fenomeno etnico e la globalizzazione dei servizi di consulenza genetica. Come emerge dall'analisi dei dati etnografici presentati dallo stato dell'arte, le agenzie di *DNA ancestry test* possono contribuire alla produzione di un doppio movimento: da un lato i nuovi interessi nei confronti delle proprie appartenenze genetiche favoriscono il mercato dell'eticizzazione (Fabietti 2013), dall'altro è questo stesso mercato (e ancora di più il linguaggio pubblicitario da esso utilizzato) che incoraggia il pubblico dei non esperti a pensare in termini di etnicità (Solinas 2015: 90).

Un terzo ambito di ricerca, all'interno del quale è possibile collocare la prima parte dell'indagine contenuta in queste pagine, è rappresentato dalla produzione scientifica dei genetisti delle popolazioni. Nel primo capitolo si è sottolineato che gli articoli e le ricerche pubblicate dai biologi molecolari possono venire impiegati, dalle popolazioni locali, per dar voce alle proprie rivendicazioni politiche e identitarie. Nel 2014 la rivista *Cultural Anthropology* pubblicò, ad esempio, un articolo di Noah Tamarkin, ricercatore presso il dipartimento di Studi Comparati dell'Ohio State University. In quelle pagine si analizzava la modalità attraverso la quale il raggruppamento *bantu* dei *lemba* (stanziate in Sudafrica) avesse scoperto i suoi legami con la diaspora ebraica. Un'équipe di genetisti guidati dal dottor Tudor Parfitt, nel 1997, comparò il cromosoma Y individuato in centotrentasei

uomini *lemba* con quello estratto da alcuni campioni provenienti da individui ebrei e mappato in precedenza. Attraverso questa indagine lo studioso suggerì un possibile legame storico tra gli ebrei stabiliti nella località dello Yemen e questo popolo nativo, le cui origini vennero fatte risalire proprio a quei territori. Secondo alcuni attori sociali, contattati da Noah Tamarkin, le indagini genetiche condotte da Parfitt avrebbero confermato un'ascendenza ebraica che sarebbe già stata suggerita nei racconti tradizionali. Altri, al contrario, ritenevano che le indagini genomiche permettessero di individuare una nuova modalità di auto-rappresentazione: quella dei *lemba* come tribù perduta di Israele.

Lasciando da parte la questione intorno al ruolo attribuito agli studi genetici per la definizione identitaria dei *lemba*, Tamarkin ritiene di dover porre la propria attenzione etnografica sulle modalità attraverso cui, questi dati di origine scientifica, siano capaci di dare luogo nuovi modi di immaginare e agire la diaspora. A partire dalle sue osservazioni, l'antropologo coniò il termine "diaspora genetica" per teorizzare come, attraverso il DNA, si possano creare nuovi siti di appartenenza politica. La letteratura antropologica sulla diaspora suggerisce che il potere di questa categoria risieda, principalmente, nella sua articolazione di comunanza culturale, etnica e religiosa. Il ricordo delle tradizioni, il grande legame percepito con la madre patria, così come l'interesse per le origini familiari, rimangono vividi nei membri di gran parte delle comunità diasporiche. Il riferimento a una comunanza etnica o culturale permetterebbe, ai componenti di questi raggruppamenti di "accorciare le distanze" con la propria patria di origine. Tuttavia, nota Tamarkin, tra i *lemba* e gli ebrei questi legami risultavano essere estremamente labili, se non addirittura assenti. Fu precisamente in questo contesto che gli studi genomici assunsero una forte valenza simbolica (Tamarkin 2014).

Due anni prima Michael Kent e Ricardo Ventura Santos, poterono dimostrare che la popolazione *gauchos*, della regione del *Río grande do Sul* (Sud del Brasile), si servì di un'indagine genetica per vedere riconosciuti, di fronte allo stato brasiliano, i propri diritti territoriali⁸⁶ (Kent & Santos 2012). Kent, inoltre, continuò le sue ricerche in Perù, dove mise in luce come il raggruppamento indigeno *uros*, che vive sulle isole galleggianti del lago Titicaca, avesse utilizzato un recente studio di genetica delle popolazioni per

⁸⁶ Questo studio venne condotto dall'UFRGS (Università Federale del Río Grande do Sul). Stabilendo una continuità biologica tra la popolazione attuale e gli antichi Charruas (un'etnia indigena che viveva nella regione), la popolazione locale cercò di far valere i propri diritti di proprietà di presunti territori ancestrali.

supportare la propria lotta per il riconoscimento ufficiale, da parte dello stato, di un'Area Comunale Protetta. Volendo esplorare le relazioni esistenti tra la ricerca genomica e la formazione dell'identità etnica, Michael Kent analizzò la collaborazione tra gli *uros* e i ricercatori del *The Genographic Project*⁸⁷.

Appare interessante approfondire questo caso etnografico. La costituzione e l'ufficializzazione della Riserva Nazionale del Lago Tititcaca, risalente al 1978 generò una serie di problemi alla popolazione nativa locale. Gli *uros* dovettero, per esempio, scontrarsi con il tentativo statale di appropriazione del controllo del flusso turistico sulle isole galleggianti, attraverso l'istituzione di questo parco protetto nazionale. Vedendo colpita la principale fonte di reddito delle autorità indigene locali (che si sostentavano anche grazie alla vendita dei biglietti), i nativi decisero di creare, sullo stesso territorio, un'Area Comunale Protetta da loro direttamente gestita. Il tentativo di farla riconoscere ufficialmente dallo stato venne ostacolato, però, da alcune popolazioni limitrofe di lingua *quechua* e *aymara*. Esse, avvertendo nell'istituzione della Riserva Comunale una minaccia per le proprie peculiari rivendicazioni territoriali, si batterono per il mantenimento della Riserva Nazionale a scapito, ovviamente, dell'Area Comunale. Nel frattempo, gli *uros* si resero conto che, per vedersi riconosciuto il diritto di gestire il territorio circostante, sarebbe stato sufficiente dimostrare di essere inequivocabilmente indigeni: ciò avrebbe permesso loro di distinguersi dalle altre comunità, dimostrando l'antichità del proprio lignaggio e ribadendo, pertanto, il diritto di accedere a un territorio "ancestrale"⁸⁸. Fu precisamente in questa situazione che le indagini di alcuni genetisti entrarono a far parte del discorso politico indigeno. Gli scienziati del *The Genographic Project* individuarono una correlazione tra il patrimonio genetico degli attuali *uros*, e quello isolato da alcuni resti risalenti agli antichi *urus*, un raggruppamento pre-incaico che abitava in quelle zone (Kent 2013). La narrazione prodotta dai genetisti entrò a far parte delle arene politiche, nutrendo il concetto di "antichità della comunità *uros*".

Il caso trattato da Kent risulta particolarmente interessante per la presente indagine etnografica. Come si avrà modo di osservare nel capitolo 3, oggi i *kichwa* di San Martín stanno affrontando innumerevoli conflitti territoriali a causa dell'istituzione di un Parco

⁸⁷ Si tratta di un programma sviluppato dal *National Geographic* che, utilizzando tecniche avanzate per l'analisi del DNA, si propone di studiare la storia delle migrazioni dell'essere umano. I campioni biologici analizzati per tale progetto sono più di mezzo milione, provenienti da centoquaranta paesi in tutto il mondo.

⁸⁸ Sulla centralità del concetto di *ancestry*, si veda capitolo 3.

Naturale: l'Area di Conservazione Regionale della *Cordillera Escalera*. Nel caso affrontato in questa dissertazione, le articolazioni locali delle indagini dei genetisti giocano un ruolo fondamentale, andando a supportare un certo utilizzo del concetto di *ancestralidad kichwa*. Inoltre, anche tra i nativi di San Martín gli studi di genetica delle popolazioni vennero condotti con la collaborazione del *The Genographic Project*.

Sulla scia di questi recenti lavori etnografici ci si propone di osservare le specifiche modalità locali attraverso le quali la popolazione *kichwa* dell'Alta Amazzonia peruviana accolse i genetisti che giunsero a San Martín tra il 2012 e il 2017. Gli studi di genetica delle popolazioni ebbero un impatto politico non indifferente sul quale, ancora oggi, si stanno giocando i rapporti che vedono gli indigeni della regione interagire con gli enti regionali e statali, che regolano il loro accesso alle risorse territoriali. Nella prima parte della presente indagine etnografica si proverà pertanto a mettere in luce come, attraverso le ricerche condotte dai genetisti delle popolazioni, ONG, avvocati e antropologi che lavorano con i *kichwa* di San Martín, cerchino di nutrire le strategie di auto-etnicizzazione che da tempo vengono promosse nella regione. Il ricorso a una presunta "identità amazzonica" condivisa dai *kichwa*, permette loro di dialogare con il Governo Regionale e di levare la propria voce in difesa dei diritti territoriali. Inoltre si proverà a sostenere come il recente dibattito intorno alle ascendenze genetiche *kichwa* abbia dominato le controversie intorno all'adozione dell'idioma locale nelle scuole bilingui. Si ritiene tuttavia, come anticipato nel primo paragrafo, che concentrarsi semplicemente sugli usi sociali e politici delle indagini genomiche possa risultare riduttivo: la seconda parte del presente elaborato si propone di osservare come, nel contesto amazzonico, le articolazioni locali delle narrazioni genetiche possano assumere dei significati inediti rispetto a quelli individuati dall'etnografia contemporanea.

2.3 Il sangue, la saliva e i racconti

Nel 2012 avvenne, nel *barrio Wayku*, un incontro piuttosto inusuale: un'equipe di scienziati, facenti capo al *Centro de Genética y Biología Molecular* (CGBM) dell'Università di San Martín de Porres⁸⁹ (Lima), si mise in contatto con Manuel

⁸⁹ L'indagine genetica venne condotta dal CGBM in collaborazione con l'Università Minas Gerais (Brasile), con l'Università delle Americhe di Quito e l'Università Nazionale Mayor de San Andrés (Bolivia). Lo studio è stato però proposto dal *The Genographic Project*, un programma sviluppato a partire

Amasifuén⁹⁰, autorità indigena del luogo e presidente della federazione nativa FEPIKRESAM⁹¹. Lo scopo di tale incontro fu quello di definire le tempistiche e le modalità di un'indagine genetica che avrebbe coinvolto diversi *clan* familiari e comunità di questa zona della Selva Alta peruviana. Come presidente della federazione indigena dei popoli *kichwa* della regione di San Martín, a Manuel venne chiesto il permesso di poter raccogliere dei campioni di sangue dagli esponenti più anziani dei sei *clan* familiari presenti sul territorio del *Wayku*, nonché di intercedere con le autorità locali (*Apu*) delle Comunità Native⁹² limitrofe, affinché concedessero la loro autorizzazione per raccogliere i dati biologici.

Prima di procedere con la definizione degli obiettivi delle indagini dei genetisti, sembra opportuno aprire una breve parentesi intorno all'organizzazione politica delle Comunità Native ubicate sul territorio. Senza la pretesa di poter offrire un resoconto completo di questa fitta e complessa rete istituzionale, si ritiene di dover accennare al funzionamento degli organi direttivi delle Comunità indigene. Questi ultimi, infatti possono accettare, indirizzare o rifiutare le attività di tutti quei ricercatori (antropologi culturali, genetisti, etnobotanici...) che sempre più spesso si recano a San Martín.

Chiunque voglia svolgere una ricerca di campo presso una comunità indigena *kichwa*, deve ottenere il permesso da parte del suo *Apu* il quale, dopo aver posto la questione alla giunta direttiva, sarà in grado di organizzare il soggiorno del ricercatore: si deciderà per esempio dove egli potrà alloggiare, quali saranno le attività che potrà svolgere durante la sua permanenza sul campo, quale famiglia dovrà occuparsi di offrirgli da mangiare e, eventualmente, quale contributo il ricercatore potrà apportare alla stessa comunità⁹³. Le funzioni dell'*Apu* in una *Comunidad Nativa*, sono molteplici: come

dal 2005 dal *National Geographic* che, utilizzando tecniche avanzate per l'analisi del DNA, si propone di studiare la storia delle migrazioni dell'essere umano.

⁹⁰ I nomi riportati in questo capitolo sono frutto di fantasia.

⁹¹ Federazione dei Popoli Indigeni Kichwa della Regione di San Martín. *Cfr.* nota 70.

⁹² Le Comunità Native riconosciute dallo stato peruviano sono unità socio-economiche che individuano la loro origine «nei raggruppamenti tribali della Selva [...] e sono costituite da insiemi familiari vincolati dai seguenti elementi principali: lingua o dialetto, caratteri culturali e sociali, detenzione e usufrutto comune e permanente di uno stesso territorio» (Art. 8, Decreto Legge 22175). Si rimanda al paragrafo 2.1 per una più completa e articolata trattazione di questi argomenti.

⁹³ Al tempo della colonizzazione, i leader indigeni dell'Amazzonia erano noti con i termini *Cacique* o *Curaca*, introdotti dai missionari tra il XVI e il XVII secolo. La parola "*Apu*" pare al contrario essere molto più antica e legata all'universo andino (Rostworowski 2014). Nella tesi di dottorato dell'antropologa Scazzocchio (1979), stabilitasi presso il distretto indigeno di Lamas intorno agli anni Settanta del Novecento, non compare questo termine. È difficile pertanto ricostruire con certezza le modalità attraverso le quali quest'espressione si diffuse nell'area amazzonica. Tuttavia è possibile ipotizzare che, a causa

autorità locale, si assume la responsabilità di convocare i membri di una Comunità in assemblee pubbliche, di organizzare lavori collettivi e di svolgere il ruolo di intermediario politico di fronte a istanze o richieste che coinvolgono direttamente la popolazione⁹⁴. Con un sistema che imita quello delle vicine *alcaldías* (Comuni) dei *mestizos*, presso i *kichwa* l'*Apu* è appoggiato da una giunta direttiva composta da quattro membri: un vice-*Apu*, un segretario, un tesoriere e un *vocál*⁹⁵. A sua volta ogni *Apu* deve rispondere all'autorità facente capo all'organizzazione indigena, a cui la sua comunità è affiliata. Nella regione di San Martín esistono oggi sei diverse federazioni indigene *kichwa*: CEPKA, FEPIKBHSAM, FEPIKECHA, FEKIHD, FECONAKED e, appunto, FEPIKRESAM⁹⁶.

Ogni ricercatore o ogni équipe di lavoro quindi, prima di intraprendere uno studio che coinvolga direttamente i raggruppamenti locali, deve ottenere un permesso scritto da parte di una o più federazioni indigene. Questo consentirà successivamente di accedere alle Comunità Native tramite il benessere dell'autorità dell'*Apu*.

Questa breve digressione intorno a tematiche di ordine burocratico risulta di estrema importanza: tanto gli *Apu*, quanto i dirigenti delle federazioni sono dotati del

dell'enorme importanza rivestita dall'idioma *quechua* presso queste regioni, tale vocabolo poté incontrare una progressiva diffusione nelle comunità indigene *kichwa*, *awajun*, *achuar* e *jibaro* per indicare i leader locali. Conversando con l'attuale presidente della federazione indigena FEPIKRESAM, durante il mio soggiorno sul campo, è emersa un'ulteriore interpretazione: molti leader indigeni oggi considerano l'espressione un acronimo, stante per "*Autoridad del Pueblo Unido*".

⁹⁴ Questi personaggi sono nominati direttamente dai membri della Comunità e si distinguono per il loro grande carisma. Durante il mio soggiorno ho conosciuto una sola Comunità Nativa riconosciuta formalmente, che non conta su tale figura: la Comunità di Julian Pampa, situata nel cuore della foresta, a due ore e mezzo di cammino dalla città di Tarapoto e composta all'incirca da 10 persone, tutte legate da vincoli di parentela. Luis Calderon Pacheco riporta in maniera dettagliata i compiti di un *Apu* presso le vicine comunità di *Awajun* dove, oltre a tale figura, emergono anche quelle del vice-*Apu*, del segretario e del tesoriere (Calderón Pacheco, 2013: 23).

⁹⁵ Termine che si potrebbe tradurre, seppure in maniera imprecisa, con la parola italiana "messo". La seguente intervista, condotta con l'attuale presidente di FEPIKRESAM, potrà chiarire alcune questioni legate al ruolo degli *Apu*. «*Un Apu es la autoridad maxima de la Comunidad Nativa. Si no hay Comunidad Nativa, no hay Apu. Es quien coordina, quien ordena, quien indica a los huespedes que tienen que hacer. Por ejemplo, para que tu vengas acá en Chirik Yaku, la primera cosa que debes hacer es conversar con el Apu. Y el te va a decir: hay que hacer esto, tienes que comer en tal casa o tal otra...y si tienes que hacer un trabajo, pues, él te dice cuando u como vas a hacerlo. Ellos tienen una junta directiva de cinco personas. Él asiste también a reuniones de las federaciones, de las provincias. Puede también tener un papél en tomar acuerdos. Y si el apu tiene dos o tres actividades, entonces el vice apu presencia a una, el secretario a otra...asi. Apu, vice-apu, tesoroero (que maneja plata), secretario (que es encargado de escribir actas) y un vocál, que es el que entrega documentos. Por ejemplo, hay una invitación: el vocál es el que te va a entregar esta invitacion. Entonces, el Apu en si es Autoridad del Pueblo Unido*» (12/08/2018).

⁹⁶Rispettivamente: Consejo Étnico de los Pueblos Kechwas de la Amazonia, Federación de Pueblos Indígenas Kechwas Bajo Huallaga San Martín, Federación de Pueblos Indígenas Kechwa Chazuta, Federación Kechwa Indígena Huallaga Dorado, Federación de Comunidades Nativas Kechwa Dorado e Federación de los Pueblos Indígenas de la Región de San Martín. Ognuna di esse oggi si trova a rispondere, a sua volta, a un'organizzazione (CODEPISAM) che raggruppa tutte le organizzazioni indigene dei tre popoli indigeni stanziati sul territorio di San Martín (Shawi, Awajun e Kichwa).

potere di mettere in comunicazione due mondi estremamente lontani (quello dei ricercatori e quello delle popolazioni indigene). Ciò li rende degli attori sociali molto interessanti per quanto concerne il lavoro di manipolazione e interpretazione del dato genetico.

Quando io ero dirigente di FEPIKRESAM, arrivò il professor Fujita per fare un lavoro con la popolazione. E attraverso di lui, venni contattato dalla sua squadra di lavoro, perché venissero nella regione di San Martín, attraverso la mia persona. Prima presentarono un documento scritto, con il loro studio e poi si fece una riunione direttiva con FEPIKRESAM. E ci dissero che volevano visitare alcune comunità: così parlammo con gli *Apu*. L'obiettivo generale dello studio era fare [intende studiare] il DNA. E [scoprire] se siamo di origine del dipartimento di *Apurimac*, dove vivevano i *chankas*, attraverso un'analisi genetica [...]. [Fujita] ci spiegò di che cosa si trattava. Perché noi non sappiamo cosa è il DNA. E per questo ci disse che avrebbe preso dei campioni di sangue e avrebbe fatto delle prove. Li prese anche a me! (Intervista a Manuel, 14/9/2018. Trascrizione in nota)⁹⁷.

Come emerge dalle parole del mio informatore, l'obiettivo dell'indagine genetica condotta nel 2012 (Sandoval *et al.* 2016) fu quello di ricostruire, da un punto di vista biologico, gli eventi che portarono alla formazione dell'attuale raggruppamento *kichwa* nella regione di San Martín, e individuare pertanto «la vera storia dei quechua lamisti»⁹⁸.

Nelle prossime pagine si introdurranno alcuni concetti tecnici, i quali permetteranno di familiarizzare con il linguaggio della genetica molecolare. Il lettore dovrà avere pazienza: seppure alcune di queste nozioni possano risultare di difficile comprensione, esse saranno necessarie per intendere appieno il tema proposto nella presente dissertazione. Quando i genetisti delle popolazioni cercano di tracciare le tappe attraverso le quali si formarono i raggruppamenti umani attuali, possono fare riferimento ai cosiddetti “profili genetici uniparentali” (ovvero quelli ereditati da uno solo dei

⁹⁷ *Cuándo yo era dirigente de FEPIKRESAM vino el profesor Fujita a hacer un trabajo con la población. Y a través de él me contactó su compañía de trabajo, para venir en el Departamento de San Martín, a través mi persona. Pero antes ellos presentaron su documento, y en FEPIKRESAM se hizo una reunión, como directivo. Y nos dijeron que querían visitar unas comunidades: así conversamos con los Apus. Y obtuvieron el permiso. El objetivo general de este estudio era hacer el ADN. Y [descubrir] si somos de origen del departamento de Apurimac, donde vivían los Chankas, a través de una análisis genética. Y eso era el objetivo: así no más. Nos explicó de que se trata. Porque nosotros no sabemos que es ADN. Y para eso, pues el dijo de que iba a hacer este...toma de sangre, pruebas. Me tomaron a mi también!*

⁹⁸Un articolo online, a riguardo, titola “*La verdadera historia de los Quechua Lamistas reconstruida por el ADN*”: <https://modestomontoya.me/2016/05/04/la-verdadera-historia-de-los-quechua-lamistas-reconstruida-por-el-adn/> (Consultato il 22/11/2018).

genitori)⁹⁹. Con tale espressione ci si riferisce allo studio di alcune regioni specifiche del DNA mitocondriale (mtDNA) e del cromosoma Y. Il DNA biparentale (trasmesso da entrambi i genitori) non è ereditato integralmente dalle generazioni successive, in quanto subisce un processo di rimescolamento e scambio nelle cellule destinate alla riproduzione¹⁰⁰. Al contrario, il DNA uniparentale viene trasmesso in modo integrale, di generazione in generazione: questo rende l'mtDNA e il cromosoma Y dei candidati ideali per l'analisi e lo studio delle popolazioni moderne. Le uniche variazioni subite da queste porzioni di DNA sono quelle dovute alle mutazioni casuali che, accumulandosi «sequenzialmente durante e dopo il processo della dispersione umana nelle varie aree geografiche» (Santachiara-Benerecetti 2001: 57), definiscono le linee di discendenza (maschili o femminili) a partire da singoli DNA ancestrali.

Riassumendo si può sostenere che attraverso lo studio del cromosoma Y o, meglio, delle sue regioni polimorfiche¹⁰¹, è possibile stabilire la linea ancestrale paterna di un individuo. Essendo soltanto gli uomini portatori del cromosoma Y, esso si trasmette integralmente di padre in figlio fino a quando, nel processo di copiatura del DNA, avvengono quei piccoli “errori” conosciuti come mutazioni. Parallelamente il DNA mitocondriale, ereditato solamente per via materna, permette di individuare la linea ancestrale femminile¹⁰². Come nel caso dello studio del cromosoma Y, sono le mutazioni genetiche a determinare la diversità fra le molteplici linee di discendenza: tali mutazioni, è fondamentale ripeterlo, possono essere definite come delle difformità che si presentano durante il processo di copiatura del DNA (Caramelli 2008: 210; Russel 1998: 612-626), o più precisamente durante la riproduzione della sequenza nucleotidica. Il DNA è formato infatti da una lunga serie di nucleotidi. Essi possono esserne considerati i «costituenti

⁹⁹ Quello menzionato è soltanto uno degli approcci possibili. Oggi, per esempio, si tendono ad utilizzare sempre di più i dati genomici dei cromosomi autosomici, in quanto più informativi.

¹⁰⁰ Il DNA biparentale si trova localizzato negli autosomi, cioè in coppie di cromosomi che, durante la riproduzione si scambiano delle parti (Cfr. Santachiara-Benerecetti 2001: 57).

¹⁰¹ Un polimorfismo può essere definito un'unità ereditaria della quale si osservano più forme. Per esempio il sistema dei gruppi sanguigni AB0 è determinato da un gene che esiste in tre forme diverse (A, B e 0), cioè da un polimorfismo genetico (Cavalli-Sforza 1996: 33-34; 310). In relazione al cromosoma Y, si può affermare che i polimorfismi siano dunque le sue varianti specifiche.

¹⁰² Gran parte del materiale genetico di ogni individuo si trova localizzato nel nucleo di una cellula, esiste però una piccola porzione del DNA contenuta appunto nei mitocondri. Cavalli-Sforza (1996:63) sottolinea come il DNA mitocondriale sia prezioso per i genetisti: esso è infatti duecentomila volte più corto rispetto al DNA nucleare e ciò ha permesso di conoscere completamente la sequenza dei suoi nucleotidi (per una definizione di nucleotide, Cfr. nota 90). Inoltre, se nelle nostre cellule sono presenti soltanto due coppie di DNA nucleare, ne esistono invece decine di migliaia di mtDNA. Ciò facilita ovviamente la sua estrazione da resti più antichi e il suo utilizzo.

elementari» (Cavalli-Sforza 1996: 313), presenti in quattro varietà: adenina, citosina, timina, guanina (ACTG). Il corredo ereditario di un individuo è localizzato nei cromosomi (ognuno di noi ne possiede 23 coppie), i quali sono costituiti dal lungo filamento dell'acido desossiribonucleico (DNA). Ogni cromosoma quindi può essere interpretato come un «lungo testo scritto in un alfabeto di quattro lettere [A, C, T, G appunto]» (Cavalli-Sforza 1996: 313). Una sottrazione, una modificazione o un'aggiunta di una o più lettere (uno o più nucleotidi) genera quella che è stata definita mutazione, un evento particolarmente raro e pertanto interessante dal punto di vista dello studio delle linee di ascendenza.

La possibilità di analizzare separatamente le linee ancestrali, materna e paterna, consente ai genetisti di tracciare dei cladogrammi che possano indicare il grado di diversità tra le popolazioni umane attraverso una rappresentazione genealogica. Quest'ultima permette di datare i momenti in cui si individuano le separazioni dall'antenato comune, collocando le popolazioni studiate in una sequenza cronologica: quanto più due raggruppamenti umani appaiono distanti geneticamente, tanto più sarà lungo il lasso di tempo trascorso dal loro distanziamento¹⁰³.

Tali strumenti conoscitivi permettono, agli studiosi di genetica delle popolazioni, di ricostruire diversi eventi che, non solo hanno a che vedere con la storia biologica dell'uomo, ma che concernono anche la sua vita sociale e culturale. Il DNA contiene tracce delle migrazioni delle popolazioni, segni che testimoniano la colonizzazione o indizi che ci informano riguardo alle abitudini sessuali e matrimoniali di alcuni raggruppamenti umani. Si pensi al caso dell'endogamia, le cui impronte si individuano chiaramente nel corredo genetico di un popolo, o a quello della poliginia: «nelle popolazioni in cui si pratica la poligamia, il DNA mitocondriale mostrerà un'eterogeneità maggiore di quella del cromosoma Y. Infatti, in ogni famiglia in cui un uomo ha più mogli, mentre [la prole] si diversificherà per il DNA mitocondriale [...], tutti i figli maschi avranno un solo tipo di cromosoma Y (quello del padre)» (Santachiara-Benerecetti 2001: 58; Russel 1998: 341).

¹⁰³ Va considerato che tale rappresentazione della storia delle popolazioni umane è quella colta dal cosiddetto «pubblico dei non esperti» (Solinas 2015). In effetti, attraverso simili procedimenti, i genetisti non valutano, direttamente, il rapporto tra le diverse popolazioni umane: datano la storia dei geni, o di specifiche regioni geniche.

Operate queste precisazioni, non sembra difficile comprendere in che modo l'équipe di scienziati giunti nel *Wayku* volesse (attraverso la raccolta di informazioni biologiche) colmare i vuoti e le lacune lasciati dalle fonti storiche intorno all'origine dei *kichwa* di San Martín. «È stato suggerito» si legge nell'*abstract* dell'articolo pubblicato a riguardo «che differenti gruppi etnici pre-colombiani dell'amazzonia peruviana, [...] assimilarono la lingua quechua e successivamente formarono l'attuale popolazione nativa di Lamas. Ciononostante, molti quechua-lamisti affermano di essere discendenti diretti dei *chankas* un famoso gruppo indigeno pre-colombiano che fuggì dal dominio incaico nelle Ande» (Sandoval *et al.* 2016: 88). Per risolvere questa discrasia tra le informazioni raccolte attraverso le testimonianze orali e quelle individuate con la ricostruzione storico-linguistica, gli scienziati suggerirono di studiare le linee ancestrali del gruppo indigeno del *Wayku*, comparando il loro DNA uniparentale con quello di alcune popolazioni autoctone amazzoniche e andine.

Per quanto riguarda la linea ancestrale materna si fece riferimento all'analisi degli aplotipi completi della regione di controllo del DNA mitocondriale. Risulta necessario un ulteriore approfondimento. Dei 37 geni mitocondriali, 24 non codificano le proteine che intervengono nella divisione dello stesso organulo. Qui esiste una regione definita «regione di controllo» (Caramelli 2009: 210). Quest'ultima è quella che normalmente viene analizzata nell'ambito degli studi evolutivi, in quanto mostra un'alta variabilità tra gli individui, in particolar modo in quelle che vengono chiamate regioni ipervariabili HVR1 e HVR2: «dato l'alto numero di siti polimorfici, l'analisi di HVR1 e HVR2 rende possibile l'investigazione per identificare l'appartenenza a una specifica linea familiare» (Caramelli 2009: 37). Le mutazioni che si accumulano nel corso del tempo portano a una diversa distribuzione dei vari tipi di DNA mitocondriale pertanto, attraverso questo genere di indagini filogenetiche, è possibile stabilire le relazioni che sussistono tra i diversi tipi di DNA mitocondriale (noti con il termine “aplotipi”).

Per quanto concerne la linea paterna, i genetisti compararono 17 STR del cromosoma Y Q-M3. Q-M3 è una sigla che si riferisce a un aplogruppo del cromosoma Y, cioè a un particolare raggruppamento delle combinazioni dei marcatori (aplotipi) del cromosoma Y. Le STRs (*short tandem repeats*), invece, sono dei siti che contengono una

sequenza ripetuta di quattro nucleotidi¹⁰⁴. Ad esempio un individuo potrebbe avere una sequenza GATA ripetuta 13 volte in un punto del corredo genetico, una AGAT ripetuta per otto volte e così via. Un altro individuo invece conterà un numero di ripetizioni diverse della medesima sequenza nucleotidica. Al posto di analizzare l'intero corredo genetico di un essere umano, operazione alquanto dispendiosa, nei laboratori vengono studiati i frammenti di STR, che sono ereditabili. Essi inoltre contengono un alto livello di polimorfismo e pertanto rappresentano materiale estremamente prezioso per tutti gli studiosi di genetica delle popolazioni.

Attraverso la registrazione delle storie genetiche individuate con lo studio dei profili genetici uniparentali, si sperava di poter rispondere a quattro quesiti:

Per testare le differenti versioni [offerte dalle] cronache e dalle supposizioni diffuse tra i quechua-lamisti intorno all'eredità genetica dei *chanka*, abbiamo formulato le seguenti domande: (1) esiste un collegamento genealogico tra i quechua-lamisti e coloro che, nell'area di *Huancavelica* e nel dipartimento di *Apurimac*, si auto-identificano come gruppo *chanka*? (2) Esistono affinità genetiche tra coloro i quali parlano quechua sull'altopiano, nella pianura ecuadoriana e nelle regioni limitrofe dell'Amazzonia e i quechua-lamisti, come suggerito dalle loro affinità linguistiche? (3) I quechua-lamisti presentano delle relazioni con i loro vicini amazzonici dell'Ecuador e del Perù, come suggerito dalla loro vicinanza geografica? e (4) il corredo genetico di coloro i quali si auto-identificano con i *chanka* è coerente con [quello delle] popolazioni della regione della confederazione *chanka*, prima dell'espansione incaica? (Sandoval *et al.* 2016: 92).

L'indagine si doveva svolgere quindi su diversi livelli, andando a individuare le relazioni genetiche intrattenute dalla popolazione *kichwa* tanto con i raggruppamenti umani vicini, di origine amazzonica, quanto con coloro i quali oggi si auto-identificano come discendenti dell'antica civilizzazione dei *chankas*, e che vivono a sud, nel dipartimento di *Apurimac*. Inoltre il patrimonio genetico di questi ultimi doveva essere comparato con quello dei resti ossei rinvenuti nei giacimenti ritrovati nelle Ande, per certificare una correlazione genetica tra gli antichi e i moderni *chankas*.

Come accade spesso, l'incontro tra i ricercatori e la popolazione indigena *kichwa* non fu privo di atteggiamenti di chiusura da parte dei membri di quest'ultima. Alcuni

¹⁰⁴ Quelle con quattro nucleotidi, sono le più conosciute e le più facilmente individuabili in laboratorio. Tuttavia le unità di ripetizione STRs possono raggruppare un numero variabile di nucleotidi.

individui, domandandosi quali fossero le vere ragioni dell'interesse da parte degli scienziati stranieri per i loro campioni biologici, si rifiutarono di partecipare allo studio. Tuttavia, secondo il racconto dei miei informatori, fu precisamente la volontà di conoscere il proprio passato a convincere la popolazione ad aderire alla ricerca:

Avevano detto [i genetisti] che questo studio veniva fatto per studiare delle malattie e non so cos'altro. E quindi il problema è che, quando entrarono nel *Wayku*, alcune persone si rifiutarono. Non accettarono! Non volevano che gli venisse tolto del sangue o non volevano dare la loro saliva. Allora fu la FEPIKRESAM, con la CODEPISAM a spiegare che con questo studio avremmo potuto capire chi siamo, per avere un'origine. E allora permisero [ai genetisti] di fare il lavoro. Ma c'era qualcuno che all'inizio pensava che avrebbero venduto il nostro sangue. (T.S, tratto dalla riunione con FEPIKRESAM, 20/3/2018, trascrizione in nota)¹⁰⁵.

Come anticipato nelle pagine precedenti, e come emerge nuovamente da queste parole, non bisogna sottovalutare il ruolo delle autorità indigene nel processo di organizzazione e di svolgimento delle indagini genetiche. Gli *Apu* e, ancora di più, i dirigenti delle federazioni indigene possono essere definiti delle “figure ponte”: godendo di piena fiducia della popolazione locale, ed essendo in possesso di un grado di istruzione piuttosto elevato, sono capaci di dialogare tanto con i ricercatori, quanto con i membri dei clan familiari: è attraverso la loro mediazione, pertanto, che si decide il destino delle ricerche svolte presso una popolazione nativa.

[I genetisti] camminarono con me per quasi un mese. Prima pianificavano [...] e parlavamo con gli *Apu*. E da qui, andavamo verso il nord e verso il sud: nelle diverse comunità. Tra gli *shawi*, gli *awajun* e i *kichwa*. [...] E io avevo anche il compito di spiegare alle persone: siccome ero un dirigente, mi conoscevano tutti. Per questo avevo la possibilità di andare, spiegare e tutto. Loro [intende i genetisti] mi dicevano: “Lei è il motore: attraverso di lei arriviamo. Lei spiega, conversa e così noi facciamo le analisi”. E fu così, insomma. Spiegavo prima perché loro erano lì. Per questo [le persone] non ci hanno mai detto: “non venite!”. (Intervista a Manuel Amasifuén, 15/9/2018, trascrizione in nota)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *Dijeron que este estudio era para estudiar las enfermedades, y no se que. Y entonces el problema es que, cuando entraron en el Wayku, algunas personas se refutaron. No aceptaron! No querían que sacaran su sangre, o dar su saliva. Entonces fue la FEPIKRESAM, con la CODEPISAM a explicar que con este estudio, pudieramos comprender quien somos, para tener una origen. Entonces permitieron de hacer el trabajo. Prto había alguien que pensaba que iban a vender nuestro sangre.*

¹⁰⁶ *Ellos andaban conmigo por casi un mes. Primero ellos planificaron. Estar en Lamas, por decir 10 dias, así que coordinaron conmigo como dirigente. Y hablabamos con los Apus. Y de aquí, salíamos hacia el*

Queste osservazioni, all'apparenza piuttosto banali, rivestono in realtà una certa importanza in contesti (come quello analizzato in queste pagine) in cui la rielaborazione del discorso scientifico, da parte delle stesse autorità indigene, può avvenire prima che lo studio genetico venga effettivamente compiuto, in modo tale da facilitare l'ingresso degli scienziati nella comunità.

Lo stato dell'arte disponibile intorno all'individuazione degli usi sociali, politici e culturali della genetica¹⁰⁷ mostra, da parte degli etnografi, un ampio interesse per quella che potremmo definire un'interpretazione "a posteriori" delle indagini: una volta che il dato scientifico viene restituito alla popolazione locale, si innestano da parte di quest'ultima dei meccanismi di plasmazione e rimodellamento che permettono alla narrazione genetica di entrare a far parte di schemi interpretativi preesistenti, di giocare un ruolo di primo piano nelle arene politiche, oppure di divenire uno strumento utile per ottenere dei vantaggi economici o sociali¹⁰⁸.

Tuttavia è bene ricordare che, anche nelle fasi di definizione e di svolgimento degli studi può nascere (come in questo caso) un discorso locale intorno alla narrazione genetica. Sottolineando il ruolo svolto da quelle che sono state definite "figure ponte", si vuole suggerire che talvolta il processo di manipolazione e interpretazione degli studi dei genetisti ha inizio prima del loro compimento. Il discorso tecnico (e ricco di espressioni gergali) degli specialisti, facente ricorso a un linguaggio spesso criptico e incomprensibile, viene sostituito da un più seducente interrogativo storico. Questo può originare, attraverso un innegabile processo di semplificazione, una tendenza all'essenzializzazione.

Si pensi ad esempio alla nozione di "popolazione", che per i genetisti rappresenta «un insieme di individui che occupa un'area specifica, qualunque essa sia» (Cavalli-Sforza 1996: 315): difficile convincere i non addetti ai lavori, che si rendono disponibili

norte y hacia el sur! En las diferentes comunidades: entre los Awajun, los Shawis y los Kichwas. Un día por ejemplo vamos por Aviación, otro día vamos a estar en Chirikyaku. Y así pasaban los meses y por último terminamos en El Dorado, y Sisa. Después nos hemos ido por el bajo Huallaga, con los Shawis, o por Moyobamba, con los Awajunes. Y eran casi dos meses. Pero el punto central era aquí en Lamas. Eran tres genetistas. Yo también tenía el papel de explicar a las personas: cómo era dirigente me conocían todos. Por eso yo tenía la posibilidad de ir, conversar, explicar y todo. Ellos me decían: "Usted es el motor. Por ti llegamos. Usted explica, conversa y así sacamos las análisis". Y así, pues, fue. Y por eso yo explicaba primero porque estaba acá, y por eso nunca han dicho: "No lleguen".

¹⁰⁷ Per una analisi dello stato dell'arte si rimanda al paragrafo 1.3.

¹⁰⁸ Per una più completa trattazione di queste tematiche si veda capitolo 3.

al prelievo di sangue e saliva per conoscere il proprio passato, a pensare il raggruppamento umano in cui vivono in questi termini e non come un'entità biologica o culturale dai confini ben definiti. È innegabile inoltre che la prospettiva di individuare (o meno) una correlazione biologica diretta tra la popolazione *chanka* e quella *kichwa*, appaia comprensibile e affascinante, al contrario del più realistico e modesto tentativo operato dai genetisti. Quello di individuare una probabile connessione tra il *pool* genomico di alcuni individui appartenenti al raggruppamento *kichwa* e quello di certi soggetti che oggi si auto-identificano come discendenti di una popolazione scomparsa.

Questi discorsi contribuiscono a nutrire un sostrato, un terreno di coltura sul quale possano fiorire (al momento della restituzione dei risultati) alcune rappresentazioni etniche, condivise tra i membri della popolazione che ha partecipato allo studio.

Sarebbe bene dire “grazie” alle persone che hanno donato il proprio sangue o la propria saliva [asserì il referente di una ONG locale, durante la presentazione del mio studio, presso un'assemblea indigena]. Sarebbe bello poter dire loro: “Bene, signori: grazie a voi adesso sappiamo qual è l'origine del nostro popolo!”. (D.V., riunione con FEPIKRESAM, 20/3/2018. Trascrizione in nota)¹⁰⁹.

Tali riflessioni rappresentano soltanto un esempio, capace di mettere in luce come l'attenzione dell'antropologo culturale debba focalizzarsi non solamente sulla re-interpretazione del dato genetico, ma anche sul processo di formazione di quest'ultimo. Sono infatti le diverse articolazioni che intercorrono tra l'ambito sociale e l'ambito biologico (Rabinow 1996; Palmié 2007; Latour 2018) a dare forma alle riflessioni che i genetisti compiono intorno alla storia delle migrazioni umane e alla formazione dei raggruppamenti sociali nel presente. Dati di origine antropologica, linguistica, storica, così come «il senso comune vengono frequentemente chiamati in causa, influenzando il corso delle interpretazioni scientifiche» (Kent 2012: 345). Nel resoconto che i genetisti, interessati alla storia dei *kichwa*, pubblicarono nel 2016 non è infrequente trovare dei riferimenti agli studi compiuti, ad esempio, dall'antropologa Scazzocchio (Sandoval *et al.* 2016: 90) la quale, molti anni prima postulò l'origine amazzonica del gruppo indigeno del *Wayku*, e spiegò l'uso dell'idioma *kichwa* attraverso l'influenza delle missioni create,

¹⁰⁹ Sería bueno decirle “gracias” a las personas que han dado su sangre o su saliva. Sería bueno decirle: “bien, señores. Gracias a ustedes ahora sabemos cuál es la origen de nuestro pueblo!”

dai gesuiti e dai francescani, in quella zona (Scazzocchio 1979: 212-242). Come mettono in luce diversi etnografi contemporanei (Palmié 2007; Trupiano 2013), le ricerche dei genetisti spesso riscrivono (attraverso un linguaggio scientifico) il discorso storico, naturalizzandolo e dotandolo di maggiore credibilità, poiché in grado di esporlo attraverso l'uso di mappe bidimensionali di distanze genetiche, cladogrammi e «tabelle di frequenze alleliche» (Trupiano 2013: 49).

Per sottrarre dall'ambito della pura "natura" le narrazioni di tipo scientifico, l'etnografia si propone di focalizzare l'attenzione sui differenti stadi delle indagini biomolecolari (Kent 2012: 346). Gli studi genetici, soprattutto se compiuti in comunità di piccole dimensioni, sono caratterizzati da una stretta collaborazione tra i ricercatori e alcuni esponenti del raggruppamento umano interessato. Tale aspetto è stato messo in luce da uno studio condotto da Susan Lindee, una sociologa della scienza che soggiornò presso gli Amish della Pennsylvania cercando di ricostruire il modo in cui alcuni dati di origine storica, culturale e sociale possano entrare nei laboratori dei genetisti (Lindee 2003). La ricercatrice si concentrò sulla fase di raccolta dei dati di un'indagine condotta dal medico e genetista McKusick, interessato a individuare l'ereditarietà di una rara malattia (la sindrome di Ellis-van Creveld) diffusa presso il raggruppamento Amish di Lancaster. Lindee osservò, per esempio, l'uso da parte del genetista di una certa *folk-epidemiology* per la selezione dei campioni, ovvero di «una rete di conoscenze e interpretazioni» (Lindee 2003: 48) intorno alla malattia, che avrebbe potuto aiutarlo a identificare le famiglie da scegliere per il suo studio: centrali risultarono le informazioni, di natura genealogica e medica, raccolte da numerose donne Amish non sposate (Lindee 2003: 48).

Le riflessioni che la sociologa propone per quanto riguarda il lavoro, inequivocabilmente sociale, di raccolta e analisi dei *pedigree* da parte dei genetisti (Lindee 2003: 42) risultano di particolare interesse per la presente trattazione. Seppure le genealogie dipendano in larga misura dalle rappresentazioni culturali dei soggetti umani, e pertanto mostrino la loro natura eminentemente sociale, esse vengono spesso impiegate come risorsa nei laboratori. Il reperimento di informazioni genealogiche, per esempio, è centrale se si vuole stabilire il grado di consanguineità tra i donatori o tra questi ultimi e altri individui appartenenti alla comunità. Generalmente, per ottenere tali indicazioni da parte della popolazione locale, ci si affida ai registri genealogici o, se non sono presenti,

alla somministrazione di questionari riguardanti lo stato di famiglia e i legami di parentela, in modo tale da poter definire un *pool* di campioni rappresentativo dell'intera comunità. Se al contrario, invece di voler raccogliere dati che rappresentino una collettività al completo, gli studiosi preferiscono individuare le caratteristiche di un presunto raggruppamento sociale originario, sarà necessario combinare alcune informazioni di ordine genealogico con i dati storici: in casi come questo verranno raccolti solamente quei campioni donati da individui portatori di cognomi che, secondo le fonti analizzate, risultano essere appartenenti al nucleo fondatore della comunità. Il dato scientifico ricavato dai genetisti, insomma, lungi dall'essere semplicemente di origine biologica, si fonda anche «sulla complessità dei *pedigree*, che sono naturali-culturali» (Lindee 2003: 43). Le parole di alcuni informatori testimoniano questo fatto:

Fu importante andare attraverso differenti famiglie. Differenti cognomi. Ho raccontato ai genetisti che secondo la storia, per esempio, i Salas non sono di San Martín o del Perù. Sono Cileni, i Salas. O i Guerra: [questo] è un cognome spagnolizzato. Dunque: i Cachique e gli Amasifuén sono di questa zona. I Sangama sono interessanti: perché ci sono Sangama soltanto da queste parti? Il mio cognome è Amasifuén. Però originariamente non era così, aveva un'altra forma di scrittura (Intervista a Manuel Amasifuén, 17/9/2018, trascrizione in nota)¹¹⁰.

Hanno preso i campioni dai Cachique, dai Guerra, dagli Amasifuén, eccetera [racconta un altro informatore]. Anche dai Tapullima (me lo ricordo), che si trovano a Madre de Diós. Sei anni fa. A me hanno preso un campione perché sono un Sangama, e anche perché sono un po' alto. Ad altri prendevano perché erano più bassi: per variare. Ma soprattutto per loro era importante che fossi del *barrio* Sangama (J.S. Riunione con FEPIKRESAM, trascrizione in nota)¹¹¹.

È evidente che volendo individuare, attraverso un'indagine biologica, le origini della comunità stanziata nel *Wayku* e nei territori limitrofi, la presenza di sei clan familiari idealmente endogamici rappresentasse un'informazione di importanza capitale per i

¹¹⁰ *Fue importante ir por diferentes familias, diferentes apellidos. He dicho a los génetistas que, segun la historia por ejemplo, los Salas no son de acá, de San Martin o del Peru. Los Salas son Chilenos. O los Guerras: no son netamente de acá, sino es un apellido espanolizado. Ahora, los Cahiques y los Amasifuenes son de esta parte. Los Sangamas son interesantes: porque hay Sangamas solamente aqui?*

¹¹¹ *Tomaron muestra de los Cachiques, de los Guerras, de los Amasifuenes...también de los Tapullimas (me acuerdo!) que se encuentran en Madre de Diós. Hace seis años. A mi me tomaron porque soy un Sangama, y también porque soy altote. A otros tomaban porque eran chatitos: para variar. Pero, sobretodo, para ellos era importante que era del barrio Sangama.*

genetisti: «storicamente il *barrio Wayku* di Lamas [...] era diviso in *clan*, in accordo con la patrilinearità identificata dal loro nome di famiglia, o “cognome”, come Guerra, Sangama, Shupingahua, Cachique, Tapullima, Amasifuen, Sinarahua¹¹²» (Sandoval *et al.* 2016: 91). Ancora una volta, l’aiuto delle “figure-ponte” rappresentò un elemento estremamente prezioso. Manuel Amasifuén e altre autorità indigene non si limitarono ad accompagnare i genetisti nelle varie comunità di *shawi*, *awajun* e *kichwa*, fungendo da intermediari tra queste ultime e i ricercatori. Indicarono agli studiosi la conformazione familiare dei clan indigeni, selezionando anche gli individui più anziani, o i soggetti che reputavano rappresentativi di ognuno di essi (Intervista Manuel Amasifuen 25/8/2018; Intervista a Felipe Cachique 20/1/2018).

Effettivamente, per quanto concerne la raccolta di dati ricavabili attraverso lo studio del cromosoma Y, i genetisti riportano che i *kichwa* vennero raggruppati e divisi in rami, «in base ai loro “parenti” clanici [...] identificati da connessioni patrilineari e un cognome di famiglia» (Sandoval *et al.* 2016: 93). Ciò permise agli studiosi di individuare cinque raggruppamenti di lignaggio maschile (denominati clan W1, W2, W3, W4 e W5), riconoscibili a causa di alcune mutazioni (Sandoval *et al.* 2016: 93). Sulla centralità di questo aspetto, e sull’eterogeneità del patrimonio genetico dei *kichwa*, ci si soffermerà in seguito. Per ora sarà sufficiente mettere in luce l’analogia esistente tra la conformazione del raggruppamento indigeno (in cui i più importanti clan patrilineari sono perfettamente riconoscibili per via dei cognomi) e la sua struttura genetica (nella quale i principali clan di lignaggio maschile possono essere individuati chiaramente attraverso l’analisi del cromosoma Y)¹¹³. «Trovare qualsiasi gene» afferma Lindee nel suo saggio «richiede un’estrazione di sangue e di parole dalle persone, convincendole a contribuire con la scienza attraverso qualche porzione del proprio corpo e qualche porzione delle proprie storie personali. Il sangue e i racconti sono [così] incorporati in una più grande narrazione» (Lindee 2003: 51).

¹¹² Il cognome Shupingawa è ancora presente sul territorio, ma il clan si è trasferito altrove.

¹¹³ Cfr. Appendice. Le immagini 4 e 5 rappresentano rispettivamente la distribuzione sul territorio del Wayku dei sei clan patrilineari e il *network* all’interno del quale si individuano i cinque clan descritti dai genetisti

2.4 Il mistero degli amazzonici che parlano il *quechua*

Una volta ottenuti i dati, l'équipe di scienziati fece ritorno a San Martín e, insieme alle autorità locali, organizzò una serie di laboratori e incontri affinché gli *Apu* delle comunità, che avevano contribuito allo studio, potessero conoscerli.

Le indagini, da un lato, individuarono una somiglianza tra il patrimonio genetico quechua-lamista e quello di alcuni raggruppamenti indigeni amazzonici, dall'altro esclusero una stretta correlazione tra gli aplogruppi *kichwa* e quelli di coloro i quali, nelle Ande, si auto-identificano come discendenti dei *chankas*. In questo modo gli studiosi poterono concludere che gli indizi genetici, da loro individuati, confermassero la versione della storia «descritta dalla maggior parte dei cronisti» (Sandoval *et al.* 2016: 99). Ciò, confuterebbe, da un punto di vista biologico, il mito di fondazione della comunità indigena che (è bene non dimenticarlo), oltre ad essere diffuso e sostenuto dai *mestizos* che vivono nelle città di Lamas e Tarapoto, viene tramandato di generazione in generazione presso alcune famiglie native e insegnato a tutti i ragazzi indigeni (e non) che frequentano le scuole del territorio. «I risultati» si può leggere nel resoconto degli scienziati «mostrano una chiara evidenza di un background genetico amazzonico che modellò i *clan* patrilineari tra gli abitanti della comunità *Wayku*. Al contrario l'impronta genetica dei *chanka* sembra trovarsi per lo più collocata nelle Ande Centrali» (Sandoval *et al.* 2016: 99-100).

La restituzione dei risultati lasciò particolarmente sorpresi alcuni rappresentanti indigeni:

Lo studio che fecero è importante, insomma noi credevamo di avere un'origine *chanka*. E quando alla fine vennero a dirci che non siamo così, ci lasciò un po'...strano. No? Perché c'è un altro studio genetico che fecero, che dice che siamo *chankas*. Però attraverso il DNA adesso si sono resi conto che non lo siamo. Perché siamo una fusione di varie etnie, a San Martín. E ciò è quello che si è trasformato nel *kichwa*: la fusione di cinque o sei gruppi umani. (Intervista a Manuel Amasifuén, 17/9/2018, trascrizione in nota)¹¹⁴.

¹¹⁴ *El estudio que hicieron es importante, pues nosotros creíamos que tenemos el origen chankas. Y cuando al final vinieron a decir que al final no somos así, nos dejó un poco...raro. No? Porque hay otro estudio que hicieron, que dice que somos de los Chankas, no? Pero a travez de ADN ahora se dan cuenta que no somos Chankas. Porque somos una fusión de varias etnias en San Martin. Y eso es lo que se ha convertido en el Kichwa: la fusión de cinco seis grupos humanos.*

Avevano fatto una conferenza stampa. E prima ancora erano venuti degli storici che dicevano che non veniamo dai *chankas*. Però non c'era nessun supporto tecnico: [si basavano] completamente sui modi di vita e sulle tradizioni, no? Perché io ho, per esempio, origine *chanka*. Perché se n'è parlato, qui. Diciamo allora che i *chankas* sono venuti qui: il tema genetico non regge. Non si può dire che il sangue dei *chankas* è qui, perché qui ci siamo noi: i Sangama, gli Shupingawa, i Tapullima... (Intervista a J.C., 20/3/2018, trascrizione in nota)¹¹⁵.

Come emerge dalle parole degli informatori, una parte della popolazione indigena, oltre a esibire una certa reticenza di fronte alla narrazione introdotta dai genetisti, dimostra di essere a conoscenza del dibattito intorno all'origine del proprio popolo. Da diverso tempo numerosi linguisti, storici e antropologi cercano di dimostrare i natali amazzonici dei *kichwa*. Questo interesse viene comunicato, in diverse occasioni, a numerosi dirigenti nativi i quali oggi sottolineano l'importanza di tali indagini. Si considerino le seguenti parole, pronunciate da un membro della giunta direttiva di FEPIKRESAM, durante la riunione di presentazione del mio studio:

Io credo che la preoccupazione della nostra *pani*¹¹⁶ antropologa sia importante. Qui la gente si preoccupa poco di studiare, ci interessa di più chi guadagna un pezzo della torta! [...] Nel 2007 io stavo facendo una riunione a Lima e giusto lì c'erano piccoli gruppi e [ognuno di noi] parlava della propria origine, no? E [...] io ho portato la nostra origine *chanka*. Mi ricordo di un antropologo dell'Università Simón Bolívar, che diceva: "No!". E lo sosteneva bene [...] spiegandoci perché. [...] E poi nel 2016 uscì questo studio, e fino ad ora non abbiamo nemmeno un libro, dove leggere la nostra origine. E questo, per lo meno, mi sembra assurdo (J.S., Riunione di FEPIKRESAM, 20/03/2018, originale in nota)¹¹⁷.

In questo paragrafo tenterò di ricostruire, a grandi linee, tutta quella serie di studi biologici che, a partire dalla fine degli anni Quaranta del Novecento, si interessarono al

¹¹⁵ *Hicieron una conferencia prensa. Y antes vinieron historiadores que decían que no venimos de los Chankas. Per no había ni un sustento tecnico: solo sobre las vivencias y las tradiciones, no? Porque yo tengo, por ejemplo, origen chanka. Porqué se ha hablado acá. Digamos entonces que los Chankas vinieron: el tema genético no aplanta. No se puede decir que la sangre de los Chankas es acá, porqué acá estamos nosotros: los Sangama, los Shupingawa, los Tapullima...*

¹¹⁶ Il modo in cui, in *kichwa*, un uomo chiama sua sorella. Una donna, al contrario, la chiama *ñaña*.

¹¹⁷ *Yo creo que la preocupación de nuestra pani antropóloga es importante. Que acá la gente se preocupa poco de investigar. Más nos interesa de quien gana una parte de la torta! [...] En 2007 yo estuve haciendo una conversación en Limay justo ahí estaban pequeños grupos y hablaba de nuestra propia origen, no? Y [...] yo he traído nuestra origen chanka. Me acuerdo de un antropólogo que decía: "No!". Y lo sustentaba bien [...] explicando porqué. [...] Y luego, en 2016, salió este estudio, y hasta ahora no tenemos ni siquiera un libro dónde empezamos a leer nuestra origen. Eso, a lo menos, me parece absurdo.*

«mistero dell'etnia amazzonica che parla il quechua»¹¹⁸. Sembra opportuno offrire questo breve resoconto che dimostra un interesse radicato, da parte degli scienziati, nei confronti di questo popolo il quale, pur essendo caratterizzato da una grande prossimità con i *mestizos*, ha sempre mantenuto alcune caratteristiche differenziali. Inoltre, come sottolineato dagli informatori (nativi e non) che contestano l'attuale studio genetico, una di queste indagini giunse a conclusioni diametralmente opposte rispetto a quelle recentemente divulgate.

La prima spedizione condotta nella regione di San Martín è riportata in un interessante resoconto, redatto dal medico e genetista Pedro Weiss (1949). Nel 1948 il governo Peruviano e l'UNESCO finanziarono un'équipe di studiosi affinché si dirigesse presso il fiume *Huallaga* e conducesse una serie di prove psicotecniche e analisi dei gruppi sanguigni su un agglomerato indigeno che, nonostante la mancanza di isolamento geografico e culturale, veniva considerato un «esempio vivente delle diverse collettività [...] caratteristiche della regione [di San Martín] che non si conservano [più in quegli anni], se non nei racconti storici» (Weiss 1949: 1). Si trattava chiaramente dei *kichwa*, ubicati nel *barrio* nativo di Lamas.

Lo scritto di Weiss (che mescola una superficiale etnografia con i dati ricavati dalle indagini biologiche e attitudinali) individuava la tendenza endogamica di dieci clan familiari, elemento confermato dalla formazione di altrettanti sotto-quartieri, designati attraverso il cognome delle famiglie che li abitavano¹¹⁹. È importante riferire che il medico fosse a conoscenza del dibattito intorno alla mitica origine *chanka* dei *kichwa*. Tuttavia, proprio sulla base delle manifeste rivalità, che intercorrevano tra i diversi clan familiari, egli ritenne di non dover dar particolare credito a questa ipotesi: «non è dato» scriveva «che tra gente di una stessa origine, che soffrì una diaspora comune [...] e che più tardi sopportò i cambiamenti religiosi e sociali imposti dagli spagnoli, persistano l'antagonismo e la rivalità tra i *barrios* che negano matrimoni [misti] e accendono conflitti per futili motivi» (Weiss 1949: 4).

Lo studioso mise in luce anche la curiosa presenza di pochi individui aventi un doppio cognome (caratteristica condivisa oggi dalla quasi totalità degli abitanti indigeni

¹¹⁸Espressione riportata in un articolo tratto da internet: <<https://www.sophimania.pe/sociedad-y-cultura/sociologia-y-antropologia/genetistas-peruanos-resuelven-origen-de-etnia-amazonica-que-habla-quechua/>> (Consultato il 26/11/2018).

¹¹⁹ Ai cognomi che oggi si trovano nel *Wayku* si devono aggiungere i nomi clanici Salas e Pasahnaces.

del territorio): questo fatto sarebbe stato in grado di dimostrare, secondo le congetture del medico, il lento venir meno della proibizione matrimoniale vigente tra i diversi clan (Weiss 1949: 3), e dunque la graduale dissoluzione della prescrizione endogamica. Tale dato appare di particolare interesse in quanto, come si avrà modo di approfondire nei capitoli successivi, oggi gli indigeni del *Wayku* mostrano un atteggiamento ambivalente nei confronti delle regole matrimoniali¹²⁰.

Ritornando agli studi di Weiss, oltre ad offrire una panoramica estremamente appassionante riguardo le pratiche *kichwa* ormai scomparse¹²¹ o ancora in uso, il medico si premurò di riportare i risultati di un'indagine sui gruppi sanguigni, condotta nel *Wayku*. Lo scopo di tale studio non risulta chiaro al lettore e i suoi risultati, per ammissione dello stesso autore, non furono considerati significativi a causa del campione ridotto analizzato (Weiss 1949: 11-13). L'équipe però, come anticipato in precedenza, compì delle «prove psicotecniche» (Weiss 1949:13), volte a comparare alcune abilità cognitive tra i *mestizos* e gli indigeni del fiume *Huallaga*. Nel resoconto si individuano riferimenti a test, compiuti tra diversi bambini in età scolare, intorno alle capacità di coordinazione occhio-mano e alle abilità di acquisire e utilizzare nuove conoscenze. I risultati di tali indagini, spinsero i ricercatori a sottolineare (in modo quantomeno curioso) l'importanza della conservazione di supposte condizioni biologiche e sociali che potessero permettere agli indigeni lamisti, i più adatti a sopportare la vita nella selva, di fuggire alla logica di dominazione *mestiza* e spagnola:

Nonostante abbiano una manifesta superiorità morale, di lavoro e di sentimenti delicati [si può leggere nelle conclusioni del resoconto], a causa della condizione di *indios* analfabeti, sono disprezzati dai bianchi e dai *mestizos*. [...] Bisognerebbe desiderare [...] che li si studi, e che si possa procurare loro un'istruzione adeguata [...] capace di generare tra di essi il gusto per il miglioramento delle condizioni di vita, all'interno dei propri ideali. [Risulta importante] favorire la formazione, all'interno del gruppo, di strati sociali superiori che permettano [agli indigeni] uno sviluppo proprio,

¹²⁰ Come più volte sottolineato, la presenza di sei clan familiari (individuabili geograficamente attraverso i sotto-quartieri indigeni) dimostra il rispetto ideale di una regola endogamica. Tuttavia essa oggi rimane soltanto una prescrizione teorica: gli indigeni nel presente, lungi dall'imporre il matrimonio tra i membri del medesimo clan, seguono una norma reale che impone loro di individuare la propria sposa presso un raggruppamento caratterizzato da un diverso cognome.

¹²¹ L'uso, ad esempio, di cavigliere confezionate con pelle di rettile (principalmente serpenti) da parte delle donne con scopi magici. La modalità attraverso la quale, alcuni uomini si tingessero i denti di nero, dopo averli limati fino a dar loro una forma appuntita (Weiss 1949: 7-8)

alleviandoli dell'azione parassita degli altri elementi razziali. (Weiss 1949: 18).

Ventisei anni dopo la pubblicazione dello scritto di Weiss si assistette ad un nuovo interesse nei confronti del raggruppamento indigeno *kichwa*. In questo caso, fu proprio una squadra di genetisti a dirigersi a San Martín, mossa dalla volontà di individuare affinità nella distribuzione dei gruppi sanguigni e dell'antigene Rh, tra gli indigeni della provincia di Lamas e alcuni raggruppamenti *quechua* nel sud del Paese. Questa indagine (Frisancho & Klayman 1975), al contrario di quella di Weiss, aveva il manifesto intento di certificare o confutare il mito dell'origine *chanka*. Oltre ad un'analisi sulle affinità dei sistemi AB0¹²², per determinare le possibili somiglianze biologiche tra i raggruppamenti *kichwa* dell'amazzonia e gli abitanti del dipartimento di *Apurimac*, gli studiosi si basarono su dati concernenti «il colore della pelle, la crescita, la riproduzione [e] la mortalità» (Frisancho & Klayman 1975: 285). Partendo dall'ipotesi, sostenuta dalla storia orale, secondo cui i *kichwa* di Lamas fossero discendenti del raggruppamento *chanka*, i genetisti si convinsero che dovessero appartenere al medesimo ceppo biologico della maggior parte degli indigeni dell'altopiano del sud del Perù. Così decisero di comparare i campioni di sangue dei *kichwa* di San Martín con quelli di una popolazione stanziata nella provincia di *Junin*, non lontana dal dipartimento di *Apurimac*.

Il sistema dei gruppi sanguigni AB0 è determinato da un gene che esiste in tre forme diverse (A, B e 0), cioè da un polimorfismo genetico (Cavalli-Sforza 1996: 33-34; 310). Attraverso queste tre forme del gene possono manifestarsi, in una popolazione umana, quattro fenotipi (ovvero quattro forme visibili della combinazione): A, B, 0, AB. Questi ultimi sono generati a loro volta, a partire da sei diversi genotipi, cioè sei diversi tipi genetici di individui (00, AA, BB, AB, A0, B0). Ogni individuo con fenotipo A, possiede degli anticorpi anti-B, ogni individuo con fenotipo B, possiede degli anticorpi anti-A. Un uomo con fenotipo AB non possiede nessun anticorpo anti-A o anti-B e, infine, gli individui con fenotipo 0 possiedono sia anticorpi anti-A, che anticorpi anti-B.

In passato, non conoscendo tecniche più precise di analisi, ci si basava sullo studio della frequenza dei geni A, B e 0 per individuare delle possibili relazioni tra i

¹²² Sistema dei gruppi sanguigni determinato da un polimorfismo genetico.

raggruppamenti umani¹²³, così gli scienziati che raggiunsero San Martín nel 1975 furono in grado di determinare l'appartenenza fenotipica di 175 soggetti di lingua quechua, ubicati nella zona di Pamashto¹²⁴ (Frisancho & Klayman 1975: 285). Venne inoltre comparata la frequenza del gene Rh¹²⁵ tra questi ultimi e alcuni abitanti di Junin.

Le analisi confermarono, come anticipato in precedenza, la storia tradizionale: questo studio dimostrava che tra i raggruppamenti *quechua* amazzonici e andini potesse esistere una grande somiglianza per quanto riguardava la frequenza dei geni AB0 e Rh. Al contrario, i *kichwa* di San Martín non sembravano presentare particolari relazioni biologiche con gli altri agglomerati umani presenti nella foresta tropicale. «Pertanto [conclusero i genetisti] è del tutto possibile che l'attuale popolazione indigena di lingua quechua, proveniente dalla provincia di Lamas, possa essere discendente delle popolazioni andine. Questa somiglianza suggerisce quindi che le differenze tra *Chancas* e *Quechua* [siano] probabilmente di natura culturale e non di origine genetica» (Frisancho & Klayman 1975: 288).

Con lo sviluppo delle tecnologie, la genetica delle popolazioni iniziò a perdere fiducia nei confronti delle classificazioni compiute attraverso l'indagine dei sistemi AB0 ed Rh. Così, per ricostruire l'origine biologica della popolazione *Kichwa*, si fece riferimento ad altri fattori: nel 2006 venne pubblicato, ad esempio, uno studio basato sull'indagine del gene HLA¹²⁶ che, mostrando differenze significative tra la popolazione di Lamas e altri profili HLA di amerindi, concluse per la prima volta che «i Lamas (Chancas) potrebbero avere un'origine vicina [a quella degli] indiani amazzonici, che in seguito raggiunsero l'altopiano andino» (Moscoso *et. al* 2006).

¹²³ Attraverso tale classificazione si è potuto affermare, ad esempio, che il gruppo B è molto diffuso in Asia, il gruppo A in Europa e il gruppo 0 è quello più frequente negli indiani d'America (Cavalli-Sforza 1996:39).

¹²⁴ Pamashto è oggi un *Centro Poblado kichwa* che si trova nella provincia di Lamas. Un *Centro Poblado* rappresenta in Perù un luogo del territorio nazionale, rurale o urbano, i cui abitanti sono vincolati da interessi comuni di carattere culturale, sociale ed economico. I *Centros Poblados* vengono riconosciuti attraverso una risoluzione esecutiva regionale che certifica le caratteristiche stabilite nella legge 27795. Il riconoscimento di una comunità come *Centro Poblado* non garantisce la definizione dei suoi abitanti come facenti parte di una popolazione originaria o indigena, per questo si distingue da una *Comunidad Nativa*.

¹²⁵ Sulla membrana dei globuli rossi possono essere individuati alcuni antigeni (sostanze capaci di essere riconosciute dal sistema immunitario come pericolose) di membrana, definiti "fattore Rh". Gli individui che sono in possesso del fattore Rh, sono definiti Rh positivi, mentre quelli che non possiedono il fattore Rh, sono definiti Rh negativi. Questi ultimi producono degli anticorpi anti-Rh. Gran parte delle popolazioni nel mondo sono formate da individui positivi, tuttavia in Europa si registra una buona percentuale di individui senza il fattore Rh. In particolar modo nella popolazione basca, la quale «registra la frequenza più elevata di Rh negativi (25%)» (Cavalli-Sforza 1996: 40).

¹²⁶ Le sostanze HLA sono degli antigeni presenti sulla membrana dei globuli bianchi e sono caratterizzati da un alto grado di polimorfismo (Cavalli-Sforza 1996: 41).

Sei anni più tardi si compì nel *Wayku* lo studio di cui abbiamo dato conto nel paragrafo precedente (Sandoval *et. al* 2016). Quest'ultimo, lo ricordiamo, faceva affidamento sull'analisi dei marcatori uniparentali per definire la filogenesi della popolazione coinvolta: il DNA mitocondriale e il cromosoma Y¹²⁷.

Pochi anni più tardi, un'altra *equipe* di genetisti, facente capo al *Max Planck Institute*¹²⁸, si diresse verso il *Wayku*. Quando giunsi sul campo, non ero affatto a conoscenza di questo studio, pubblicato nel 2017 (Barbieri *et al.* 2017). A parlargliene fu un'autorità indigena che, spiegandomi la storia del suo popolo, decise di raccontarmi come contribuì al lavoro degli scienziati:

La storia diceva che il generale *Anco Hallo* venne qui a Lamas e che tutti quelli che parlano il *quechua* in queste zone sono discendenti dei *chankas*. [...] È un gruppo etnico che scappò dall'Inca. Siccome incontrarono qui già dei gruppi sociali con differenti lingue, essi li assorbirono con la conquista. In altre parole li sottomisero e li obbligarono a parlare il *quechua*. La storia dice che tutti quelli che vivono qui a Lamas sono discendenti dei *chankas*. Falso! Non siamo *chankas*. Io, come *kichwa*, non sono loro discendente. Però la storia diceva così. [...] Anche se non sono un linguista, ma sono solo un professore, che ha voluto studiare la lingua, alcuni genetisti e antropologi sono venuti a casa mia, dicendo che volevano fare uno studio sulle origini dei Lamas. [...] E da qui, da casa mia, lavoravamo. I Lamisti sono divisi in diversi cognomi: Sangama, Cachique, Amasifuén... ma tutti parlano *kichwa*. Volevamo sapere da dove nasciamo. Chi siamo? Da dove veniamo? (Felipe Cachique Amasifuén, intervista 3/4/2018, trascrizione in nota)¹²⁹.

Facendo uso di innumerevoli informazioni di tipo linguistico ed archeologico¹³⁰, l'équipe di studiosi condusse differenti spedizioni in molte aree del Perù. Gli unici

¹²⁷ Cfr. par. 1.4.

¹²⁸ La squadra era formata da individui appartenenti al Max Planck Institut, al Centro de *Investigación de Genética y Biología Molecular* (CIGBM) dell'università di San Martín de Porres (Lima), all'università di San Marcos (Lima) e all'università di Berlino.

¹²⁹ *La historia decía que el general Anco Hallo vino acá en Lamas y que todos los que hablan quechwa en estas zonas son descendientes de los Chankas. [...] Es un grupo étnico que escapó del Inca. Como encontraron diferentes grupos sociales con diferentes idiomas, ellos les absorbieron con la conquista. En otras palabras los sometieron a hablar el quechua. La historia dice que todos los que viven aquí en Lamas son descendientes de los hankas. Falso! No somos de los Chankas. Yo, cómo Kichwa, no soy su descendiente. Pero la historia decía así. [...] Aunque no soy un lingüista, y soy solamente un profesor que ha querido estudiar el idioma, algunos genetistas y antropólogos vinieron a mi casa, diciendo que querían hacer un estudio sobre las raíces de los Lamas. [...] Y desde aquí, de mi casa, trabajábamos. Los Lamas son divididos en diferentes apellidos: Sngama, Cachique, Amasifuén... pero todos hablan kichwa. Querían saber de dónde nacemos, quien somos? De donde venimos?*

¹³⁰ Ad esempio studi sulla diffusione dell'idioma Quechua, informazioni riguardanti la lingua scomparsa dei Chachapoyas, i ritrovamenti di ceramiche antiche.

campioni prelevati nella provincia di San Martín, vennero selezionati nel *barrio Wayku*: lo scopo di quella specifica sezione del progetto fu individuare delle correlazioni tra il patrimonio genetico dei *kichwa* e coloro i quali, a *Chachapoyas*, parlano ancora oggi una variante del *quechua* imparentata con quella in uso presso gli indigeni di Lamas. A grandi linee, si può affermare che tale indagine confermò quanto concluso dai genetisti che raggiunsero Lamas nel 2012: il mito tradizionale dell'origine *chanka* dei *kichwa* venne confutato da un punto di vista biologico. Tuttavia l'obiettivo dell'intero studio era molto più ampio: esso si proponeva di confutare l'ipotesi secondo la quale l'idioma *quechua* si diffuse nel nord del Perù principalmente a causa delle migrazioni avvenute durante lo sviluppo dell'impero incaico. La grande variabilità dei patrimoni genetici individuati presso le popolazioni indigene del nord del Perù non può essere ricondotta, secondo i ricercatori, all'intensa rete di scambio genetico riscontrata nelle Ande. In questo modo, si può assumere che la lingua *quechua* si propagò in tutto il Perù, non tanto per via dei movimenti migratori imposti dall'espansione del *Tawantinsuyu*, ma principalmente a causa di quella che i ricercatori definiscono una «diffusione culturale» (Barbieri *et. al* 2017: 1). Nell'articolo pubblicato dagli studiosi non si fa mistero dell'enorme importanza rivestita dai dati di ordine culturale: essi, afferma l'equipe, rappresentano un complemento necessario per uno studio di genetica delle popolazioni che, «quando guidato dai dati archeologici, storici e linguistici, può indirizzare molteplici discipline nell'ambito dell'antropologia» (Barbieri *et. al* 2017: 1).

Tale elemento risulta della massima importanza per la presente dissertazione. Come si avrà modo di osservare nei prossimi capitoli, fu esattamente l'interesse di questi studiosi anche per gli aspetti di ordine culturale, a spingere alcuni attori sociali indigeni a utilizzare tale indagine, piuttosto che quella compiuta nel 2012, per dare spazio alle loro rivendicazioni linguistiche e identitarie. Si ritiene dunque di dover rimandare l'approfondimento di ulteriori questioni alle sezioni successive, in modo tale da poter individuare, a tempo debito, gli aspetti di continuità e discontinuità che caratterizzano la relazione tra le narrazioni degli scienziati e la volontà di voler, finalmente, raccontare una «storia indigena decolonizzata».

Attraverso questo breve percorso, si è voluto ricostruire il quadro che, a partire dagli anni Quaranta del Novecento, spinse diversi medici, biologi e genetisti a interessarsi agli indigeni del *Wayku*. Nel prossimo paragrafo, con cui si concluderà questo capitolo, si

vuole dare conto di un interessante dibattito comparso sulla rivista *American Ethnologist* nel 2007. La discussione ha visto contrapporsi l'etnografo Stephan Palmié all'antropologa Nadia Abu El-Haj. I due studiosi, riflettendo sull'eventualità di poter applicare il concetto di “*racecraft*” alle articolazioni politiche o sociali degli studi dei genetisti, si trovarono a sostenere due posizioni divergenti (Palmié 2007; El-Haj 2007).

Racecraft è un'espressione coniata da Karen Fields (2001) per indicare, attraverso un felice gioco di parole, le somiglianze tra la tendenza alla razializzazione dell'appartenenza (*racecraft* appunto) e la stregoneria (*witchcraft*). Partendo dal presupposto, sopra anticipato, secondo il quale l'antropologia debba considerare il DNA alla stregua di un oggetto etnografico qualsiasi (la stregoneria, per esempio) si tenterà di prendere sul serio le posizioni di tutti coloro i quali, attraverso la ri-manipolazione delle indagini genetiche, ritengono di poter disegnare i confini della propria comunità di appartenenza. Robert Simpson si domandava come fosse possibile che qualcuno potesse tracciare dei confini biologici dei raggruppamenti sociali: tutto sommato «l'idea che possano esistere geni per essere scozzese [per essere italiano, *kichwa*, *chanka*, o amazzonico] è una nozione ridicola» (Simpson 2000: 90). Pur non dubitando della falsità di simili presupposti, Simpson (così come qualsiasi altro etnografo che si occupa di usi sociali della genetica), non liquida i fenomeni di etnicizzazione come meri episodi spiacevoli, frutto dei ragionamenti incoerenti di alcuni individui. Attraverso le puntuali indicazioni di Fields e Palmié si tenterà di osservare come le pratiche sociali, che ruotano intorno alla razializzazione delle appartenenze o alla genetizzazione delle identità, siano da considerarsi tutt'altro che irrazionali: esattamente come la stregoneria studiata da Evans-Pritchard presso gli Azande, così le narrazioni locali intorno all'acido desossiribonucleico (e le semplificazioni che ne derivano) devono essere considerate con la massima serietà.

Sulla base di queste riflessioni, si identificheranno alcune analogie tra il concetto di *brujería*¹³¹, diffuso e operativo nel *Wayku*, e certe idee veicolate dalla genetica biomolecolare. L'abilità magica, presso i *kichwa* di San Martín, è spesso intesa come intenzionalità individuale, in parte materiale e ascrivibile all'ambito della corporeità. Così le ideologie basate sull'essenzializzazione dell'etnicità attribuiscono alle indagini genetiche la capacità di individuare sostanze corporee invisibili, ma tangibili, per

¹³¹ Stregoneria.

decretare fatti concernenti l'identità individuale e collettiva. Queste sostanze «secondo le classiche descrizioni etnografiche, sono alla base dei sistemi di stregoneria» (Palmié 2007: 205).

Accogliendo le interessanti intuizioni di Stephan Palmié e, tuttavia, accettando le critiche a lui mosse da Nadia Abu El-Haj (2007), si proverà a superare il concetto di *racecraft*, non sempre adeguato se ci si vuole riferire alle articolazioni delle indagini biomolecolari. Si proverà quindi a introdurre l'idea di “fattura dell'etnicità”.

Come si avrà modo di osservare nei prossimi capitoli, la stregoneria è un elemento estremamente pervasivo nei discorsi e nelle pratiche delle famiglie *kichwa*. Seppure nel seguente paragrafo ce ne si servirà solamente a scopo metaforico o analogico, nelle pagine successive verrà offerto maggiore spazio a riflessioni sulla stregoneria, sul vegetalismo, sul *curanderismo* e sullo sciamanesimo locali. Tutti questi oggetti etnografici appartengono infatti a un'area semantica di immenso valore, la quale può risultare particolarmente interessante per chi desidera comprendere, in modo approfondito, le concezioni locali della fisiologia corporea. La stregoneria e il *curanderismo* (così come alcune pratiche rituali connesse alla celebrazione di importanti festività) rappresenteranno elementi chiave per poter spiegare la particolare articolazione locale della narrazione genetica.

Rimandando queste riflessioni ai capitoli successivi, nel prossimo paragrafo ci si riferirà ad alcuni fatti, accaduti tra i *kichwa*, che hanno a che vedere con la pratica e lo smascheramento della stregoneria. Ciò servirà semplicemente per poter offrire un'interpretazione etnografica a tutte quelle pratiche sociali (riscontrate tra i *kichwa* e altrove) che insistono sull'individuazione (falsa, tuttavia non irrazionale) dei confini biologici delle comunità.

2.5 Stregoneria e fattura dell'etnicità

Durante una conversazione intorno alle origini del popolo indigeno del *Wayku* uno dei miei informatori pronunciò una frase, intorno all'indagine genetica, che mi colpì: «Se non fosse vero» esordì con un certo fervore «io non te lo racconterei. Se non fosse un fatto scientifico conclamato che noi *kichwa* portiamo dentro di noi dei geni che sono nettamente amazzonici, ti racconterei una storia diversa» (F.C. Intervista 20/04/2018,

trascrizione in nota)¹³². Questa affermazione rimase per qualche giorno impressa nella mia memoria, ciononostante non la annotai immediatamente tra i miei appunti. Seppure la letteratura etnografica intorno agli usi politici della genetica metta in luce una certa tendenza, piuttosto comune in diverse parti del mondo, ad attribuire delle cause biologiche ai rapporti di discendenza (Solinas 2012; Trupiano 2013; Kent 2013; Tamarkin 2014), ciò che mi aveva lasciata perplessa fu proprio l’atteggiamento, che non credevo diffuso presso le popolazioni indigene amazzoniche, di estrema fiducia nei confronti dell’esistenza di quelle entità, che il mio informatore definiva “geni amazzonici”.

Tre mesi più tardi, mentre mi trovavo in Italia, il mio amico morì inaspettatamente a causa delle complicazioni dovute a una banale influenza. Ritornata sul campo, non tardai ad andare a porgere le mie condoglianze alla vedova. Sedute nella stanzetta, nella quale io e suo marito eravamo soliti chiacchierare a lungo, mi confessò che si trovava in una brutta situazione: alcuni familiari l’avevano accusata di aver praticato stregoneria sul povero defunto che, per questo motivo, invece di migliorare con le cure mediche si aggravò, morendo di polmonite. L’ascoltai con estremo interesse mentre mi spiegava che, prima di far intervenire l’*Apu*, avrebbe provato a servirsi della figura del pastore¹³³: egli avrebbe convinto i fratelli del defunto a non ricorrere alla vendetta e a non ingaggiare un *brujó* locale, affinché lanciasse su di lei una fattura capace di ucciderla. «E come avresti fatto a stregarlo?» le domandai indignata. «Dicono che gliel’ho messa nel cibo [la stregoneria] e per questo si è ammalato».

In quel momento ero pronta ad accettare che qualcuno (seppure ingiustamente) potesse dubitare della vedova: tutto sommato le accuse erano mosse dal sospetto, non irrazionale, che la signora fosse gelosa di suo marito. Pertanto esse mi sembravano coerenti rispetto al contesto in cui mi trovavo a vivere, così come coerente mi appariva l’idea che il mio amico potesse aver ingerito inconsapevolmente una sostanza stregante. Al contrario della presunta esistenza di “geni amazzonici”, il fatto che qualcuno potesse credere nella presenza di un’essenza invisibile, capace di uccidere un uomo di

¹³² *Si no fuera real, yo no lo contaría. Si no fuera un hecho científico evidente que nosotros llevamos adentro génes que son netamente amazónicas, te contaría una historia diferente.*

¹³³ Diverse famiglie del *Wayku* sono evangeliche. I pastori hanno una forte influenza sociale sulla comunità indigena evangelica: tutti gli individui che aderiscono a tale religione tendenzialmente abbandonano l’abito tradizionale coloratissimo e “tutte le cose mondane”, come le festività tradizionali (in cui rinomatamente si fa grande uso di sostanze alcoliche) e i balli tipici.

quarantasette anni completamente sano, non mi appariva del tutto assurda. La stregoneria infatti rappresenta, per i *kichwa* di San Martín, una realtà con cui dover convivere quotidianamente. Uno dei primi consigli che ricevetti, incominciando il campo a marzo dell'anno 2018, fu quello di Gisela, una ragazza indigena di ventisette anni che mi ammoniva riguardo alla mia ingenua cordialità: «non puoi andare a casa di chiunque ti inviti a pranzo» disse «perché se sono invidiosi ti possono mettere [nel cibo] la *pusanga*». Con *pusanga* si intende, tradizionalmente, la sostanza stregante che un individuo può far ingerire alla sua vittima: si tratta tendenzialmente di saliva o muco (*flema*) caricati dei pensieri negativi del malintenzionato. Sebbene esistano degli individui, definiti come *brujos*¹³⁴, capaci di compiere stregonerie grazie a una lunga e intensa preparazione (fatta di privazioni e ingestione di piante amazzoniche¹³⁵) chiunque può compiere questi piccoli incantesimi. È esattamente di questo che venne accusata la moglie del mio interlocutore.

In un articolo pubblicato sulla rivista *American Ethnologist*, Stephan Palmié riflette sullo strano atteggiamento di chiusura che si può riscontrare nei confronti delle narrazioni intorno all'appartenenza etnica, contrapponendolo alla predisposizione degli antropologi a individuare spiegazioni razionali di fronte alla stregoneria (Palmié 2007: 206). A partire da conclusioni false (la possibilità che si possa arrecare danno con la propria saliva e l'esistenza di geni che spieghino il proprio “essere amazzonici”), si è pronti ad accordare coerenza al pensiero magico e, contemporaneamente, a liquidare come illogiche le attitudini razziste o gli essenzialismi su base genetica. Tuttavia, considerare tanto la stregoneria, quanto il determinismo biologico come «maliziose superstizioni, niente di più» (Fields & Fields 2014: 19) è un'attitudine che poco aiuta la comprensione di questi fenomeni che, per chi li pratica, rappresentano operazioni significative dotate un enorme grado di realtà.

In polemica nei confronti di Francesco Remotti, Ugo Fabietti nel suo testo *L'identità etnica* (2013) invita il lettore a prestare attenzione agli atteggiamenti eccessivamente critici intorno al concetto di identità: sebbene quest'ultima non rappresenti nient'altro che un'illusione e, dal punto di vista logico-filosofico, non si possa fare a meno di riscontrarne una serie di aporie, l'antropologo culturale deve, come suggerisce James Clifford (2002), poter prendere sul serio le politiche dell'identità

¹³⁴ In *kichwa* *ñakakuk*, o *yachak*.

¹³⁵ Questi temi verranno approfonditi in seguito: *cfr.* cap. 3 e 4.

(Fabietti 2013: 53). In questo paragrafo desidero mettere in luce come, nonostante tutte le cautele, tanto le politiche dell'identità quanto i discorsi semplicistici intorno alla propria appartenenza etnico-genetica debbano essere «presi sul serio» (Clifford 2002). Tali nozioni (per quanto risultino fittizie e spesso pericolose), lungi dall'essere semplici superstizioni lontane dalla razionalità, rivelano dei risvolti pratici per chi le mette in atto, sintetizzando «una volontà di distinguersi, di essere diversi, di essere riconosciuti per quello che si è o si ritiene di essere» (Fabietti 2013: 50).

Uno dei motivi che spinge a condannare come semplici fenomeni irrazionali le scelte sociali e politiche basate sull'essenzialismo etnico-genetico è la difesa che gli stessi scienziati operano nei confronti dei propri oppositori. Questi ultimi, intravedono nei grandi progetti di sequenziamento del genoma umano un possibile effetto collaterale: la generazione di reificazioni essenzialiste dell'identità etnica e della cultura. Tuttavia, affermano i genetisti, combattere il razzismo biologico è uno degli obiettivi di tali ricerche. Particolarmente interessante, a tal proposito, risulta la posizione di Kimberly TallBear. La studiosa, in un articolo del 2007, mette in discussione la narrazione, proposta dagli stessi promotori dei grandi progetti di sequenziamento del genoma umano, secondo la quale attraverso questi studi si potrebbe dimostrare che non solo il razzismo sia socialmente deprecabile, ma anche scientificamente scorretto (TallBear 2007). Secondo le sue ipotesi, l'antirazzismo promosso dai progetti di sequenziamento del genoma umano si costruirebbe intorno alla seguente affermazione: «Siamo tutti africani, discendenti della cosiddetta Eva mitocondriale» (Cann *et. al.* 1987). Tuttavia l'Africa, intesa come oggetto geografico, non esisteva ai tempi dell'Eva mitocondriale (200.000 anni fa). Quando i genetisti utilizzano la parola Africa, non fanno pertanto menzione a un semplice luogo fisico, ma a un referente ideologico: l'Africa alla quale tutti noi siamo abituati a pensare è un concetto carico di significato, costruito inevitabilmente intorno a una narrazione occidentale, non priva di un retaggio coloniale: un luogo senza tempo e storia che da un lato incorpora l'immagine rousseauiana di un'epoca d'oro di fratellanza, dall'altro rappresenta un luogo di irrazionalità, fame e ferocia: «L'Africa» afferma la studiosa «non può essere compresa al di fuori della recente storia umana e coloniale» (TallBear 2007: 414). Da ciò discende che l'idea secondo la quale dovremmo considerarci tutti africani non debba essere acquisita in modo acritico, poiché nasconderebbe un certo retaggio evoluzionista

(TallBear 2007: 414). Inoltre, osserva la studiosa, la predilezione per la raccolta di campioni biologici di popolazioni autoctone, rimaste parzialmente isolate, sarebbe una pratica estremamente diffusa all'interno della logica dei progetti di sequenziamento del genoma umano. Ciò contraddirebbe, per lo meno parzialmente, la narrazione scientifica intorno alla continuità biologica di tutti gli esseri umani (TallBear 2007: 415-416).

A prescindere dalla condivisibilità delle riflessioni di TallBear¹³⁶, e osservando la letteratura etnografica esistente¹³⁷, non si può fare a meno di notare che la volontà (messa in atto dagli scienziati) di dimostrare “scientificamente” che il razzismo sia scorretto, non sia sufficiente a scoraggiare l'entrata in campo delle narrazioni genetiche all'interno del gioco della “negoiazione delle identità”. Sul terreno sociale, avverte Ugo Fabietti, il concetto di identità funziona al contrario rispetto a come accade nei trattati filosofici (Fabietti 2013: 50). Allo stesso modo, le idee di popolazione e di aplogruppo, in ambito politico, sono dotate di una funzione operativa che non è contemplata nei testi di biologia molecolare. È innegabile che gran parte dei progetti sviluppati dai genetisti, lungi dall'essere affetti da un'ossessione naturalista, annoverino tra i principali obiettivi quello di combattere ogni forma di razzismo biologico. Tuttavia, una volta che gli studi genetici entrano a far parte delle arene sociali, possono essere utilizzati dagli attori locali per dare origine a narrazioni identitarie che (per quanto siano costruite, plasmate o inventate) «incidono sull'essere, guidano le azioni» (Remotti 2010: 21).

Sulla base di simili riflessioni l'antropologo Stephan Palmié suggerisce di utilizzare il concetto di *racecraft* per spiegare il motivo per cui, nel XXI secolo, «i modelli di biosocialità siano così buoni da pensare» (Palmié 2007: 210). Come anticipato, questo termine è stato coniato da Karen Fields che intendeva proporre una distinzione tra il razzismo vero e proprio e il terreno di coltura sul quale possono fiorire delle rappresentazioni razziste e identitarie: «a differenza di razza e razzismo, *racecraft* non si riferisce ai gruppi o alle idee intorno alle caratteristiche di [un certo] raggruppamento [umano]. [...] Si riferisce invece a un terreno mentale e a una credenza pervasiva» (Fields

¹³⁶ In effetti, come mi è stato fatto notare a seguito di una prima revisione della tesi di dottorato, da un lato il discorso di TallBear tende a sovrastimare la capacità autocritica degli antropologi molecolari (spesso non consapevoli dei pericoli di reificazione qui descritti). Dall'altro lato tende a condannare con troppa facilità i genetisti: l'Africa non viene generalmente immaginata, dagli stessi, in termini ideologici come “luogo senza tempo e storia che incorpora l'immagine rousseauiana di un'epoca d'oro di fratellanza” o, peggio, come luogo di irrazionalità e ferocia.

¹³⁷ Cfr. par. 1.3.

& Fields 2012: 18). L'assonanza con il termine *withcraft* pertanto, lungi dall'indicare l'irrazionalità di simili credenze, rappresenterebbe l'intreccio inestricabile tra immaginazione e azione, intreccio che caratterizzerebbe entrambe le pratiche sociali. Per comprendere cosa intende la studiosa quando afferma che la stregoneria e la *racecraft* «sono immaginate, agite, e re-immaginate» (Fields & Fields 2012: 19) si può fare riferimento a un problema proposto da Fernando Santos-Granero, intorno alle accuse di stregoneria infantile presso gli *arahuacos* della selva centrale del Perù (Santos-Granero 2003).

Fino alla fine del diciannovesimo secolo le esecuzioni di bambini accusati di stregoneria, tra i raggruppamenti di lingua *arahuak*¹³⁸ dell'Amazzonia peruviana, vennero ampiamente documentate. La rapida diffusione del sistema scolastico e l'adesione di gran parte della popolazione indigena alla chiesa evangelica o cattolica sembravano aver arginato queste pratiche alle quali l'opinione comune, a partire dagli anni Settanta del Novecento, attribuisce una progressiva scomparsa. Tuttavia, nell'ultimo decennio del ventesimo secolo, furono diversi gli antropologi che denunciarono una riapparizione delle accuse di stregoneria infantile (Santos-Granero 2003: 162). La problematica proposta da Santos-Granero è la seguente: seppure le punizioni per chi veniva accusato di stregoneria fossero particolarmente crudeli, generalmente nessun bambino opponeva resistenza. Al contrario, essi si sottomettevano alle domande degli inquisitori, «un fatto che lasciò perplessi tanto i missionari, quanto i ricercatori» (Santos-Granero 2003: 167). In effetti, nel XIX secolo un bambino accusato di stregoneria poteva essere liberato (dopo aver subito una purificazione rituale) soltanto a seguito della guarigione della sua presunta vittima. In caso di dipartita, l'infante veniva condannato a una morte atroce: poteva essere affogato, impalato, bruciato vivo, strangolato, legato nudo a un albero e ricoperto di miele per attirare le formiche, o sepolto vivo in una tana di armadillo (Santos-Granero 2005: 4). Anche il processo di smascheramento della stregoneria era estremamente doloroso per il bambino accusato, il quale veniva torturato affinché confessasse. Secondo l'autore, sebbene inizialmente i giovani stregoni fossero convinti di non aver procurato danno alcuno attraverso la magia, essi non erano soliti invocare la propria innocenza per un motivo molto semplice: «l'accusa in sé costituiva la prova [del fatto] che doversero essere ciò che i più li incolpavano di essere» (Santos-Granero 2003: 167).

¹³⁸ Questo insieme include gli *Asháninka*, gli *Ashéninka*, i *Nomatsiguenga* e gli *Yanéscha*.

Gran parte del sistema della stregoneria si trova ubicato infatti nel cono d'ombra generato da un'equivoca oscillazione tra intenzionalità e non-intenzionalità. Anche nel *Wayku* sono diversi gli interlocutori indigeni che, alla domanda “come si diventa uno stregone?”, rispondono che lo si fa attraverso un percorso lungo anni, con il quale ci si sottopone a privazioni e si assumono preparati composti con piante amazzoniche che provocano visioni, dissenteria e forti conati di vomito. Tuttavia gli stessi informatori ammettono che alcuni individui possono stregare senza esserne consapevoli, avendo assunto la capacità magica per errore: le piante amazzoniche a cui si attribuiscono delle facoltà curative, per esempio, possono rivoltarsi contro chi le ingerisce, se non si seguono le diete prescritte e non si rispettano i tabù connessi all'assunzione¹³⁹. Uno degli “effetti collaterali” è appunto la possibilità di acquisire abilità magiche. Se dunque, presso le popolazioni di lingua *arahuak*, i bambini non gridavano la loro innocenza «è perché, in seguito alle diverse accuse, essi stessi incominciavano a credere (e a sognare) di essere stregoni» (Santos-Granero 2003: 167).

Quando Fields afferma che la stregoneria è il frutto di un complesso intreccio tra immaginazione e azione, si riferisce esattamente a tale cono d'ombra: al suo interno, come ben evidenziato da Lévi-Strauss, la credenza dell'opinione collettiva nella stregoneria, la convinzione della vittima perseguitata dallo stregone (o del malato trattato dal *curandero*) e la conseguente presa di coscienza da parte del *brujo* delle proprie abilità magiche «formano in ogni istante una specie di campo di gravitazione in seno al quale si definiscono e si collocano la relazione tra lo stregone e quelli che sono da lui stregati» (Lévi-Strauss 2005: 148). Allo stesso modo, secondo Fields, si genererebbe la *racecraft*:

Le idee di *racecraft* si conformano nel corso ordinario del fare quotidiano. Esse possono indicare [...] come le persone devono occuparsi l'uno dell'altro [...] dove la parentela umana inizia e finisce (il sangue), e il modo in cui gli [esseri umani] si percepiscono. Queste idee non esistono puramente nella mente, o in una sola mente. Sono fatti sociali, (come le sei in punto): sono sia un'idea che una realtà. Siccome l'esistenza della *racecraft* si conforma in questo modo, si configura come un costante ricostruirsi e ritirarsi dalla vista. Questa qualità di “vedo-non vedo” è ciò che rende il razzismo [...] possibile (Fields & Fields 2012: 25).

¹³⁹ Scrivo che le piante possono “rivoltarsi contro” chi le assume perché nel contesto amazzonico le piante, considerate come persone, sono dotate di intenzionalità e possono interagire (comunicare, passare le proprie proprietà, aiutare e perfino risentirsi) con gli individui che le ingeriscono. Per un approfondimento di tali questioni si rimanda ai capitoli successivi.

Stephan Palmié aderisce al parallelismo operato da Fields, aggiungendo una riflessione che, probabilmente, potrà rendere più chiaro il paragone. Per comprendere la «logica insidiosa» (Palmié 2007: 214) tanto della stregoneria quanto della *racecraft* non è sufficiente osservare i singoli casi eclatanti, siano essi rappresentati dall'uccisione di bambini innocenti o, per esempio, dalle politiche di esclusione sociale. Essi infatti rappresentano solamente la parte visibile di un processo ben più complesso: l'indignazione con cui si osservano e si tendono a giudicare come irrazionali questi esempi particolari non fa altro che oscurare «un processo guidato non [semplicemente] dalle scelte individuali e collettive (che si potrebbero ascrivere facilmente a considerazioni [illogiche] o razziste) ma [a avvenimenti] perpetrati dalla forza di una *doxa* strutturalmente ingranata [...] che definisce le condizioni di possibilità della *praxis* sociale» (Palmié 2007: 2014). Assumere la razionalità del razzismo, pertanto, secondo Fields significa denunciare che, attraverso un inestricabile intreccio di immaginazione e azione, si genera nel vivere quotidiano una *doxa* condivisa (la *racecraft*, appunto) capace di rendere plausibile e razionale, per chi lo pratica, il pensiero razzista.

Questo terreno di coltura, questo sistema diffuso di credenze, secondo Palmié troverebbe oggi maggiore nutrimento attraverso i discorsi proposti dalla genetica molecolare entro i quali, secondo l'antropologo, è possibile individuare una nuova e interessante analogia con il pensiero magico. Per sviluppare questa sua argomentazione potrebbe essere interessante fare riferimento a un'intervista condotta con un'autorità indigena del *Wayku*, riguardante il caso dell'uccisione di uno stregone locale, avvenuta sette mesi prima del mio arrivo a Lamas. Anche in questo caso, come vedremo, ritorna il sospetto che la vittima, lungi dal sottrarsi alla sua sorte, avesse accettato l'accusa di stregoneria e che, non solo incominciasse a credere nella sua colpevolezza, ma cercasse perfino di convincerne il mio interlocutore.

Ad agosto dell'anno 2017, poco prima dell'inizio dei festeggiamenti dedicati alla patrona dei nativi *Santa Rosa Raymi*¹⁴⁰, un *pifanero*¹⁴¹ della comunità venne avvertito:

¹⁴⁰ La festività dedicata a Santa Rosa è considerata il principale evento per la comunità del *Wayku*. Come vedremo più avanti, essa sembra essere stata introdotta con l'arrivo dei colonizzatori e, fino agli anni Ottanta del Novecento, era caratterizzata dalla gestione e dal controllo da parte dei *mestizos* (Scazzocchio 1979). I festeggiamenti si protraggono per una settimana, a partire dal 23 di agosto e culminano a mezzanotte del 31 agosto, con la fuga delle coppie indigene che hanno deciso di contrarre matrimonio.

¹⁴¹ Suonatore di *pifáno*, flauto tradizionale *Kichwa*.

sarebbe stato ucciso durante la settimana della celebrazione. Tutti i *Kichwa* del *Wayku* erano a conoscenza di questa minaccia e alcuni di essi si sentirono sollevati, una volta appresa tale notizia: il signore in questione, infatti aveva la fama di essere uno stregone e pare che, con il suo potere, avesse danneggiato diverse famiglie del posto e di altre comunità limitrofe. Nonostante la condanna a morte pendesse sulla sua testa, il *pifanero* decise di partecipare come musicista ai festeggiamenti, esponendosi così alla vista dei suoi sicari. Fortunatamente non accadde nulla nella settimana compresa tra il 23 e il 31 agosto. Sei giorni più tardi però, nel *Wayku* incominciò a circolare la notizia: il *brujo* era stato ucciso con un colpo di fucile alla schiena, mentre si stava dirigendo alla *chakra*.

Discutendo con Manuel Amasifuén¹⁴² di questo fatto, venni a conoscenza che il mio informatore era scettico intorno alla colpevolezza del *brujo*. Tuttavia, a seguito di un incontro con lo stesso, se ne convinse.

«Già conoscevamo la minaccia, che lo avrebbero ucciso. A me dissero: “Manuel, il giorno tal dei tali uccideranno l’amico, durante la festa di Santa Rosa”. Non ci credevo» esordì. «Io, questo stregone, lo conoscevo. Lo hanno ammazzato quando [ero un *cabezón*] a Santa Rosa¹⁴³. Lo vedevo sempre. Era un *pifanero*, era piccolino e non facevo caso [al fatto che tutti dicessero che era uno stregone]; lo conoscevo: lo salutavo e gli davo la mano» (Intervista a Manuel, 15/09/2018, trascrizione in nota)¹⁴⁴. Con quest’ultima precisazione, il mio interlocutore voleva dimostrarmi realmente di non credere alla colpevolezza dell’uomo accusato: tendenzialmente si evita di porgere la mano a uno stregone, in quanto quest’ultimo può collocare la sostanza stregante (*pusanga*) anche sul proprio palmo e trasmetterla all’ignara vittima con un semplice saluto.

Improvvisamente accadde qualcosa che fece cambiare idea a Manuel. Sembra interessante, in questa sede, osservare l’elemento che lo persuase, in quanto rappresenta una caratteristica frequente nell’individuazione della stregoneria:

¹⁴² Nome inventato. È un’ autorità indigena del posto. Cfr. par.1.4.

¹⁴³ Nella trascrizione originale, Manuel usa l’espressione “pasar Santa Rosa”. Nel *Wayku*, a rotazione, ogni anno quattro anziani dello stesso clan familiare si impegnano nei preparativi della festa. Essi vengono definiti *Cabezones*. Per un approfondimento, si veda capitolo 3.

¹⁴⁴ *Ya sabíamos la amenaza que le van a matar. A mi me dicen “Manuel, tal día le van a matar a este pata.” En la fiesta de Santa Rosa, pero no le creía. Yo a este brujo que le han matado le conocía. Le han matado cuando pasé Santa Rosa Yo. Yo le veía siempre. El era un pifanero, era pequeño pero yo no le hacía caso, le conocía: le saludaba, le daba la mano.*

Ma un giorno mi fece vedere la sua stregoneria. Mi dice: “guarda, guarda!” e sputa in un bicchiere. Mi fece vedere, e poi *ploc!* L’ha bevuta. Era il suo muco [*flema*]. Quando me l’ha mostrata, io rimasi a guardarlo: ho visto il suo potere. Non ero ubriaco, eh! E lui nemmeno. “Cosa mi hai fatto vedere?” gli dico. “Niente, *wawky*¹⁴⁵, questo è quello che so” mi ha risposto. “E perché me lo hai fatto vedere? Non mi arrabbio, però...sei uno stregone o non sei uno stregone?”. Anche lui sapeva che lo avrebbero ucciso. Passò la festa, tutto bene. La settimana successiva lo ammazzarono alla sua *chakra*. Dicevano che era uno stregone. E la verità è che faceva del male alle persone. (Intervista a Manuel, 15/09/2018, trascrizione in nota)¹⁴⁶

Leggendo le parole del mio interlocutore appare sorprendente come un simile avvenimento possa avergli fatto cambiare idea in modo così radicale: se inizialmente Manuel riteneva di dover ignorare le voci sulla colpevolezza del *brujo*, porgendogli la mano e rischiando addirittura di farsi stregare, dopo aver visto la sua saliva, rivalutò completamente la sua posizione, asserendo perfino che lo stregone davvero facesse “del male alle persone”. Ritenerne che queste conclusioni siano il frutto di un’interpretazione personale ed erronea che Manuel fece di un gesto inoffensivo del presunto stregone, sarebbe fuorviante. Come sopra ricordato, il *flema* è da tutti ricondotto all’atto della stregoneria: mostrare a qualcuno il proprio sputo, equivale a indicargli la propria abilità magica. La mia padrona di casa, dopo aver ingerito delle medicine amazzoniche, offertele da un *curandero* locale, si svegliò con un forte mal di stomaco. Avendo il sospetto che la cura si fosse rivolta contro di lei, decise di visitare uno sciamano. Quest’ultimo, dopo averla fatta sputare in un contenitore, la informò dell’effetto collaterale della medicina che aveva ingerito. Belén aveva sbagliato la dieta, pertanto aveva acquisito abilità magiche: avrebbe potuto curare e anche fare del male, con le sue nuove capacità. Tuttavia la donna voleva liberarsi del dono non gradito, quindi invitò lo sciamano a tenersi il *flema*. Ben contento, quest’ultimo le offrì anche del denaro per poter bere il suo sputo e ottenere, in questo modo, nuovi poteri.

¹⁴⁵ In *kichwa* è il modo in cui un uomo chiama suo fratello.

¹⁴⁶ *Pero un día me hizo ver su brujería. Me dice “mira, mira”, y escupe en un vaso. Me hizo ver. Y otra vez, ploc! Ha tragado. Era su flema. Yo cuando me ha hecho ver estuve mirando! He visto su poder. No era borracho eh, y el tampoco. “Que me has hecho ver?” le digo. “Nada, hermano. Eso es lo que yo sé.” Y porque me has hecho ver? No me voy a molestar, pero...eres brujo o no eres brujo? Y el sabía también que lo iban a matar, dice. Pasò esta fiesta, y todo bien....a la semana matandole en su chakra. Decía que era brujo, y de verdad que hacía daño.*

Se le argomentazioni riportate non bastassero a dimostrare la volontà dello stregone di esibire la propria magia di fronte al mio interlocutore, si può aggiungere quanto segue. L'accusato, alle domande di Manuel, affermò chiaramente: "questo [riferendosi al muco] è quello che so". Non si tratta di un'affermazione ingenua: come si avrà modo di osservare più avanti, nel contesto locale, esiste una stretta correlazione tra *yachay*, abilità magiche e liquidi corporei. In questa sede non abbiamo spazio per approfondire tali questioni che, pertanto, rimandiamo ai capitoli successivi. Sarà sufficiente, per la presente argomentazione, riportare che con il termine *kichwa* "yachay" si intende tanto l'atto del conoscere, quanto la sapienza, acquisita con una lunga preparazione. Con questa affermazione quindi, lo stregone voleva dire al mio interlocutore che il *flema* mostratogli non racchiudeva semplicemente inconsapevoli abilità magiche (come nel caso di Belén). Esso era carico di una conoscenza intenzionalmente coltivata. Per questo Manuel poteva affermare di aver "visto il suo potere".

Seguendo l'analisi di Stephan Palmié, la modalità con cui Manuel fu in grado di riconoscere la stregoneria dovrebbe ricordarci le parole pronunciate, intorno allo studio dei genetisti, dal mio amico indigeno e riportate all'inizio del presente paragrafo: «Se non fosse un fatto scientifico conclamato che noi *kichwa* portiamo dentro di noi dei geni che sono nettamente amazzonici, ti racconterei una storia diversa» (F.C. Intervista 20/04/2018, trascrizione in nota 117). L'elemento presente in tutti i racconti sulla stregoneria, e che ritorna nelle convinzioni di chi ritiene di poter trovare dei confini biologici alla propria comunità di appartenenza, è la presenza di un'entità materiale. Tanto nello smascheramento della stregoneria, quanto nell'individuazione della propria appartenenza etnica su base genetica, si assiste al tentativo di rendere tangibili alcune sostanze «le cui qualità ontologiche includono la caratteristica cruciale dell'invisibilità» (Palmié 2007: 205). In tal modo esse possono essere sottratte dal mondo ambiguo delle relazioni sociali e affidate al dominio della natura.

Il parallelismo appare ancora più evidente facendo riferimento ai test di *DNA ancestry test*. Questi ultimi infatti, esattamente come gli oracoli degli Azande studiati da Evans-Pritchard (2002), sarebbero in grado di individuare delle essenze (invisibili ma corporee) ereditarie, capaci di rivelare le relazioni parentali e sociali degli individui. E, proprio come le pratiche divinatorie, essi tendono a produrre risultati e «proposizioni attorno alle quali il dubbio può maturare, ma che non possono mai essere soggette al

dubbio» (Palmié 2007: 207). Questa caratteristica è stata messa in evidenza anche da Pier Giorgio Solinas quando, analizzando i servizi proposti dall'impresa *Family Tree DNA*¹⁴⁷, ha fatto notare che perfino i genetisti ritengono che le informazioni, contenute nelle sequenze nucleotidiche del cromosoma Y e inviate ai fruitori del servizio, siano per lo più ridondanti (Solinas 2015: 92). Risulta interessante notare come spesso gli attori sociali, che si rivolgono alle agenzie di *DNA ancestry test* per avere delle conferme intorno alla propria appartenenza etnica, vengano delusi. La sequela di sigle e numeri fornita da questo genere di agenzie può essere interpretata come una traccia in grado di individuare il cammino degli antenati di un individuo. Gli studi genetici, nonostante quanto dichiarato nelle pubblicità *online*, non sono affatto in grado di definire i confini specifici di un raggruppamento umano: «la carta dell'aplotipo, insomma, non descrive alcunché di riconoscibile o tangibile: non c'è nessun “gene” là dentro che possa rivelare un carattere [...]. Tutto quello che si dichiara al suo titolare è “questo è il tuo aplotipo”» (Solinas 2015: 92). Ciò che viene offerto attraverso i risultati inviati sono delle proposizioni sempre vere, vestite dell'autorità conferita loro dalla natura: si tratta di «felici tautologie» (Trupiano 2013), in cui tutti i dubbi sono legittimi, ma nessuno di essi è verificabile.

Come anticipato in precedenza, pochi mesi dopo la pubblicazione dell'articolo di Palmié sull'*American Ethnologist*, Nadia Abu El-Haj inviò alla medesima rivista una risposta in cui esponeva i suoi dubbi intorno all'applicazione della nozione di *racecraft* per le indagini biomolecolari. Pur ritenendo gli argomenti dell'antropologo americano estremamente convincenti, non si può fare a meno di presentare le posizioni dell'etnografa, la quale invita a prestare attenzione alla nozione di “DNA spazzatura”, spesso usata dai genetisti. Attraverso questo concetto, secondo Nadia Abu El-Haj, sarebbe possibile dimostrare che la *racecraft* non è applicabile agli usi politici e sociali della biologia molecolare. Se il pensiero razzista presuppone una relazione causale tra biologia e cultura, ciò non è affatto il caso delle narrazioni genetiche:

Le teorie della razza erano interessate all'individuazione di capacità ereditarie dei raggruppamenti umani. La grandezza del cervello, la forma del cranio e tutte quelle misurazioni, per cui divennero famosi gli antropologi,

¹⁴⁷ Essa fa parte del già citato *The Genographic Project*. Ogni persona può partecipare a questoprogetto facendosi spedire a casa un kit contenente tamponi boccali e istruzioni che illustrano come raccogliere e inviare agli studiosi il proprio materiale genetico.

facevano molto di più che classificare i gruppi. Spiegavano delle differenze razziali-culturali [...]. I ricercatori di antropologia genetica [al contrario] non sono interessati [soltanto] agli effetti fenotipici (El-Haj 2007: 224).

Le regioni non codificanti del genoma umano (il DNA spazzatura, appunto) non farebbero altro che individuare delle tracce, che nulla avrebbero a che vedere con presunte caratteristiche ereditarie. Effettivamente, riprendendo il discorso di Pier Giorgio Solinas intorno alle agenzie *DNA ancestry test* si evince proprio quanto affermato dall'antropologa: i messaggi genetici ridondanti sopra citati non sarebbero altro che «una sorta di spazzatura [...]. Stringhe di basi accostate in ordine casuale, [che] non trasmettono alcuna disposizione, non comandano la sintesi di nessuna proteina, non esprimono alcun carattere biologico» (Solinas 2015: 92). Questi testi genetici, è innegabile, non suggeriscono a chi li sa interpretare la presenza di qualità individuali o sociali ascrivibili a una determinata appartenenza razziale. Ciò che distingue le moderne narrazioni genetiche dalle antiche teorie razziali è l'aspetto teleologico: i marcatori del DNA mitocondriale e del cromosoma Y non legano i loro portatori a un destino immutabile: non rendono «una popolazione più predisposta alla violenza o a soffrire di un disordine psichico» (El-Haj 2007: 224). Le differenze genetiche che possono essere individuate attraverso indagini specifiche, lungi dall'essere elementi che spiegano i nostri tratti culturali (endogamia, appartenenza religiosa, appartenenza linguistica), rappresentano delle semplici tracce lasciate nel nostro patrimonio genetico, di alcune scelte culturali. Non si tratta di una natura che spiega, dunque, come accadeva per il discorso razziale.

Pur sottoscrivendo queste affermazioni, se si ripercorre la strada tracciata nel corso di queste pagine, si deve concedere che la comprensione pubblica della genetica molecolare possa dar origine a quelli che Robert Simpson aveva definito degli «errori categoriali» (Simpson 2000) che portano alcuni individui a considerare i raggruppamenti umani in termini di comunità definite da confini biologici. In questo caso, come emerge dal ragionamento di Nadia Abu El-Haj, la genetica molecolare non contribuisce a generare un determinismo biologico-culturale. Le narrazioni (rimanipolate dagli attori sociali) dei genetisti partecipano tuttavia alla costruzione di discorsi riduzionisti che tendono alla naturalizzazione dei legami sociali. Questi fenomeni etnici, come abbiamo avuto modo di vedere, sorgono attraverso una fabbricazione interna al raggruppamento

umano e non, come accadeva per i discorsi razzisti, a partire da un'imposizione esterna. Si tratta, come sottolinea Michael Kent, di «essenzialismi strategici» (Kent 2014) cioè di discorsi che, a partire dalla presa di coscienza che l'etnicità possa avere una «funzione operativa» (Fabietti 2013: 162), possono far uso di quei concetti forniti dalla narrazione genetica. L'etnicità, in questo caso, va continuamente costruita attraverso un discorso che faccia uso di quell'inestricabile intreccio di immaginazione e azione, a cui aveva fatto riferimento Karen Fields. Non rinunciando pertanto agli interessanti parallelismi, messi in luce da Stephan Palmié, individuabili tra le ri-manipolazioni locali delle narrazioni genetiche e la stregoneria, si propone di introdurre il concetto di “fattura dell'etnicità”.

Quest'ultimo, pur liberando il discorso genetico dalla carica teleologica attribuitagli dal concetto di *racecraft*, è in grado di mantenere l'enfasi sul suffisso *-craft* il quale, nelle intenzioni di Fields e di Palmié, non solo rimanda a un'assonanza con il termine “*witchcraft*”, ma indica anche l'elemento della fabbricazione. Il verbo “*to craft*”, in inglese, sta ad indicare l'attività artigianale attraverso la quale si possono costruire dei manufatti. L'acido desossiribonucleico, pertanto, può essere considerato un materiale da costruzione, un oggetto etnografico capace di dare forma alle rappresentazioni sociali dell'appartenenza. Il discorso etnico, così come la stregoneria, pur essendo un semplice fatto sociale, e proprio perché è un semplice fatto sociale, è dotato di un enorme grado di realtà per chi lo mette in pratica.

Tenendo in considerazione le presenti riflessioni, dovrà essere affrontato il seguente capitolo. Nelle prossime pagine verranno analizzate le modalità attraverso le quali il discorso etnico, incoraggiato dalle indagini genetiche compiute a San Martín, può giocare un ruolo di primo piano all'interno delle dinamiche che regolano le relazioni esistenti tra la comunità indigena, lo stato peruviano e gli enti regionali. Si affronterà pertanto la funzione delle indagini genetiche alla luce del presente processo di recupero linguistico-identitario osservando il tentativo di mettere le mani sul proprio passato per raccontare una storia decolonizzata e, attraverso di essa, costruire un futuro migliore. Infine ci si concentrerà sugli usi del dato genetico messi in atto dalle ONG locali. Tutto questo, lo vedremo, tenendo sempre presente che, nel contesto indigeno amazzonico, l'interpretazione essenzialista dell'identità locale non è affatto la più diffusa.

Capitolo 3

Genetica, rivendicazioni territoriali e ascendenza

3.1 La scoperta delle origini in difesa del territorio

«Bene, terminiamo questa riunione, perché voglio sentire cosa ha da dirci la signorina: voglio sapere quali sono le mie origini e [voglio sapere] in che senso sono indigeno»¹⁴⁸ (G. S., riunione CODEPISAN, 20 marzo 2018, originale in nota).

Poche settimane dopo il mio arrivo nella regione di San Martín venni invitata, attraverso un'ONG locale, ad una riunione indigena. Il giorno 20 marzo del 2018, alle nove del mattino, i membri della federazione CODEPISAM¹⁴⁹ si riunirono con il presidente dell'Organizzazione Non Governativa nel *barrio Wayku*, presso la sede di FEPIKRESAM¹⁵⁰. A partire da tale incontro, l'ONG aveva l'obiettivo di diffondere, grazie alla presenza di una figura capace di familiarizzare con il linguaggio della scienza molecolare, i risultati delle indagini dei genetisti (Sandoval *et al.* 2016; Barbieri *et al.* 2017). Sperava, in questo modo, che i leader delle federazioni prendessero coscienza del discorso scientifico che (è bene ricordarlo) confuta l'esistenza di un legame biologico tra i *kichwa* di San Martín e il gruppo andino che si auto-identifica come discendente dei guerrieri *chankas*¹⁵¹. I genetisti individuano, al contrario, una somiglianza tra i profili genetici uniparentali dei campioni estratti nel *Wayku*, e nelle comunità limitrofe, con quelli raccolti presso alcune popolazioni indigene dell'Amazzonia peruviana, brasiliana ed ecuadoriana. Ciò, è stato detto, toglierebbe fondamento all'ipotesi secondo la quale la variante amazzonica dell'idioma *quechua* si sarebbe diffusa a San Martín a causa della migrazione forzata (generata dagli scontri con i conquistatori *inca*) degli antichi abitanti di *Huancavelica*, che parlavano un proto-quechua.

Sembra naturale, a questo punto della trattazione, domandarsi il motivo di tanto entusiasmo di fronte a un'indagine genetica che, di fatto, si limitò a certificare

¹⁴⁸ *Ya, terminamos esta reunión, porque quiero escuchar lo que dice la señorita: quiero conocer mis orígenes y en que sentido soy indígena!*

¹⁴⁹ *Coordinadora de Desarrollo y Defensa de los Pueblos Indígenas de la Región San Martín.*

¹⁵⁰ *Federación de los Pueblos Indígenas Kechwas de la Región San Martín.*

¹⁵¹ Dopo una breve e semplificata presentazione dell'articolo pubblicato su *Annals of Human Genetics* (Sandoval *et al.* 2016), si aprì un interessante dibattito. Il discorso originale e il contenuto della riunione sono integralmente riportati in appendice.

scientificamente quanto già postulato da linguisti, archeologi ed etnografi¹⁵². I mediatori culturali (ONG, antropologi e avvocati) che lavorano con i raggruppamenti *kichwa*, sono da tempo abituati a dialogare con enti regionali, statali e internazionali: conoscono pertanto il peso politico rivestito dai discorsi che vertono intorno a questioni “etniche” o “indigene”. La presenza di una figura capace di interpretare e riproporre ai *leader* locali, in maniera semplificata, le narrazioni delle origini suggerite dalla genetica delle popolazioni venne colta, dal rappresentante dell’ONG locale, come un’utile occasione per fornire ulteriore incoraggiamento alle strategie di auto-etnicizzazione che, da tempo, vengono promosse presso la popolazione nativa.

Volevamo, con l’organizzazione, fare uno sforzo, affinché la gente incominci a recuperare la sua memoria ancestrale e si renda conto che non è che viene da un’altra parte: che questa terra è la loro terra. Perché altrimenti si inizia a pensare di venire dal sud e quindi di essere migranti, come chiunque altro: per questo adesso è in atto una crisi. Invece loro sono indigeni. E studi come il tuo, visto che sai spiegare quello che dicono i genetisti, possono aiutare molto nelle questioni politiche. Allora io dico loro: “voi non siete *chanka!*”. E tutto inizia a muoversi. (D.V., 16 marzo 2018, originale in nota)

¹⁵³

Per individuare le ragioni che rendono, nel contesto studiato, la narrazione proposta dai genetisti piuttosto rilevante da un punto di vista politico, sarà importante introdurre alcuni nuovi elementi di ordine giuridico, i quali verranno approfonditi nel corso dei prossimi paragrafi. Tale necessaria digressione sarà utile per familiarizzare con un lessico che, pur appartenendo all’ambito strettamente istituzionale, è stato assimilato dai discorsi indigeni. Appropriarsi delle definizioni di *Comunidad Nativa*, di *titulación de territorios* e di *consulta previa*, per esempio, sarà fondamentale per osservare come i conflitti che i *kichwa* stanno affrontando nell’attualità, li incoraggino ad adottare un certo tipo di linguaggio identitario. Il crescente contatto con i mediatori culturali e politici, il continuo dialogo con enti regionali e statali generano una complessa rete di significati entro la quale le nozioni di “territorio”, “indigenato” e “ascendenza” vengono concepite e

¹⁵² Cfr. par. 1.3, 1.4, 1.5.

¹⁵³ *Quisimos, con la organización, hacer un esfuerzo para que la gente empiece a recuperar su memoria ancestral. Y se empiece a comprender que no es que viene de otro lado: que esa tierra es suya. Porque, en otra manera, se empieza a pensar que venimos del sur y que somos migrantes, como cualquiera: por eso ahora hay una crisis. Al contrario, ellos son indígenas. Y investigaciones como la tuya, como sabes explicar lo que dicen los genetistas, pueden ayudar en las cuestiones políticas. Entonces yo digo a ellos: “Ustedes no son chanka!”. Y todo empieza moverse.*

plasmate: l'acquisizione strumentale di un discorso etnico da parte dei nativi di San Martín origina (come anticipato nel capitolo precedente) un sostrato, un terreno di coltura sul quale «i modelli di “biosocialità” che la genomica sembra mettere a disposizione [...] [divengono non soltanto] buoni da pensare [ma anche, buoni] da agire» (Palmié 2007: 210).

Alla luce di quanto riportato, si ritiene di dover proporre l'analisi di uno dei conflitti territoriali in cui si trova impegnato il popolo *kichwa* di San Martín. Si tratta del ricorso che la Comunità Nativa di *Nuevo Lamas de Shapaja* presentò al Tribunale Costituzionale nell'anno 2017 e che la Corte di Giustizia Suprema di San Martín dichiarò, il 15 di agosto del 2018, infondato. La popolazione indigena locale sta affrontando innumerevoli conflitti territoriali. Si ritiene tuttavia che la trattazione di questo specifico caso possa fornire un utile esempio etnografico che, se analizzato criticamente, potrà aiutare a comprendere in che modo la narrazione genetica rappresenti, per chi si occupa di difesa e assegnazione¹⁵⁴ dei territori indigeni, uno strumento estremamente potente, capace di modificare radicalmente i delicati equilibri all'interno dello scontro territoriale, che vede contrapporsi i nativi di San Martín al Governo Regionale (GORESAM) e, in questa particolare circostanza, all'istituzione di un'Area Naturale Protetta:

Siccome sono state fatte delle prove, e gli studi [genetici] dicono che noi siamo qui da sempre, è importante che si sappia tutto questo. Pensa al problema della *Cordillera Escalera*: [disegna tanti piccoli cerchi] queste sono le diverse comunità *kichwa* che esistevano prima della nascita dell'Area Naturale. Il territorio in cui [i loro abitanti] cacciavano, pescavano e coltivavano, non è soltanto quello racchiuso nei confini di questi cerchi. La selva era la nostra medicina, il nostro supermercato: magari si camminava giorni e giorni per cacciare un *pecari* o un *carachupa*. Nel 2005 [il Governo Regionale] ha istituito quest'Area di Conservazione e le comunità hanno perso i loro territori: non si può più cacciare, pescare, fare la legna. Adesso alcuni di questi gruppi indigeni vogliono le loro terre, perché il governo adesso ce le presta [si riferisce al contratto di cessione in uso]: hai capito? Ci presta le nostre stesse terre! (Felipe Cachique, intervista, 2 aprile 2018, originale in nota)¹⁵⁵

¹⁵⁴ Con il termine “assegnazione” si vuole tradurre la parola castigliana “*titulación*” che, come vedremo tra poche pagine, si riferisce al processo attraverso il quale lo stato riconosce ufficialmente la presenza di Comunità Native, e si impegna a concedere loro titolo di proprietà sui territori pertinenti.

¹⁵⁵ *Como hicieron pruebas, y los estudios dicen que nosotros estamos aquí desde siempre, es importante que todo eso se sepa. Piensa al problema de la Cordillera Escalera: estas son las diferentes comunidades que existían antes del nacimiento de la Area Natural. El territorio en el que cazaban, pescaban y hacían la chakra no es sólo lo que está en los confines de los círculos. La selva era nuestra medicina, nuestro*

Le parole qui riportate fanno chiaro riferimento alla situazione che alcune Comunità Native *kichwa* (come *Alto Pucalpillu*, *Mishkiyakillu* e, appunto, *Nuevo Lamas*) si trovano a dover affrontare a causa dell'istituzione dell'Area di Conservazione Regionale *Cordillera Escalera* (ACR-CE). L'Area Naturale Protetta copre attualmente una superficie della regione di San Martín corrispondente a 149.870 ettari e venne creata il 25 dicembre dell'anno 2005¹⁵⁶, con la finalità di preservare «e proteggere le risorse naturali e la diversità biologica dei fragili ecosistemi che si trovano nella *Cordillera Escalera*» (SERNANP e GIZ 2013:35)¹⁵⁷. Quest'ultima è una catena montuosa, situata a nord del *departamento* di San Martín, che divide le due regioni amazzoniche peruviane: la *Selva Alta* e la *Selva Baja*. L'Area di Conservazione divenne ben presto oggetto di aspri conflitti territoriali che vedono oggi i nativi *kichwa* di San Martín contrapporsi al Governo Regionale. Come ben evidenziato dal mio informatore, a seguito della nascita di questo parco naturale protetto, alcune comunità locali si sentirono spogliate delle terre utilizzate tradizionalmente per condurre le principali attività di sussistenza.

Ai miei tempi era tutto libero e nessuno ti impediva. Per esempio, in questa zona io andavo con mio papà, però dopo che è stata riconosciuta come Area di Conservazione e che vennero affidati i territori alle Comunità Native, si chiuse tutto. Potevamo cacciare: adesso no. Per le feste passate [...] noi andavamo, come d'obbligo, a cacciare animali: 200, 300 chili di carne del monte [...]. Non si mangiavano soltanto galline e uova: no, no no! Prima era con la carne del monte, di animali selvatici [...]. Andavamo in dieci famiglie e quattro persone portavano 50 chili [di carne], e questo dividevamo con gli altri. [...] Adesso tutto è pesce [intende che si mangia quasi sempre pesce, durante le celebrazioni native], precisamente perché non possiamo cacciare. Non ci danno il permesso. (T. A., intervista 16 settembre 2018, originale in nota)¹⁵⁸.

supermercado: quizás podíamos caminar días y días para cazar a un pecari o a un carachupa. En 2005 ha creado esta Área de Conservación y las comunidades perdieron sus territorios: no se puede cazar, pescar, hacer leña. Ahora algunos grupos de indígenas quieren sus tierras, porque el gobierno ahora las presta: entiendes? Nos prestan nuestras mismas tierras!

¹⁵⁶ Decreto Supremo n. 045-2005-AG 2005

¹⁵⁷ Il processo per la creazione dell'ACR-CE risale al 1992 quando, dopo aver riconosciuto il monte Escalera come un'area di elevato potenziale ecologico, venne creato il Bosco di Protezione Regionale *Cordillera Escalera* (BPR-CE), che copriva allora 190 ettari.

¹⁵⁸ *En mi tiempo era todo libre y nadie te impedía. Por ejemplo en esta zona, yo me iba con mi papa, pero despues que se ha titulado ya como Área de Conservacion, y que se titularon las Comunidades Nativas, se cerrò todo. Podíamos cazar. Y ahora ya no. Y para las pasadas fiestas [...], nosotros ibamos como obligados a cazar animales: 200 o 300 kilos, de carne del monte [...]. No era con gallinas y huevos: no, no no! Antes era con carne del monte, de animales silvestres. 200-300 kilos: ibamos 10 familias al monte,*

A partire dalle parole riferitemi dagli informatori, è possibile osservare la centralità della relazione che gli indigeni *kichwa* intrattengono con il territorio circostante: come sottolineato da Felipe, da diverse generazioni, i nativi di San Martín considerano i luoghi, che ora sono protetti dall'Area di Conservazione Regionale, non soltanto come una risorsa economica utile all'approvvigionamento degli alimenti, ma anche come uno spazio di iniziazione alle pratiche mediche tradizionali, o un luogo terapeutico in cui realizzare i rituali curativi. È inoltre nella selva che si sviluppano delle vere e proprie relazioni interpersonali tra gli esseri umani e alcune specie di piante che, come è stato anticipato nel capitolo precedente, sono dotate di intenzionalità e la esercitano nell'interazione (tramite assunzione) con gli uomini che si sottopongono all'attività di *purga*¹⁵⁹. È in questi luoghi che abitano innumerevoli esseri non-umani (come il *chullachaqui* o *shapingo*¹⁶⁰, e lo *yakuruna*¹⁶¹) che saltuariamente cercano il contatto con le donne e gli uomini indigeni¹⁶².

I recenti studi condotti da Philippe Descola (Descola 1992; 2014), ed Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2004; 2017), rappresentano sforzi teorici distinti ma compatibili, nella definizione di una relazione tra società amazzoniche ed elementi della biosfera. Tanto la teoria animista, quanto quella prospettivista hanno largamente contribuito alla ridefinizione dei rapporti tra i raggruppamenti umani e gli esseri non umani, sottolineando come le modalità indigene di approcciarsi all'ambiente facciano riferimento a un contesto naturale la cui «esistenza e sviluppo [non dipendono] da un principio esterno alla volontà umana» (García Hierro and Surrallés 2004:15–16). Da un lato le riflessioni di Philippe Descola contribuiscono al superamento del dualismo, che oppone natura e cultura, attraverso la definizione di un pensiero indigeno che vede l'uomo interagire con piante e animali (dotati di attributi identici a quelli umani) all'interno di un sistema sociale estremamente inclusivo. Dall'altro Viveiros de Castro, attraverso il prospettivismo, rileva come una natura “oggettiva”, in cui gli individui umani vengono

4 personas traíams 50 kilos. Seis personas con otros kilos....y eso compartimos con los demas. Ahora todo es pescado, precisamente porque no podemos cazar. No nos dan el permiso.

¹⁵⁹ Confronta capitolo 4.

¹⁶⁰ Lo *shapingo* è un demone della foresta e il *chullachaqui* è uno spirito ingannatore con forma umana e una zampa di capra. Nella maggior parte dei casi, i due termini vengono usati come sinonimi.

¹⁶¹ *Yaku* significa acqua in *kichwa* e *runa* indica l'uomo. Lo *yakuruna* è un essere che vive nelle profondità dei fiumi, dove conduce una vita del tutto simile a quella degli esseri umani.

¹⁶² Di solito per ingannarli, farli perdere nella foresta, o trascinarli nelle profondità degli abissi.

pensati come semplici fruitori di risorse, sia un non-senso all'interno di un sistema di pensiero in cui il soggettivismo rappresenta l'unica forma di vera conoscenza¹⁶³.

È proprio a partire da queste considerazioni che oggi diversi antropologi, che si occupano di conflitti territoriali in Amazzonia, sottolineano l'importanza di prestare attenzione alla nozione di "territorio", molto più vicina alle concezioni indigene dell'ambiente rispetto al concetto di "terra". Anche la Convenzione n. 169 dell'*International Labour Organization*¹⁶⁴, che difende i diritti dei popoli indigeni all'interno degli stati che la adottano, mette in evidenza tale aspetto: «l'utilizzo del termine "terre" [si legge nell'articolo 13] dovrà includere il concetto di territori, il che ricopre la totalità dell'habitat delle regioni che i popoli indigeni interessati occupano o utilizzano in qualche maniera» (Convention 169 ILO 1989: art.13).

Risulta interessante notare come tanto le autorità locali, impegnate nella lotta per il riconoscimento politico delle Comunità Native, quanto i funzionari delle ONG, che forniscono supporto tecnico e strategico alle popolazioni originarie, facciano largo utilizzo di questa terminologia. Comprendere cosa si intenda con tale espressione risulterà della massima importanza nella definizione del conflitto che vede *Nuevo Lamas de Shapaja* contrapporsi al Governo Regionale: gran parte delle rivendicazioni del popolo nativo *kichwa*, come quelle di innumerevoli raggruppamenti amazzonici, si generano a partire dalla convinzione che, seppure il processo di consolidamento dei diritti indigeni in ambito territoriale sia oggi ragionevolmente avanzato, esso si presenta nell'attualità come una condizione necessaria, ma non sufficiente per il pieno sviluppo e per la salvaguardia dei popoli originari. La possibilità che un popolo originario possa proiettare la sua esistenza nel futuro dipende principalmente dal consolidamento del proprio territorio nel presente: «quei popoli che possono contare [solamente] su territori

¹⁶³ Tale questione verrà approfondita nei paragrafi successivi. Per adesso sarà sufficiente sottolineare quanto segue: secondo il prospettivismo, postulato da Viveiros de Castro, il mondo è abitato da piante, animali, uomini ed essere più che umani, i quali condividono l'essere "persone". Essi conoscono la realtà soltanto attraverso il proprio specifico e relativo punto di vista: se gli uomini (per esempio) si percepiscono come umani, vedendo gli animali come animali, anche i predatori e gli spiriti vedranno l'essere umano come un animale-preda e si percepiranno come esseri umani. Da ciò deriva, secondo Viveiros de Castro, il soggettivismo amerindio: l'unica vera forma di conoscenza è quella a cui anela lo sciamano, vero e proprio «diplomatico cosmopolita» (Viveiros de Castro 2017:132), il quale è in grado di accedere a tutti i punti di vista. Tale modo di acquisire il sapere si oppone a quello dello scienziato, che pretende di raggiungere una conoscenza oggettiva dei contenuti della sua ricerca.

¹⁶⁴ Convenzione del 1989 dell'ILO (International Labour Organization) è stata ratificata in Perù attraverso la *Resolución legislativa* 26253 il 2 dicembre del 1993. Nelle prossime pagine si fornirà una più chiara trattazione di tale importante strumento politico.

frammentati, depredati o che non siano governati da loro stessi, hanno minime possibilità di garantirsi un territorio nel futuro» (Davila Puño 2005: 12). Nel caso proposto in queste pagine, ad esempio, verrà mostrato come l'assegnazione ufficiale di soli 32 ettari alla Comunità Nativa di *Nuevo Lamas de Shapaja* rappresenti innanzi tutto un conflitto ideologico tra il Governo Regionale e il raggruppamento indigeno, intorno alla definizione del concetto di "ambiente":

Il territorio, secondo la percezione indigena, non è un ambiente suscettibile di fornire [semplicemente] il necessario per sopravvivere, piuttosto è uno spazio di relazione sociale con ognuno degli elementi dell'ecosistema. Relazioni, reti, canali, cammini...il territorio non è un'area definita attraverso limiti inerenti alla sua esistenza, ma è un tessuto, in processo di costruzione e ricostruzione costante. Uno spazio soggettivo piuttosto che oggettivo e pertanto è un territorio molto più vissuto, che pensato (García Hierro e Surrallés 2004: 21).

3.2 Indigeni contro la *Cordillera Escalera*. Ascendenza ed essenzialismo strategico

In queste pagine non ci si soffermerà ulteriormente sulle concezioni indigene del territorio che, invece, verranno riprese nei paragrafi successivi. Sarà tuttavia necessario tenerle presenti nel corso dell'analisi del conflitto preso in esame: il programma di conservazione ambientale sviluppato nell'Area Naturale Protetta della *Cordillera Escalera* mette in evidenza come, talvolta, l'idea stessa di Natura possa diventare, per le popolazioni indigene, un «fardello» (Mangiameli 2017: 245), una nozione che costringe i popoli originari della selva a vivere nella contraddizione di essere considerati, alternativamente, come un pericolo per la conservazione dell'ambiente o come un emblema del "buon selvaggio ecologico" (Hames 2007; Mangiameli 2017).

È precisamente all'interno di questo panorama che, come si avrà modo di osservare, si sviluppano oggi quelle strategie politiche che incoraggiano gli indigeni *kichwa* ad adottare un linguaggio identitario. L'essenzialismo strategico (Fabietti 2013) che permette ai nativi di San Martín di intrattenere un dialogo con il Governo Regionale e di accedere ai programmi di finanziamento per la protezione ambientale, fa largo riferimento alla nozione di *ancestralidad*. Questo termine, che si potrebbe tradurre con "ascendenza",

risulta centrale nelle argomentazioni di Pier Giorgio Solinas, il quale lo interpreta come la chiave di ogni tipo di acquisizione delle narrazioni biomolecolari del proprio passato (Solinas 2015).

Non è raro oggi ascoltare leader nativi che rivendicano il diritto a utilizzare i propri “territori ancestrali”, o professori bilingui che spronano le giovani generazioni a non dimenticare la “lingua ancestrale *kichwa*”. Anche le Organizzazioni Non Governative sono solite promuovere incontri tra gli anziani per diffondere le “conoscenze ancestrali” degli indigeni della regione. Gli identitarismi su base etnica rappresentano, per i *kichwa*, una delle poche armi per potersi difendere dagli attacchi di chi li dipinge come una minaccia per la difesa ambientale. Nel 2017 il Governo Regionale mise in atto una campagna mediatica discriminatoria nei confronti dei raggruppamenti nativi che rivendicavano il proprio diritto ad occupare le “terre ancestrali”. Essi non solo vennero definiti come nemici della Regione e dell’Area di Conservazione (CERD 2018:58): le loro richieste territoriali vennero anche contestate sulla base del mito di origine che li vede come discendenti di una popolazione andina. Rivendicare un *territorio ancestral*, cioè fare chiaro riferimento a un’ascendenza amazzonica (per di più certificata dalla scienza molecolare) permette ai popoli nativi di levare la propria voce in difesa dei diritti territoriali. Il riferimento all’ancestralità aiuta inoltre la costruzione di una narrazione politica che rimandi strategicamente all’immagine di un indigeno che, lungi dal rappresentare una minaccia per la conservazione delle Aree Naturali Protette, viene visto come paladino dell’ambiente (in quanto atavicamente legato a una condizione di naturalità).

Prima di proseguire con tali riflessioni, sembra necessario presentare il contesto entro il quale nacque l’Area di Conservazione Regionale della *Cordillera Escalera*. Tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del Novecento avvennero, nello stato peruviano radicali mutamenti politici, economici e sociali. Essi diedero impulso allo sviluppo dell’industria estrattiva e all’apertura della regione amazzonica al mercato nazionale: la costruzione della *Carretera Marginal de la Selva*¹⁶⁵, ad esempio, intensificò l’espansione di monoculture commerciali come caffè, mais, riso e piante di coca. Ciò contribuì a modificare, in maniera evidente, il rapporto che le popolazioni native amazzoniche

¹⁶⁵ Strada Marginale della Selva, anche nota con il nome Fernando Belaúnde Terry. È un’importante strada sudamericana, che prova a connettere le regioni amazzoniche del Venezuela, del Perù, della Colombia, dell’Equador e della Bolivia.

intrattenevano con la foresta: «altre necessità andavano sorgendo nel tempo, [...] contemporaneamente le risorse delle foreste scarseggiavano a causa della deforestazione, della depredazione degli animali e della contaminazione dei fiumi» (Espinosa 2009:154).

L'aumento demografico e il conseguente impatto delle attività umane sui territori boschivi resero necessario, da parte dello stato, lo sviluppo di strategie territoriali dedicate alla conservazione delle risorse naturali e della diversità biologica. Così, nel 1997, venne redatta la prima legge a difesa delle Aree Naturali Protette (*Areas Naturales Protegidas*), definite come «spazi continentali e/o marini del territorio nazionale, espressamente riconosciuti [...] per conservare la diversità biologica e gli altri valori associati di interesse culturale, paesaggistico e scientifico» (Articolo 1, legge 26834)¹⁶⁶. Le Aree di Conservazione Regionale (*Areas de Conservación Regional*) sono delle Aree Naturali Protette difese dallo stato attraverso un regime giuridico speciale. Tra i loro scopi fondamentali troviamo «il mantenimento di paesaggi di eccezionale bellezza, la conservazione delle specie in pericolo di estinzione e la protezione di campioni rappresentativi dell'ecosistema, delle specie silvestri e delle risorse genetiche» (SERNANP e GIZ 2013:5). Molte Aree di Conservazione Regionale, sono oggi istituite al fine di proteggere fonti d'acqua e di garantire l'assorbimento di diossido di carbonio, o promuovere lo sviluppo di attività economiche sostenibili (SERNANP e GIZ 2013). La ACR *Cordillera Escalera*, ad esempio nacque con lo scopo, tra gli altri, di salvaguardare le importanti risorse idriche presenti sul territorio (Pérez Salas 2017: 158-159; Vecco 2018: 7).

Una delle prime ostilità nate a San Martín, a seguito dell'istituzione di questo parco naturale, riguarda la presenza dell'impresa Talisman, proprietaria di un lotto petrolifero nella zona oggi protetta. Seppure in questa sede non ci si occuperà direttamente di tale questione, sembra importante presentare brevemente il conflitto: da un lato esso rappresenta motivo di discussione anche tra i *leader* indigeni, che vedono minacciata la salute delle terre in cui, tradizionalmente, i popoli originari di San Martín camminavano per praticare la caccia, la raccolta e l'agricoltura di sussistenza. Dall'altro le contraddizioni osservate nella gestione di questa ostilità, potranno mettere in luce come le opacità riscontrate nelle leggi vigenti, concorrano a complicare i conflitti che

¹⁶⁶ Legge numero 26834, 4 luglio 1997.

coinvolgono le imprese private, i raggruppamenti indigeni, il Governo Regionale e il parco della *Cordillera Escalera*.

Nella regione di San Martín si assiste a una forte presenza di imprese estrattive. In Perù la protezione ambientale, per quanto riguarda le cosiddette Aree Naturali ad uso diretto, è garantita da una proibizione totale di attività che possano modificare, in qualche modo, il territorio. Al contrario, le Aree di Conservazione Regionale (come appunto la *Cordillera Escalera*) sono definite Aree Naturali ad uso indiretto. Ciò significa che, in queste zone di salvaguardia del territorio, le attività estrattive o di approvvigionamento delle risorse naturali sono consentite per legge, a condizione che siano compatibili con gli scopi delle aree protette. La presenza, all'interno della stessa *Cordillera Escalera*, di un lotto petrolifero¹⁶⁷ divenne, tra il 2006 e il 2009, oggetto di un conflitto ambientale, che coinvolse (come anticipato) anche diverse Comunità Native. Nel 2009, il *Tribunal Constitucional* sospese le attività di individuazione e sfruttamento delle risorse petrolifere¹⁶⁸, fino all'elaborazione di un nuovo piano di gestione dell'Area, definito *Plan Maestro*¹⁶⁹. Lasciò aperta pertanto la possibilità che l'impresa petrolifera incominciasse nuovamente le attività di estrazione delle risorse non rinnovabili, una volta approvato suddetto documento. Il disaccordo, che ancora oggi verte intorno alla sentenza del *Tribunal Constitucional* dipende, in larga misura, dalle contraddizioni esistenti tra le competenze dello Stato centrale e quelle riconosciute al Governo Regionale. La possibilità dello Stato peruviano di promuovere lo sviluppo, attraverso la stipula diretta di contratti con imprese che si dedicano all'estrazione degli idrocarburi, sembra (in questo specifico contesto) contrastare con le competenze dei Governi Regionali (GORE) ai quali viene demandata la gestione del territorio. Ciò genera una sorta di circolo vizioso: l'impresa Talisman ottenne, tramite contratto regolare, la concessione petrolifera da parte dell'ente statale, prima della creazione dell'Area di Conservazione Regionale. Pertanto ritiene sia suo preciso diritto offrire il proprio esplicito consenso, affinché possa essere redatto un nuovo *Plan Maestro*, il cui obiettivo è quello (tra gli altri) di individuare la compatibilità delle attività estrattive con gli scopi della *Cordillera Escalera*. L'impresa

¹⁶⁷ Il lotto 103.

¹⁶⁸ Expediente N° 03343-2007-PA/TC.

¹⁶⁹ Attraverso la sua redazione, i responsabili della gestione dell'ACR *Cordillera Escalera*, individuano le strategie di protezione dell'Area, provvedendo anche alla cosiddetta *zonificación*, cioè all'individuazione e alla distribuzione di zone di salvaguardia ambientale.

si avvale di una norma¹⁷⁰ che prescrive chiaramente l'impossibilità di stabilire zone con alti standard di protezione¹⁷¹, laddove sia presente un lotto soggetto a «proprietà privata e che contenga diritti acquisiti o preesistenti alla norma applicabile, salvo consenso scritto del proprietario del diritto» (Decreto Supremo n. 008-2009-MINAM 2009).

Come anticipato, non sono solamente le problematiche ambientali a generare conflitti istituzionali: l'Area di Conservazione Regionale è diventata recentemente motivo di disputa anche tra il Governo Regionale e le federazioni indigene, fatto che sembra rallentare ulteriormente il processo di definizione di un nuovo *Plan Maestro*. Il popolo *kichwa* considera le modalità di gestione della *Cordillera Escalera* estremamente discriminatorie: i leader indigeni vedono in esse un tentativo, da parte del Governo Regionale, di appropriarsi dei territori nativi, in nome della difesa ambientale. I dirigenti *kichwa* cercarono diverse volte di dialogare con GORESAM intorno al tema della violazione dei propri diritti territoriali. Nel 2011, ad esempio, le federazioni indigene FEPIKRESAM e CEPKA¹⁷² iniziarono a operare pressioni affinché i leader nativi venissero interpellati per garantire la co-amministrazione della *Cordillera Escalera*: si sperava, in questo modo, di poter garantire la partecipazione attiva dei rappresentanti indigeni alla creazione del nuovo *Plan Maestro*, e di poter assicurare loro il diritto, protetto costituzionalmente, alla consultazione obbligatoria (tema del quale ci si occuperà a breve). Il tentativo, tuttavia, non ebbe esito positivo: la proposta venne respinta (CERD 2018:8).

Prima di presentare il caso che coinvolge *Nuevo Lamas de Shapaja*, risulta fondamentale illustrare il concetto di consultazione obbligatoria (*consulta previa*) e individuare la definizione di *Comunidad Nativa*. Il lettore dovrà avere pazienza: per qualche pagina si utilizzeranno nozioni legate all'ambito politico-istituzionale.

Il popolo originario *kichwa*, come anticipato nel capitolo precedente, si trova ad occupare diversi nuclei abitativi, situati all'interno del territorio regionale. A partire dal 1997 alcuni di questi raggruppamenti vennero riconosciuti ufficialmente, da parte dello

¹⁷⁰ Stabilita dal Servizio Nazionale delle Aree Naturali Protette (SERNANP). L'articolo 4.2 del Decreto Supremo 008-2009.

¹⁷¹ La norma parla di *Zonas de Protección Estricta* (PE) e *Zonas Silvestres* (S). In nessuna di queste aree sono permesse le attività di estrazione o sfruttamento delle risorse ambientali.

¹⁷² *Consejo Étnico de los Pueblos Kichwa de la Amazonía*. Si tratta di una federazione indigena che, a partire dal 2002, rappresenta alcune comunità *kichwa* nel tentativo di conferire loro il riconoscimento ufficiale e l'assegnazione dei territori.

Stato peruviano, come *Comunidades Nativas*. Per la presente trattazione, è bene sottolineare che ciò avvenne grazie all'istituzione della federazione FEPIKRESAM che, a partire dal 1993 lottava per il riconoscimento ufficiale dei raggruppamenti indigeni *kichwa*. In accordo con la *Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de la Seva* (Decreto Legge 22175), le Comunità Native sono unità socio-economiche che individuano la loro origine «nei raggruppamenti tribali della Selva [...] e sono costituite da insiemi familiari vincolati dai seguenti elementi principali: lingua o dialetto, caratteri culturali e sociali, detenzione e usufrutto comune e permanente di uno stesso territorio» (Art. 8, Decreto Legge 22175)¹⁷³. Approvato il 10 maggio del 1978, questo Decreto Legge costituisce oggi il fondamento del riconoscimento formale dei raggruppamenti nativi dell'Amazzonia peruviana. Lo stato, attraverso il Decreto 22175, garantisce l'integrità della proprietà territoriale delle Comunità Native e si impegna a concedere loro titolo di proprietà (Art. 10). Il Decreto stabilisce inoltre l'esistenza legale e riconosce la personalità giuridica delle Comunità Native (Art. 7). Tali qualificazioni vengono riprese anche nell'articolo 89 della Costituzione Politica del 1993.

Non è difficile comprendere pertanto i motivi che spinsero FEPIKRESAM, a partire dagli anni Novanta, a mettere in atto campagne di sensibilizzazione in tutti i raggruppamenti *kichwa*, situati nella regione di San Martín: vennero organizzati diversi incontri tra i leader nativi e i dirigenti della federazione, i quali provarono a illustrare i vantaggi derivanti dal riconoscimento ufficiale del territorio nativo. Il compito, tuttavia, si rivelò particolarmente complesso: gran parte della popolazione originaria rifiutava di riconoscere le proprie ascendenze indigene.

Quando scendevamo [presso i raggruppamenti *kichwa*], i popoli rifiutavano di essere Comunità Native. Perché? Perché non volevano essere indigeni, per il razzismo. Credevano che essere Comunità Native significava ammettere la nostra arretratezza. Di tutti, soltanto quattordici [raggruppamenti] accettarono. Alcuni dicono che non capivano bene perché accettarono, ma poi si resero conto della grande importanza di essere organizzati [come *Comunidades Nativas*]: senza territorio i nostri figli sono in pericolo. (T.A. 15 ottobre 2018, originale in nota)¹⁷⁴.

¹⁷³ Artículo 8- Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Cejas de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso.

¹⁷⁴ Cuando bajabamos, los pueblos rechazaban ser Comunidades Nativas. ¿por qué? Porque no querían ser indígenas, por el rrazismo. Creían que ser Comunidades Nativas significaba admitir nuestro atraso. De

Da questo punto di vista, risulta interessante osservare che, fino ad anni recenti, i nativi del *Wayku* cercarono in ogni modo di accorciare la distanza esistente con la popolazione cittadina tanto che, attualmente, il vicino raggruppamento indigeno degli *awajun* identifica i *kichwa* come dei veri e propri *mestizos*. All'interno delle stesse comunità *kichwa* la tendenza a ragionare attraverso la dicotomia “selvaggio-civilizzato” è ancora molto diffusa: le vecchie generazioni tendono a proiettare su se stesse gli stereotipi negativi diffusi dalla popolazione *mestizas*, considerando al contrario i propri figli, che hanno potuto accedere all'istruzione, come dei nativi-civilizzati.

Selvaggi siamo, perché non sappiamo leggere, scrivere e non portiamo le scarpe. Io parlo *kichwa*, [parlo] poco castigliano. Ma i miei figli no: [loro sono] tutti professionisti. Due professori e un poliziotto, parlano castigliano e vestono come voi: con la camicia e scarpe. Io le scarpe le porto, ma [uso] anche la *pollera*¹⁷⁵. Guarda la zia [si riferisce a sua cognata, che vive in casa con noi] lei non sa camminare con le scarpe¹⁷⁶ (B., conversazione personale, 15 agosto 2018, originale in nota).

La tendenza ad auto-identificarsi come indios civilizzati (Pacheco 2017) è oggi meno diffusa nelle giovani generazioni che, tuttavia, continuano ad attribuire arretratezza alle popolazioni native limitrofe. Queste ultime, essendo rimaste maggiormente isolate, non conoscono la lingua spagnola e conservano alcune caratteristiche tradizionali. I vicini *shawi*, ad esempio, vengono dipinti come estremamente timidi e superstiziosi: «stanno sempre zitti, perché non conoscono lo spagnolo [mi raccontò uno sciamano della comunità di *Llukanayaku*]. E poi per loro tutto è stregoneria: hanno fame? È stregoneria. Un uomo si ammala? È stregoneria. È che non conoscono le pastiglie e i medici delle città!» (A.C. conversazione personale, 12/09/2018, originale in nota)¹⁷⁷. Non è raro ascoltare, inoltre, individui che rivendicano la propria maggiore umanità rispetto ai vicini *shawi*, in virtù della loro tolleranza al sale (qualità che, al contrario, viene negata agli altri

todos, sólo 14 comunidades aceptaron. Alguien dice que no entendian porque aceptaban, pero luego se dieron cuenta de la gran importancia de ser organizados: sin territorio nuestros hijos están en peligro.

¹⁷⁵ Gonna tradizionale *kichwa*.

¹⁷⁶ Salvajes somos, porque no sabemos leer, escribir, y no usamos zapatos. Yo hablo *kichwa*, poco castellano. Mis hijos no: todos profesionales. Dos profesores y un policía, hablan castellano y visten como ustedes: con camisa y zapatos! Yo llevo zapatos, pero la *pollera* también. Mira la tía: ella no sabe andar con zapatos.

¹⁷⁷ Siempre están calladitos, porque no conocen el castellano. Y para ellos todo es brujería: tienen hambre? Brujería. Un hombre se enferma? Brujería. Es que no conocen las pastillas y los doctores de las ciudades.

indigeni)¹⁷⁸: il pensiero locale attribuisce a tale risorsa delle proprietà di domesticazione. Attraverso la somministrazione di salgemma, ad esempio, è possibile ammansire bovini e cavalli: questi animali permettono agli individui *kichwa* di allevarli, in quanto il consumo di sale li avvicinerrebbe a una condizione di umanità¹⁷⁹. Chi, al contrario, non consuma mai sale è lo *shapingo*, un non-umano, uno spirito malevolo della foresta. Affermare che per gli indigeni *shawi*, questa risorsa sia estremamente pericolosa e causi una fuoriuscita di spuma biancastra dalla bocca significa mettere in dubbio l'umanità di questo gruppo nativo che, essendo rimasto maggiormente isolato, è ben lontano dalle condizioni di civilizzazione. In virtù dell'introduzione della dicotomia "selvaggio-civilizzato", lo stesso termine *indígena* venne a lungo rifiutato dai *kichwa*¹⁸⁰ alcuni dei quali, come è stato anticipato, rinunciarono a intraprendere il percorso di riconoscimento delle Comunità Native.

Attualmente le comunità indigene (*kichwa*, *shawi* e *awajun*) riconosciute ufficialmente dallo stato peruviano, nella regione, sono ben 106¹⁸¹. Tra di esse, 74 appartengono a raggruppamenti di lingua *kichwa*¹⁸². Tuttavia, a partire dal 1997, soltanto a quindici di esse venne concesso il titolo di *Comunidad Nativa*: i quattordici raggruppamenti affiliati a FEPIKRESAM ottennero la denominazione alla fine degli anni Novanta e *Nuevo Lamas de Shapaja* (una comunità facente capo alla federazione CEPKA) ottenne il titolo soltanto nel 2016. Tutti gli altri nuclei *kichwa* (compreso il *Wayku*) sono in attesa di ricevere il titolo di proprietà delle terre. Il motivo per cui soltanto il 19% dei raggruppamenti *kichwa* può dirsi ufficialmente titolato è da ricercarsi, come sopra evidenziato, nella grande diffidenza mostrata dagli abitanti di questi territori. Gran parte dei centri abitativi contattati da FEPIKRESAM optarono per il proprio riconoscimento come *Centros Poblados*. Come anticipato nel capitolo precedente, un *Centro Poblado* (anche noto come *Caserío*) rappresenta, nello Stato peruviano, un luogo del territorio nazionale, rurale o urbano, i cui abitanti sono vincolati da interessi comuni

¹⁷⁸ Come osserveremo nei prossimi capitoli, tale alimento ricopre un'importanza centrale per i *kichwa* che, da secoli, attingono alle cave di sale situate nella regione.

¹⁷⁹ Gran parte delle diete condotte dai *kichwa* prevedono l'eliminazione totale del sale. Si ritiene che questa sostanza generi una sorta di inibizione delle facoltà che gli umani condividono con gli animali: olfatto, vista e udito, senza il consumo di sale (si dice) sarebbero molto più sviluppati.

¹⁸⁰ In esso vi scorgevano la riproposizione del discorso razzista che, per diversi anni, li vedeva contrapposti alla popolazione dominante.

¹⁸¹ Soltanto 33 di esse hanno ricevuto dallo stato il titolo di Comunità Nativa.

¹⁸² CEPKA, tuttavia, ne riconosce 79 (Ramirez & Belaunde 2016: 17).

di carattere culturale, sociale ed economico¹⁸³. Affinché una comunità possa essere definita *Centro Poblado* non è necessario che i suoi abitanti vengano identificati come facenti parte di un raggruppamento indigeno (o “tribale”, come pronunciato nella legge 22175).

Io mi ricordo [racconta il primo presidente di FEPIKRESAM] quando è stata creata la prima federazione. Quattordici comunità hanno costituito FEPIKRESAM. E [tutte queste] ricevettero il titolo [di Comunità Nativa]. Da lì sono apparse, nel tempo, altre federazioni. Dopo che è stata creata la *Cordillera Escalera*, però, non hanno più potuto ricevere il titolo. Fino ad ora: loro esigono, lottano... sono le loro terre! Dunque, che le restituiscano. [Il Governo Regionale] ha dato loro concessione. E lì è nato il problema: ora non vogliono la concessione, vogliono avere il titolo di *Comunidades Nativas*¹⁸⁴ (T.A., intervista 29/09/2018).

Lungi dall’essere un prodotto di discorsi e pratiche locali, dunque, il termine “indigeno” (oggi così importante per le rivendicazioni politiche e identitarie) venne elaborato «nell’ambito delle organizzazioni sovranazionali» (Mouriès 2014:20) e assimilato recentemente, per motivi strategici, dalla popolazione locale.

Il riconoscimento ufficiale dei raggruppamenti originari, insieme alla ratifica della Convenzione numero 169 dell’ILO (*International Labour Organization*), stabilisce il rispetto delle tradizioni culturali e del diritto consuetudinario dei popoli indigeni, che sono stanziati sul territorio nazionale. La Convenzione 169, e in particolare il diritto di consultazione obbligatoria (*consulta previa*) che essa stabilisce (articolo 7), rappresenta un esempio chiaro di come i leader locali abbiano assimilato alcune categorie giuridiche, elaborate al di fuori dell’ambito nativo. Attraverso l’adozione di questa convenzione, lo stato peruviano si impegna a interpellare i popoli indigeni ogniqualvolta si prevedano misure amministrative o legislative capaci di arrecare loro danno (direttamente o indirettamente). Nel caso dell’istituzione di un’Area Regionale Protetta, la cui estensione potrebbe sovrapporsi a quella dei territori utilizzati tradizionalmente dalle popolazioni

¹⁸³ I *Centros Poblados* vengono riconosciuti attraverso una risoluzione esecutiva regionale che certifica le caratteristiche stabilite nella legge 27795.

¹⁸⁴ *Yo me acuerdo, cuando se ha crado la primera federacion, catorce comunidades constituieron FEPIKRESAM. Y recibieron titulo. De ahí aparecieron, en el tiempo, otras federaciones, despues que se ha creado la cordillera escalera, y ya no pudieron titularse. Hasta ahorita. Ellos exigen, luchan....sus tierras son. Pues que devuelvan. Les han dado en concesion. Y ahí ha nacido el problema. Ahora ya no quieren concesion, sino quieren ya ser tituladas.*

indigene locali, si prevede che queste ultime vengano consultate dal Governo Regionale, (secondo la *Ley del Derecho a la Consulta Previa*¹⁸⁵) prima della stesura dello studio giustificativo, che individui gli antecedenti per la creazione dell'ACR¹⁸⁶. Ora, seppure la Convenzione 169 venne ratificata in Perù nell'anno 1993¹⁸⁷, la legge sulla *Consulta Previa* venne promulgata soltanto nel 2011¹⁸⁸, elemento che sarà fondamentale tenere presente, per la trattazione del conflitto che vede *Nuevo Lamas de Shapaja* contrapporsi al Governo Regionale¹⁸⁹. In ogni caso è precisamente sulla base di questo diritto, riconosciuto alle popolazioni indigene dallo Stato, che le federazioni FEPIKRESAM e CEPKA chiesero nel 2011 al Governo Regionale la possibilità di essere consultate per la stesura del nuovo *Plan Maestro* di gestione della *Cordillera Escalera*.

3.3 Il caso etnografico: *Nuevo Lamas de Shapaja* contro l'ACR-CE

Dopo aver chiarito alcune questioni giuridiche e aver introdotto il significato dei termini “territorio ancestrale”, “Comunità Nativa” e “consultazione obbligatoria”, è giunto il momento di concentrarsi sullo specifico caso etnografico. Nel mese di agosto dell'anno 2017 il Governo Regionale di San Martín venne accusato dalla federazione indigena CEPKA di aver concesso alla Comunità Nativa di *Nuevo Lamas de Shapaja*¹⁹⁰ titolo di proprietà su un territorio largamente insufficiente. Agli abitanti vennero assegnati infatti, nell'anno 2016, poco più di 31 ettari¹⁹¹, corrispondenti all'1,95% del suolo impiegato tradizionalmente dalla popolazione nativa, per l'approvvigionamento di risorse alimentari e medicinali. I restanti 1.620 ettari di bosco (la maggior parte dei quali si sovrappongono all'Area di Conservazione Regionale) vennero concessi alla popolazione indigena con semplice contratto di cessione in uso forestale.

¹⁸⁵ Legge numero 29785 e il suo regolamento D.S. N° 001-2012-MC.

¹⁸⁶ Ciò viene fatto attraverso un *expediente técnico*, un documento che giustifica il riconoscimento di un'Area Naturale Protetta. In questo *expediente* l'area viene individuate geograficamente, descritta e viene individuata la sua importanza ecologica.

¹⁸⁷ Attraverso la *Resolución legislativa* 26253, il 2 dicembre del 1993.

¹⁸⁸ Legge numero 29785 e il suo regolamento D.S. N° 001-2012-MC.

¹⁸⁹ Come sottolinea Oscar Espinosa, la domanda odierna di giustizia presso le popolazioni native dell'Amazzonia non ha semplicemente a che vedere con la lotta alla povertà, e l'attenzione alla consultazione obbligatoria ne è una prova: «gli indigeni vogliono essere consultati, vogliono che si ascolti la loro voce. Vogliono essere trattati come uguali e non come “colonizzati”» (Espinosa 2009: 158)

¹⁹⁰ Secondo il servizio SICNA è formata da 16 famiglie. Dato comunque non aggiornato, perché la comunità figura qui come non avente titolo di proprietà su alcuna terra.

¹⁹¹ Per la precisione 31,3048 ettari.

«Il problema», afferma uno degli storici fondatori di CEPKA «è capire chi viene prima: il Governo [Regionale] afferma che il territorio ancestrale si sovrappone alla *Cordillera Escalera*, quando invece è ovvio che è questa a sovrapporsi ai boschi nei quali apprendemmo a cacciare, grazie ai nostri antenati» (Intervista a F.C., 7 aprile 2018, originale in nota)¹⁹². Il contratto di cessione in uso, rilasciato alla Comunità Nativa di *Nuevo Lamas*, presenta delle forti limitazioni che impediscono lo sviluppo delle attività tradizionali legate alla selva (caccia, allevamento di piccoli animali, policultura e, saltuariamente, pesca).

Il ricorso venne presentato anche contro il Ministero dell'agricoltura che, secondo CEPKA, non avrebbe provveduto a disciplinare univocamente (a livello nazionale) i criteri per la concessione dei titoli di proprietà alle Comunità Native, permettendo in questo modo ad ogni Governo Regionale di definire tali parametri autonomamente. Nel caso di *Nuevo Lamas* ciò avrebbe condotto alla stipula di svantaggiosi contratti di cessione in uso del suolo forestale: concedere il diritto di proprietà su una così esigua estensione territoriale condannerebbe, di fatto, alla povertà la comunità che esercitava un uso consuetudinario della selva. Al Governo Regionale, alle autorità della *Cordillera Escalera*, al Ministero dell'Agricoltura e a quello dell'Ambiente, CEPKA contesta invece l'omissione della consultazione obbligatoria (*consulta previa*), prima della creazione dell'Area di Conservazione Regionale.

Ancora una volta, si può notare come il conflitto territoriale si sviluppi principalmente a causa dell'opacità delle leggi che stabiliscono come debbano essere individuati i raggruppamenti nativi sul suolo regionale e indicano i criteri per stabilire la consultazione obbligatoria.

Al fine di comprendere nel dettaglio le problematiche affrontate dalla comunità di *Nuevo Lamas*, si potranno riassumere le rivendicazioni presentate da CEPKA in questo modo: il ricorso del 2017 aveva come obiettivo principale quello di contestare le modalità di assegnazione della proprietà territoriale alle Comunità Native. Queste ultime, molto spesso, si devono accontentare di un semplice contratto di cessione in uso. CEPKA ritiene che ciò entri in contrasto con il diritto di proprietà stabilito, per i popoli indigeni, dalla Convenzione 169 dell'*International Labour Organization*. Inoltre, il ricorso voleva

¹⁹²*El problema es comprender quien vino antes: el Gobierno dice que el territorio ancestral se superpone a la Cordillera Escalera, cuando es obvio que es esta que se superpone a los bosques en los que nosotros aprendimos a cazar, gracias a nuestros ancestros.*

mettere in evidenza la presunta violazione, da parte del Governo Regionale, del diritto alla consultazione obbligatoria degli abitanti di *Nuevo Lamas*. Come è stato accennato nelle pagine precedenti, tuttavia, la *Ley del Derecho a la Consulta Previa* entrò in vigore nello stato peruviano soltanto nel 2011, ben sei anni dopo la creazione dell'Area di Conservazione Regionale. Secondo i rappresentanti delle federazioni indigene, la mancata consultazione degli abitanti di *Nuevo Lamas* rappresenterebbe in ogni caso un'aperta violazione dei diritti costituzionali riconosciuti al popolo indigeno *kichwa*: il Governo Regionale, lungi dall'identificare la superiorità della Convenzione 169, avrebbe semplicemente agito sfruttando il vuoto legislativo intorno alla consultazione obbligatoria.

Ciononostante, la *Corte de Justicia Superior de San Martín*, nel 2018, respinse il ricorso presentato da CEPKA. Non soltanto nel 2005 non esisteva ancora una legge intorno alla *consulta previa*, ma ai tempi della creazione dell'Area di Conservazione Regionale, *Nuevo Lamas de Shapaja* non era ancora registrata ufficialmente come *Comunidad Nativa*. All'interno dello studio, redatto nel 2002 per giustificare la creazione dell'Area di Conservazione, il *Centro De Desarrollo E Investigacion De La Selva Alta* (CEDISA) annotò l'esistenza di un raggruppamento *shawi* e ben otto insediamenti indigeni *kichwa*¹⁹³ (CEDISA 2002: 10). Queste comunità, nonostante il vuoto legislativo, vennero consultate prima di proporre l'istituzione del parco naturale. Tuttavia, come lamentano diversi informatori e come sottolineano ulteriori fonti (Vecco 2018; Pérez Salas 2017), i raggruppamenti citati, corrispondevano con le sole Comunità Native allora ufficialmente riconosciute dallo stato peruviano: quelle affiliate a FEPIKRESAM. La presenza di ulteriori insediamenti indigeni dipendenti, in qualche misura, dalle zone boschive dell'ACR¹⁹⁴ venne semplicemente ignorata perché non certificata ufficialmente.

A questo punto del discorso, sembra importante presentare brevemente la campagna mediatica sviluppata, tra il 2017 e il 2018, dal Governo Regionale per screditare le posizioni della comunità *kichwa* di *Nuevo Lamas*. Come anticipato e testimoniato dal rapporto esposto dal Comitato per l'Eliminazione della Discriminazione Razziale (CERD 2018), a seguito del ricorso descritto in queste pagine, il Governo Regionale di San Martín (GORESAM) promosse una propaganda violenta, volta a dipingere i popoli indigeni

¹⁹³ *Aviación, Chiricyacu, Chunchiwi, Yurilamas, Pampa Sacha, Chumbaquihui, Alto Shamboyacu.*

¹⁹⁴ Tra cui, ovviamente, *Nuevo Lamas de Shapaja*.

come una minaccia per il territorio protetto dall'Area di Conservazione Regionale. In alcuni casi le azioni diffamatorie descrivevano i leader nativi come marionette delle imprese petrolifere: queste ultime avrebbero sperato di approfittarsi dei processi di assegnazione dei territori alle Comunità Native. Il conflitto e il lento processo di riconoscimento avrebbero generato un vuoto istituzionale intorno ai territori della *Cordillera Escalera*, rendendoli pertanto vulnerabili di fronte alle attività estrattive (CERD 2018:8). In questo modo GORESAM diffuse l'opinione, condivisa da diversi attori sociali *mestizos*, secondo la quale i popoli indigeni avrebbero contribuito indirettamente allo sfruttamento delle risorse ambientali: «Dicono che, con la scusa di richiedere l'assegnazione del territorio, la Comunità Nativa di *Nuevo Lamas* solleciti la sospensione della *Cordillera Escalera*: ciò permetterà l'ingresso delle imprese [petrolifere], il traffico delle terre e la distruzione delle fonti d'acqua» (Felipe, 14 aprile 2018, originale in nota)¹⁹⁵.

Diversi attori coinvolti nel conflitto incominciarono inoltre a mettere in dubbio la legittimità delle richieste avanzate dal raggruppamento *kichwa*, facendo implicito o esplicito riferimento all'origine della popolazione in questione¹⁹⁶: «Questo tema, del fatto che vengano o non vengano da qui» riferisce un'antropologa impegnata nella lotta per la assegnazione delle terre indigene «è stato utilizzato spesso dalla *Dirección Regional Agraria* per non dare titolo di proprietà alle Comunità *kichwa*» (M.B. intervista 12/08/2018, originale in nota)¹⁹⁷.

Nonostante all'interno dello studio giustificativo (redatto per la definizione dell'ACR-CE)¹⁹⁸ si citino entrambe le versioni della storia d'origine *kichwa* (CEDISA 2002), la narrazione che verte intorno alla leggenda della migrazione andina divenne, per il Governo Regionale, un elemento utile a screditare il diritto di riconoscimento identitario del popolo nativo: «Il Governo Regionale ci dice “voi non potete chiedere

¹⁹⁵ *Dicen que, con la excusa del pedido de titulación de la tierra, la Comunidad Nativa de Nuevo Lamas, pida la suspensión de la Cordillera Escalera: eso permitirá el ingreso de las empresas, el tráfico de tierras y la destrucción de las fuentes de agua.*

¹⁹⁶ Elemento riscontrato anche in una tesi dedicata al conflitto territoriale tra la popolazione indigena *kichwa* e l'istituzione della ACR-CE (Cfr. Pérez 2017: 85-85).

¹⁹⁷ *Este tema, de que vienen o no vienen de aquí, a menudo ha sido utilizado por la Dirección Regional Agraria para no otorgar títulos a las Comunidades Kichwa.*

¹⁹⁸ Ci si riferisce alla relazione redatta nel 2002 per giustificare la creazione dell'Area di Conservazione, da parte del *Centro De Desarrollo E Investigacion De La Selva Alta* (CEDISA 2002).

niente nella *Cordillera Escalera*, perché voi siete venuti migrando, in queste zone!”» (F.C. Intervista 10/04/2018, originale in nota)¹⁹⁹.

Il Comitato per l’Eliminazione della Discriminazione Razziale denunciò inoltre che anche alcune personalità di spicco del Fronte per la Difesa della *Cordillera Escalera* utilizzassero, a guisa di argomentazione, l’origine andina degli indigeni *kichwa*: i nativi si presenterebbero come «nemici del popolo di San Martín e [...] della *Cordillera Escalera* [avendo] il costume di tagliare gli alberi e le usanze della *sierra*» (CERD 2018: 58). Anche alcune famiglie di origine *mestiza* (spesso mosse da interessi economici legati alle attività estrattive) cercarono di screditare il discorso indigeno intorno alla proprietà delle terre ancestrali: «Dobbiamo mettere un freno, perché altrimenti tutti dicono di essere popoli originari! E perché allora non vengono anche i *chankas* di *Apurímac* a reclamare i loro territori qui nella selva?» (M. S. intervista 12/07/2018, originale in nota)²⁰⁰.

Gli esempi qui riportati mettono in luce, come sottolineato da diversi studiosi contemporanei, quanto il discorso sulle origini etniche possa diventare centrale all’interno delle arene politiche. Di fronte a una narrazione, proposta dall’ente regionale, che vede nell’identità differenziale un motivo di negazione delle rivendicazioni territoriali, i leader indigeni si sentono legittimati a servirsi del medesimo discorso politico, per reclamare il loro diritto ad essere ascoltati: contrapponendo alle origini *chanka* la narrazione scientifica secondo la quale i *kichwa* sarebbero di origine amazzonica, la minoranza discriminata assume oggi consapevolmente la propria differenza identitaria come oggetto di rivendicazione politica. Questo atteggiamento dipende, in larga misura, da una chiusura degli enti statali o regionali di fronte alle rivendicazioni indigene: «il fatto stesso che la democrazia peruviana compia parzialmente o con reticenza ciò che stabilisce il diritto [internazionale] apre uno spazio di protesta e di proposta politica» (Mouriès 2014:21). È in questo contesto che l’acquisizione, da parte del discorso nativo, di concetti come “ascendenza indigena”, “*consulta previa*” o “territorio ancestrale” può avere degli effetti reali. Il primo dei quali è quello di comunicare pubblicamente un messaggio in cui si rivendica la «legittimità delle richieste indigene, contro l’illegittimità dello stato» (Mouriès 2014:21) o, in questo caso, del Governo Regionale.

¹⁹⁹ *El Gobierno Regional nos dice "ustedes no pueden pedir nada en la Cordillera Escalera, porque vinieron migrando a estas zonas".*

²⁰⁰ *Debemos poner un freno, porque de lo contrario todos dicen que son pueblos originales! ¿Y por qué, entonces, los chakas de Apurímac no vienen a reclamar sus territorios aquí en la selva?*

Nonostante ci si renda conto che le idee di “terra”, “antenati” e “ascendenza”, così come vengono proposte in ambito occidentale o dal discorso internazionale, siano largamente incompatibili con le cosmologie indigene della regione amazzonica (Descola 2005: 454) non si può fare a meno di osservare come, nel contesto studiato, il conflitto territoriale con il Governo Regionale abbia spinto la popolazione *kichwa* a reinventare la propria identità collettiva, ricorrendo a strategie di essenzializzazione dell’identità. Tale processo, come è stato sottolineato all’inizio del paragrafo, viene innanzitutto incoraggiato dai mediatori culturali che, da tempo, si rendono conto della centralità rivestita dai discorsi “etnici” o “indigeni”. Si consideri, come esempio, la seguente dichiarazione riportata in un opuscolo prodotto dalla federazione indigena FEKIHD²⁰¹, attraverso la mediazione dell’Organizzazione Non Governativa URKU²⁰²:

*Maymanta shamurkanchi?*²⁰³ Non siamo sicuri di come si originò il nostro popolo. Alcuni dicono, sbagliando, che discendiamo dal popolo *chanca* che arrivò nella selva dopo essere stato sconfitto dagli inca. [...] Troppi ci hanno mentito affinché non sapessimo la nostra origine e non recuperassimo la nostra identità però, da poco, stiamo scoprendo la verità. (Vecco 2013:7)

Attraverso queste pagine si è potuto osservare come, connettendosi con i mediatori culturali e con i circuiti internazionali, le popolazioni indigene amazzoniche abbiano mostrato una grande apertura e capacità di adattamento: la difficile situazione politica affrontata incoraggia i leader nativi a ripensare le concezioni locali del territorio, includendo nelle proprie rivendicazioni politiche diverse nozioni prese a prestito dalle istituzioni internazionali. Come sottolineato da diversi etnografi contemporanei, il faticoso dialogo tra gli enti regionali e statali e le popolazioni originarie mette in luce come queste ultime siano maggiormente propense a una ridefinizione delle proprie richieste e aspettative, al contrario dell’«ordinamento statale incapace di comprendere

²⁰¹ Federación Kichwa Huallaga Dorado.

²⁰² URKU dall’anno 2000 si occupa del recupero della fauna silvestre, ma lungi dal concentrarsi soltanto sulla conservazione degli animali e della flora amazzonica, svolge anche un importante ruolo di mediazione culturale tra le federazioni locali, le autorità regionali e quelle statali. La frammentazione politica del popolo *kichwa* di San Martín rappresenta, da molti anni, un serio problema per le organizzazioni e le comunità native che desiderano interloquire con le autorità regionali e statali. Sono numerosi i casi in cui, i conflitti locali impediscono di fatto l’accesso al riconoscimento delle terre indigene. Il ruolo di URKU, come quello di innumerevoli ONG che operano sul territorio, è quello di fornire ai rappresentanti indigeni gli strumenti per garantire il buon funzionamento delle federazioni.

²⁰³ In *kichwa*: “Da dove siamo venuti?”

una razionalità territoriale differente a quella della proprietà immobiliare» (García Hierro e Surrallés 2004:13).

Il concetto di “indigenato”, categoria in passato rifiutata da gran parte della popolazione *kichwa*, rappresenta oggi un elemento giuridico che, nell’orizzonte dell’essenzialismo strategico, permette ai rappresentanti dei popoli originari di interloquire con gli organi regionali o statali. L’appropriazione, da parte dei leader locali, di tale nozione rientra all’interno di una certa retorica del territorio, basata sull’idea di ascendenza²⁰⁴ e incoraggiata ulteriormente dall’entrata in campo, in ambito politico, delle narrazioni di tipo genetico.

A tal proposito sarà interessante ripercorrere, per un momento, le considerazioni proposte all’inizio del paragrafo: si ricorderà come, alla riunione indigena della federazione CODEPISAN, venni invitata a presentare i risultati delle indagini genetiche da un individuo che mi spronava a spiegare le origini dei *kichwa* e in che senso, questi ultimi, potessero essere considerati “indigeni”. Il suo entusiasmo mostra, a ben vedere, una disposizione positiva e un’apertura nei confronti di una ridefinizione genetica del concetto di “indigenato”. Le nuove narrazioni scientifiche, come è stato sottolineato in precedenza, disconnettono i nativi *kichwa* dalla condizione di migranti che, in quanto tali, non possono vantare alcun diritto territoriale nella regione di San Martín. Esse, e questo è particolarmente degno di nota, rappresentano inoltre degli strumenti innovativi, utili per usufruire della posizione strategica di “indigeni protettori dell’ambiente”, liberandosi però dell’ingombrante peso della dicotomia “selvaggio-civilizzato”:

[I genetisti] fecero due studi. E assicurarono che siamo nettamente di qui e non siamo discendenti dei *chankas*. Può essere, può essere che sia sicuro questo. Io, io mi sento più amazzonico e mi sento di appartenere al mio territorio, e sempre lo difenderò. [...] Il tema dell’assegnazione di titolo alle Comunità Native è importante. Stiamo lavorando [noi di FEPIKRESAM] con il DCI, un programma per la riduzione dei gas serra. Noi, come indigeni, sosteniamo questo tema. I governanti stanno contestando il nostro essere indigeni: tu ti vesti bene, ti metti le tue scarpe, parli castigliano correttamente e già non sei indigeno. Perché no? Io mi posso vestire come ho voglia, ma sono indigeno. [...] Molti mi dicono: “No, non sei indigeno”. Beh, io lo sono al 100%. Per esempio, posso camminare scalzo, posso essere nudo o vestito, ma sono indigeno. Mio nonno a volte [girava] nudo, no? Camminava scalzo. Io no. Però cosa? Per questo non sono indigeno? Io mi sento indigeno perché

²⁰⁴ Cfr. il concetto di *ancestry* (Solinas 2015).

adesso so di dove sono, conosco la mia ascendenza. (Presidente di FEPIKRESAM, 7/05/2018, originale in nota)²⁰⁵.

Le informazioni divulgate dai genetisti vengono viste come importanti mezzi per sostenere la propria peculiarità etnica, senza dover ricorrere necessariamente alla «cultura tradizionale o ai costumi che [come lamentano diversi leader indigeni] in parte [sono andati perduti] per voler essere come i *mestizos*»²⁰⁶ (Felipe, 14 aprile 2018, originale in nota). Tuttavia, come si può leggere in un interessante articolo (Mouriès 2014), sarebbe riduttivo ritenere che il ricorso alla cosiddetta “*ancestralidad*” sia il frutto di una semplice acquisizione di concetti provenienti dalle Organizzazioni Non Governative o dai circuiti internazionali. Gli antropologi culturali, che si dedicano agli usi sociali della genetica, sottolineano sovente l’importanza di riconoscere una certa creatività nella re-interpretazione del dato scientifico. A partire da tali considerazioni, nei prossimi paragrafi si cercherà di mettere in evidenza la singolarità del caso degli indigeni *kichwa*. Si ritiene infatti che il discorso ancestrale-genetico, proposto ai nativi dai mediatori culturali come strumento di rivendicazione identitaria, abbia avuto una discreta fortuna presso i leader indigeni perché capace di riplasmarsi e adattarsi alle peculiari concezioni native del ricordo e del territorio.

Sarà in particolare il concetto di ambiente, inteso come «paesaggio di conservazione della memoria» (Santos-Granero 2004) e come spazio di relazione tra individui vivi e defunti (Mouriès 2014), ad aiutarci a comprendere le articolazioni indigene della nozione di *ancestralidad*.

²⁰⁵ *Hicieron dos estudios. Y aseguraron que somos netamente de acá y no somos descendientes de los chankas. Puede ser, puede ser que sea cierto esto. Yo, yo me siento más amazonico y me siento de pertenecer a este territorio, y siempre lo voy a defender. [...] El tema de la titulación a las Comunidades Nativas es importante- Estamos trabajando con el DCI, un programa para la reducción del efecto invernadero. Nosotros, cómo indígenas, sostenemos este tema. Los gobernantes están contestando nuestro ser indígenas: tu te viestes bien, te pones zapatos, hablas castellano correctamente y ya no eres indígena. Por que no? Yo me puedo vestir como me da la gana, pero soy indígena. [...] Muchos me dicen: “no, no eres indígena”. Pues, yo lo soy, 100%. Por ejemplo, puedo andar descalzo, puedo estar desnudo o vestido, èpero soy indígena. Mi abuelo a veces desnudo, no? Andaba descalzo. Yo no. Pero que? Por eso no soy indígena? Yo me siento indígena porque ahora se de donde soy, conozco mi ancestralidad.*

²⁰⁶ *Cultúra tradicional o a las vivencias que en parte hemos perdido por querer ser mestizos, por verguenza.*

3.4 *Ancestralidad* e movimenti nativi

Il problema della legittimità delle rivendicazioni territoriali *kichwa* (sulla base di una presunta *ancestralidad* certificata geneticamente) o, al contrario, la negazione di qualsiasi diritto sulle terre appartenenti al Parco Regionale della *Cordillera Escalera* (a causa dell'origine andina attribuita tradizionalmente ai nativi di San Martín), solleva una serie di questioni intorno alla relazione esistente tra i concetti di indigenato, ascendenza e territorio. Il riferimento a un'identità indigena, a una cultura, a un territorio o una lingua ancestrale è sempre più pervasivo e diffuso nel contesto amazzonico. Ciò sembrerebbe suggerire che tali concetti traducano una modalità propriamente nativa di auto-percezione nel mondo. Come anticipato²⁰⁷, però, la nozione di *ancestralidad* è entrata recentemente a far parte dell'orizzonte *kichwa*. Allo stesso modo, l'identificazione indigena degli attori locali rappresenta una novità relativa. Fino agli anni Novanta del Novecento, diverse comunità *kichwa* rinunciarono a numerosi vantaggi politici e territoriali, pur di non essere catalogate ufficialmente, dallo Stato peruviano, come raggruppamenti indigeni. Risulta interessante osservare come tale atteggiamento non sia circoscrivibile semplicemente al contesto etnografico qui presentato: la connotazione peggiorativa del termine "indigeno" viene spesso guardata con preoccupazione da diversi attori sociali nativi (amazzonici e andini) molti dei quali, ancora oggi, per accedere ai vantaggi politici ed economici derivanti dai progetti loro dedicati, preferiscono essere inquadrati come "popoli originari", piuttosto che "indigeni" (Zerga, 2010:187)²⁰⁸. Ciononostante, all'interno del discorso internazionale di difesa dei diritti nativi, si tende a preferire il termine "indigeno" (Kuper, 2003: 389).

Non risulta difficile comprendere le motivazioni che spingono i membri dei raggruppamenti amazzonici peruviani a una certa cautela, da questo punto di vista. Molto spesso, negli ultimi decenni, la figura dell'indigeno venne rappresentata con una certa ambiguità, tanto da parte dei mass-media quanto da parte di alcune autorità politiche. In

²⁰⁷ Confronta paragrafo precedente.

²⁰⁸ A tal proposito, sembra interessante osservare che nel 1969, durante il governo militare del presidente Juan Velasco Alvarado (famoso per aver riconosciuto il *quechua* come lingua ufficiale), venne promulgata una legge attraverso la quale ci si premurava di sostituire *el día del indio* (festeggiato ogni 24 giugno), con *el día del campesino*. Vedendo nel termine "indigeno" un residuo ideologico della sfruttamento sofferto dalle popolazioni originarie durante il periodo coloniale, attraverso questa *Ley de Reforma Agraria*, si preferì modificarlo con la parola "contadino".

particolar modo, a seguito dei disordini di Bagua (Amazzonia peruviana) del giugno 2009, vennero rafforzati diversi stereotipi negativi intorno ai popoli originari. Tale protesta vide cinquemila persone (in maggioranza native) schierarsi contro la costruzione della strada Fernando Belaunde. Lo scontro tra i manifestanti e alcuni agenti portò alla morte violenta di ventitré poliziotti, cinque civili e altrettanti nativi²⁰⁹. A partire da quel momento, il termine “indigeni” divenne nuovamente sinonimo di «primitivi, selvaggi, opposti al progresso e alla modernità; o meglio, [di] ignoranti, ingenui, incapaci e pertanto facilmente manipolabili» (Espinosa, 2009: 127). Particolarmente significative, da questo punto di vista, appaiono le parole dell'ex presidente Alan García²¹⁰, che commentò i fatti di Bagua affermando che gli indigeni, cittadini di seconda classe, non avessero alcun diritto a condurre il paese “verso l'irrazionalità e il regresso primitivo”.

A seguito delle riflessioni qui riportate, appare chiaro che le narrazioni indigene-ancestrali, lungi dal rappresentare un pensiero *kichwa* o un modo di vedere propriamente amazzonico, siano tendenzialmente il risultato di un'acquisizione strategica di discorsi per la difesa dei diritti umani, nati in ambito internazionale e diffusi attraverso l'intervento di ONG locali che, come si avrà modo di osservare nel corso delle prossime pagine, propongono incontri e seminari per la formazione di *leader* nativi, attraverso i quali queste rappresentazioni vengono incoraggiate.

Un'analisi della situazione politica che si fermi a questo livello, risulterebbe tuttavia piuttosto incompleta. L'obiettivo che ci si propone nei prossimi paragrafi è quello di tracciare un percorso, capace di individuare le articolazioni locali delle rappresentazioni indigene-ancestrali e di osservare le rielaborazioni native del discorso genealogico-genetico. Per fare questo sarà necessario esaminare analiticamente le nozioni di “ascendenza”, di “indigenato” e di “territorio” e osservare come esse si declinino tanto nel contesto internazionale, quanto in quello *kichwa*.

Si ritiene doveroso restituire una maniera propriamente indigena di percepire e proporre questo tipo di narrazioni. Ancora oggi, diversi raggruppamenti amazzonici vengono presentati attraverso la retorica dell'acculturazione, che non di rado viene incorporata dalle stesse popolazioni native²¹¹. Alcuni esponenti delle ONG che lavorano

²⁰⁹ Per una più completa trattazione si veda Espinosa, 2009 ; Romio, 2010.

²¹⁰ Suicidatosi recentemente a seguito della notifica del suo arresto (17 aprile 2019).

²¹¹ Le figure di spicco della comunità locale tendono a utilizzare la retorica dell'acculturazione all'interno delle lotte per il riconoscimento linguistico, politico e identitario nelle quali sono impegnate: «*Porqué*

a stretto contatto con la popolazione indigena *kichwa* fanno spesso uso di questa narrazione della storia. Diversi individui, addirittura, giungono ad affermare che i nativi, parlando del proprio rapporto con l'ambiente circostante, con i non-umani e con la cultura tradizionale, mentano spudoratamente. Essi avrebbero infatti conservato soltanto una parte minima della "cultura ancestrale", la quale verrebbe reificata con l'unico intento di accedere ai vantaggi politici. Non è raro oggi ascoltare individui, facenti capo alle ONG locali, denunciare l'atteggiamento strategico che i *kichwa* adottano per far fronte al problema delle rivendicazioni territoriali:

Nel 1993 il Perù partecipò alla convenzione [169]. Allora lo stato, nel [corso del mandato del] governo Fujimori, aveva in mente di dare concessioni dei boschi alle aziende del legno, ma prima si doveva compiere [ciò che prescriveva] la convenzione 169: [era necessario] un processo di riconoscimento per fare la consultazione obbligatoria con tutti i popoli originari. [...] Però nessun popolo indigeno voleva attribuire titolo di proprietà al suo territorio. Perché essere indigeno era un insulto, era ammettere che "io sono di categoria inferiore", no? [...] Dopo di questo, però giunsero le concessioni dello stato alle aziende petrolifere e ai taglialegna e tutto il territorio venne parcellizzato. Poi arrivarono i migranti, dalle Ande, e chiusero tutti i cammini ancestrali: non permettevano il passaggio delle comunità indigene verso i terreni. È lì che [i *kichwa*] incominciarono a perdere la terra: non potevano andare a cacciare, fare agricoltura e molti rimasero chiusi in piccoli insediamenti. [...] Allora iniziò a sorgere il pentimento perché "noi non volevamo essere Comunità [Native], ma adesso accedere alla terra è una necessità". E oggi non si recuperano le proprie tradizioni per l'identità, per [mettere in atto] un processo di riqualificazione. Che esiste anche, sai, l'identità per molte persone...però il motivo vero è la terra. Non è una vera identità di popolo²¹². (V.D. 17/03/2018, originale in nota)

nosotros hemos aceptado esa transculturización? [...] Que decimos frente a eso? [...] Hay muchas cosas que nos han impuesto: nos han maltratado. Y el resultado de eso también es la lengua. Y muchos aspectos que de ahí vienen: el rechazo hasta nuestro propio hermano.» (I.S., 7/07/2018).

²¹² *En 1993 Peru participa al conveño. Entonces el estado, en el gobierno Fujimori, tenía en mente conceder a los bosques a empresas madereras, pero antes tenía que cumplir el conveño 169: un proceso de reconocimiento para hacer consultas a todos los pueblos originarios. [...] Pero ni un pueblo indígena quería titular su territorio. Porque ser indígena era admitir que "yo soy de menos categoría", no? [...] Después de eso vinieron las concepciones por el estado y todo territorio fue parcelizado. Luego llegaron los migrantes andinos y cerraron todos los caminos ancestrales y no permitían el paso de las comunidades a los terrenos ancestrales. Es ahí que comenzaron a perder el terreno: No podían ir a cazar, hacer agricultura, muchos se quedaron encerrados en pequeños lugares [...]. Entonces empezó a surgir al arrepentimiento porque "nosotros no quisimos ser comunidades, pero ahora acceder a la tierra es una necesidad". Y hoy no se recuperan las tradiciones por la identidad, por un proceso de capacitación. Que también existe, eh, la identidad por muchas personas...pero el móvil es la tierra. No es una verdadera identidad de pueblo.*

Sebbene risulti difficile negare che i primi movimenti indigeni, nell'Amazzonia peruviana (così come in diverse parti del mondo), siano sorti a partire da un interesse materiale nei confronti del recupero territoriale, ciò che si sta cercando di sconfessare nel corso di queste pagine è l'idea secondo la quale l'uso strategico del discorso identitario sia il solo motore dei movimenti indigeni amazzonici²¹³. Secondo la rappresentazione più diffusa, i nativi *kichwa* non sarebbero affatto mossi da una genuina volontà di riscatto politico e culturale. Come emerge dalle parole sopra riportate, sarebbero la necessità di denaro, di lavoro e di accesso alle terre a spingere il popolo originario di San Martín a far uso delle categorie di "identità indigena" o, appunto, di "*ancestralidad*". Secondo il paradigma dell'acculturazione, il contatto con l'occidente avrebbe generato un certo atteggiamento passivo che porterebbe gli indigeni a inglobare, nelle proprie narrazioni tradizionali, ogni sorta di elemento importato da contesti estranei: ciò ovviamente varrebbe anche per l'accettazione acritica di un'indagine genetica che, certificando la provenienza amazzonica, confuta il mito della migrazione *chanka*. Allo stesso modo, paradossalmente, l'acquisizione della leggenda (di provenienza *mestiza*) dell'origine andina è spesso motivo di accusa da parte degli stessi funzionari delle ONG locali. Da un lato l'atteggiamento inattivo dei *kichwa* li porterebbe attualmente ad adottare, senza porsi alcuna domanda, ogni sorta di racconto intorno alla propria storia d'origine, dall'altro li avrebbe condotti, in passato, ad adeguarsi alla narrazione imposta dalla maggioranza *mestiza* dominante:

A loro non importa niente del proprio passato: arriva un *gringo* e dice che deve fare le analisi del sangue e loro, senza chiedere [perché], se le fanno fare. Se poi diciamo a tutti che il mito d'origine è sbagliato, loro lo accettano. Senza chiedere perché. Poi, magari, il giorno dopo se ne dimenticano. Perché davvero, non importa niente del passato. C'è un gruppo *kichwa*, nella selva, che è discendente di Ojastana, l'indigeno che si è ribellato ai coloni [spagnoli], e venne impiccato nel 1654. Non lo sanno, e non gli interessa:

²¹³ È consolidato che primi sforzi organizzativi per la creazione delle organizzazioni indigene della selva vennero realizzati a partire dalle lotte per le terre intraprese dalle popolazioni Yanasha e Asháninca. Queste ultime, per opporsi all'invasione da parte di coloni e impresari tedeschi e britannici, costituirono nel 1959 un'organizzazione composta da 120 indigeni, e denominata *Asociación de Nativos Campas del Perené*. A partire dal 1840 gli Yanasha videro il loro territorio invaso da coloni tedeschi stabilirsi in quelle zone grazie all'appoggio del governo peruviano. Verso la fine dell'Ottocento anche le terre degli Asháninca vennero minacciate dalla presenza di un'impresa britannica a cui vennero concessi diversi lotti di terreno in ossequio a un debito che lo stato peruviano contrasse a causa della Guerra del Pacifico (1879-1884). Nel 1959 la Camera dei Deputati dispose la consegna di 400000 ettari di terreno ai coloni che si erano stabiliti in quelle zone in modo spontaneo. Per una più completa trattazione si veda Chirif 1997.

perché non hanno orgoglio per la propria identità. E accettano la bugia che gli ha raccontato lo stato [si riferisce alla leggenda dell'origine *chanka*]²¹⁴. (D.V. 17/04/2018, originale in nota).

Tale passività, sconfessata da diversi autori contemporanei (Gow 1991; Belaunde 2005; Chaumeil 2010; Viveiros De Castro 2017) non trova alcuno spazio nemmeno nelle riflessioni qui presentate. Attraverso queste pagine si vuole dimostrare che la popolazione *kichwa*, lungi dall'importare acriticamente le categorie occidentali di "ascendenza" ed "ereditarietà genetica", dimostra una grande creatività quando si tratta di riplasmare tali narrazioni e metterle in relazione con la concezione indigena del territorio.

Prima di continuare con queste riflessioni, è necessario rispondere a una questione importante: qual è l'origine del concetto di *ancestralidad*?

Nelle pagine precedenti è stato messo in luce come, in accordo con la *Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de la Seva*²¹⁵, lo stato peruviano si impegni (almeno formalmente) a garantire ai raggruppamenti amazzonici «tribali» (Art. 8) l'integrità dei loro possedimenti territoriali, concedendo alle Comunità Native titolo di proprietà (Art. 10). Si è potuto constatare inoltre che i mediatori culturali, impegnati nel processo di ufficializzazione delle suddette Comunità Native, facciano strategicamente riferimento a un discorso ancestrale che permetta loro di individuare legami inscindibili tra una certa eredità (biologica o culturale) e la rivendicazione dei territori nativi. È stato anche mostrato come l'acquisizione di un certo linguaggio giuridico permetta al popolo *kichwa* di interloquire con gli organi regionali e statali.

Tuttavia non è stato ancora chiarito l'intimo legame che il concetto di *ancestralidad* intrattiene con quello di indigenato. Nell'ambito delle Nazioni Unite, da cui i diversi contesti specifici assimilano tale discorso, si può individuare un primo riferimento a questa relazione. Analizzando lo studio preliminare, redatto da José Martínez Cobo per la *Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities*²¹⁶, è possibile osservare come la lingua, la cultura e l'ascendenza vengano considerati fattori

²¹⁴ *A ellos no importa nada de si pasado: llega un gringo y le dice que tiene que hacer el análisis de la sangre y ellos, sin preguntar, se dejan hacer. Si luego decimos a todos que el mito de origen no es cierto, ellos aceptan. Sin preguntar por que. Luego, quizás, el día siguiente se olvidan. Porque de verdad que no le importa nada de su pasado. Hay un grupo kichwa, en la selva, que es descendiente de Ojastana, el indígena que se rebeló a los colonos, y fué ahorcado en 1654. No lo saben, y no le importa: porque no tienen orgullo por su identidad. Y aceptan la mentira que le contó el estado.*

²¹⁵ Decreto Legge 22175

²¹⁶ Presentato tra il 1981 e il 1983.

determinanti per l'individuazione di una definizione operativa di "popolo indigeno". Per quanto riguarda il riferimento agli antenati, Martinez Cobo afferma: «L'elemento biologico, o il fatto di discendere da membri della popolazione nativa di un paese è sempre presente quando [alcune] persone o gruppi sono descritti come "indigeni", "autoctoni", "aborigeni", [o] "indiani"» (Martinez Cobo 1982:15). Ciò che risulta interessante osservare è che l'autore del documento si ispiri tanto alle auto-percezioni native, quanto ai principi classificatori messi in atto dagli stessi stati nazionali per l'individuazione di criteri utili alla costruzione, in ambito sovranazionale, di una definizione inclusiva di "popolazione indigena". È precisamente all'interno di tale contesto che Martinez Cobo deduce l'importanza del concetto di *ancestry*.

Pur ammettendo che quest'ultimo assuma, in ogni particolare contesto politico, delle sfumature di significato differenti, e venga spesso accompagnato da ulteriori criteri che ne arricchiscono il senso, la sua analisi dei contesti nazionali lo porta ad affermare che ovunque nel mondo si possa individuare «un qualche riferimento al fatto che le persone considerate indigene siano discendenti dagli abitanti nativi della nazione» (Martinez Cobo, 1982: 21). Anche la sua definizione di "cultura" si ispira (come la nozione di "*ancestry*") ad alcuni principi forniti dagli stati nazionali, e sottintende il concetto di autoctonia. Tanto gli elementi materiali, quanto quelli immateriali (pur essendo sempre soggetti ai prestiti e al meticcio culturale) sembrerebbero conservare, secondo le definizioni fornite dai differenti organi statali, alcuni elementi distintivi ereditati dalle passate generazioni.

L'obiettivo dell'autore era quello di individuare una definizione che potesse, in qualche modo, risultare utile alla costituzione dell'identità immaginata della «sottoclasse internazionale [...] delle popolazioni indigene» (Niezen 2003:11). Nonostante la sua analisi non possa essere applicata ad ogni contesto nativo, e sia spesso stata oggetto di critiche da parte delle stesse popolazioni indigene o di alcuni organi statali²¹⁷, il peso politico (in ambito internazionale) delle sue riflessioni risulta indubbio. In particolar modo quello intorno all'individuazione di criteri condivisi, quali l'ascendenza, la lingua e la cultura. Si consideri, a titolo di esempio, la Convenzione 169 dell'*International*

²¹⁷ La definizione di Martinez Cobo «non si adatta bene, per esempio, a quelle aree del Sudest Asiatico in cui vi sono stati complessi schemi di spostamento e movimenti di persone attraverso i confini nazionali» (Niezen 2003:20) ed è stata contestata da quegli stati, come l'India, che non accettano l'aspetto auto-definitorio dell'indigenato.

*Labour Organization*²¹⁸, che svolse un ruolo centrale nella diffusione di principi che stabilirono il pieno riconoscimento e il rispetto del diritto indigeno e delle culture native. A queste ultime, pur non essendo esplicitamente definite “ancestrali”, venne accordato un certo valore differenziale, facilmente individuabile attraverso il ricorso a un’eredità collettiva.

Appare interessante tuttavia osservare come, a partire da una sentenza della *Corte Interamericana de Derechos Humanos*²¹⁹, il concetto di *ancestralidad* iniziò ad assumere particolare peso politico, in ambito peruviano. Il caso in questione, che coinvolse la comunità nativa *mayagna awas tingni* contro lo stato del Nicaragua, venne presentato di fronte alla Corte di Commissione Interamericana per i Diritti Umani il 4 giugno dell’anno 1998. I fatti risalgono al 1996, quando lo stato decise di accordare una concessione, della durata di 30 anni, alla società SOLCARSA. In questo modo, all’impresa, vennero garantiti la gestione e lo sfruttamento forestale di sessantaduemila ettari di terre limitrofe alla comunità *mayagna*, senza che quest’ultima venisse consultata a riguardo. La popolazione nativa sollecitò numerose agenzie statali affinché non si procedesse con la concessione e, allo stesso tempo, chiese di poter delimitare il proprio territorio. Tuttavia, nessuna delle richieste venne soddisfatta. La comunità presentò, pertanto, due ricorsi per impedire allo stato di accordare tale concessione. Anche in questo caso, le richieste del raggruppamento nativo vennero rifiutate²²⁰. Per questo motivo si decise di ricorrere alla Corte IDH.

Analizzando la sentenza del 31 agosto 2001²²¹, spicca in modo inequivocabile la centralità del concetto di “ascendenza” per l’individuazione e la difesa di un territorio condiviso. In questo caso le testimonianze di alcuni antropologi, intervenuti durante il processo, risultarono fondamentali per la definizione di un concetto di *ancestralidad* che, come emerge leggendo le parole degli stessi giudici, sarebbe in grado di spiegare la

²¹⁸ Ratificata in Perù il 2 dicembre del 1993, attraverso la *Resolución legislativa 26253*. Si veda paragrafo 3.1.

²¹⁹ Nel novembre 1969 si tenne nella città di San José, in Costa Rica, la Conferenza Interamericana per i diritti umani, in cui i delegati degli Stati membri dell’Organizzazione degli Stati americani adottarono la Convenzione Americana sui Diritti Umani, che entrò in vigore il 18 luglio dello stesso anno. La corte IDH è un organo giudiziario con sede a San José, il cui compito è precisamente occuparsi dei casi in cui gli stati membri violino apertamente la suddetta Convenzione.

²²⁰ L’11 settembre 1995 venne presentato ricorso alla Corte d’appello di Matagalpa, ma il 19 settembre dello stesso anno l’appello fu dichiarato inammissibile. Il 21 settembre 1995 la comunità si rivolse alla Camera Costituzionale della Corte Suprema che, tuttavia, respinse il ricorso il 27 febbraio 1997.

²²¹ Ci si riferisce alla medesima sentenza della Corte IDH per i diritti umani.

particolare relazione che la popolazione indigena intrattiene, nell'attualità, con il territorio circostante. Esso, non solo offrirebbe «rifugio ai membri vivi della comunità, ma anche ai resti mortali dei loro antenati, così come alle divinità. Da cui [si potrebbe dedurre], per esempio, il grande significato religioso delle montagne, abitate» da questi esseri sovranaturali (*Corte Interamericana de Derechos Humanos*, sentenza del 31 di agosto 2001).

Il caso *mayagna awas tingni* contro lo stato del Nicaragua risulta particolarmente interessante, in quanto permette di proporre una riflessione intorno all'applicazione, in ambito giuridico, del concetto di ascendenza. Questa nozione infatti, così come quella di indigenato, prende forma a partire da idee che, attraverso «un discorso globalizzato [si possono] applicare ai particolari contesti locali in cui i portavoce [dei diritti indigeni] adattano l'esperienza del proprio popolo a valori e concezioni [...] che risultano riconoscibili dal pubblico»(Sapignoli 2018:128). L'apporto della ricerca etnografica, come dimostra il caso in questione, può risultare particolarmente significativo, all'interno del processo di plasmazione dei significati delle categorie giuridiche, di cui si appropriano i *leader* indigeni. In molti dei contesti analizzati, è possibile imbattersi in antenati nativi che «transitano sulla via del diritto» (Mouries 2014) e, come tali, sono in grado di generare forti legami collaterali tra i contemporanei e le terre da loro abitate. L'ampia eco raggiunta, negli ultimi decenni del Novecento, dalle ricerche di alcuni antropologi intorno alla concezione di territorio, incoraggia oggi tale processo:

L'apporto antropologico del XX secolo [si può leggere nella sentenza sopra citata] chiari che le culture indigene hanno un vincolo molto particolare con le terre secolari dei propri antenati, nelle quali compiono il proprio ciclo vitale e cercano di raggiungere la pienezza umana, materiale e spirituale. In questo caso [...] quando lo stato procede nella delimitazione e nella demarcazione delle proprietà comunali deve seguire un criterio [...] che consiste [...] nella consegna delle terre necessarie a sviluppare e garantire le forme di vita di tutti gli abitanti-membri delle comunità indigene. (*Corte Interamericana de Derechos Humanos*, sentenza del 31 di agosto 2001).

Non risulta difficile comprendere il motivo per cui, proprio a partire da tale pronunciamento della Corte IDH, sia sufficiente oggi «dimostrare la possessione ancestrale di un territorio da parte di una popolazione indigena affinché (almeno in

principio) lo stato peruviano si veda obbligato a stabilire un diritto di proprietà collettiva» (Mouriès 2014) a favore la stessa.

Come emerge dalle parole sopra riportate, il diritto a rivendicare un territorio nativo, secondo i giudici della corte IDH, non scaturisce da una semplice preminenza temporale garantita da un'ascendenza condivisa. Al contrario, si potrebbe dire che il concetto di *ancestralidad* si faccia portavoce di una rappresentazione più profonda del territorio, in cui emerge tutto il peso delle relazioni intrattenute tra umani, non umani ed ex-umani (gli antenati, appunto). Nel corso dei prossimi paragrafi ci si addenterà maggiormente in questo genere di riflessioni²²². Sembra interessante per ora segnalare che, in alcuni contesti sovranazionali si possa riscontrare una certa propensione positiva nei confronti di concezioni non genuinamente occidentali di concepire l'essere umano e l'ambiente in cui vive. Al contrario, nel contesto studiato, alcuni mediatori culturali (lunghi dall'aprirsi a una concezione relazionale del territorio) tendono ad affidarsi principalmente a una narrazione di tipo genealogico-genetico, per mettere in moto i meccanismi di rivendicazione territoriale e politica.

Attraverso la presentazione di un seminario di formazione, dedicato ai dirigenti indigeni *kichwa* e proposto dall'ONG tedesca GIZ²²³, si proverà a sviluppare una riflessione intorno a queste tematiche. Durante il mio soggiorno sul campo ho potuto assistere a diversi tentativi, da parte di questa organizzazione, di convincere gli attori sociali indigeni dell'importanza politica rivestita dal «recupero di una storia decolonizzata» (Felipe Cachique Amasifuén, 18/04/2018). All'interno di tale contesto, la narrazione genetica rivestì un ruolo centrale, insieme all'indagine storica portata a termine dagli esponenti dell'ONG tedesca, con l'aiuto di professori bilingui (indigeni e non). A partire da questo caso etnografico, ci si propone di osservare il processo di vernacularizzazione (Marry 2006) e di diffusione, tanto del linguaggio politico, elaborato all'interno delle istituzioni internazionali, quanto delle indagini accademiche, promosse nella regione di San Martín. In questo modo risulterà possibile introdurre anche alcune considerazioni intorno alla relazione esistente tra l'idea di un'ascendenza condivisa e la dimensione transazionale del fenomeno indigeno.

²²² Cfr. 3.6, 3.7.

²²³ *Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit*.

Le parole sotto riportate sono di Felipe Cachique Amasifuén, professore bilingue e autorità indigena del *Wayku*. Egli venne contattato dall'ONG tedesca GIZ per collaborare alla diffusione della storia intorno all'origine dei *kichwa*. Come anticipato nei capitoli precedenti, il professore partecipò attivamente alla raccolta di campioni biologici portata a termine, dall'*equipe* di genetisti, nel 2016 (Barbieri et al. 2017)²²⁴.

Venne un'antropologa di GIZ, per dialogare con me e approfondire l'indagine intorno alle origini [del popolo *kichwa*]. Ed era sorpresa perché, come dice lei, non aveva in mente che poteva essere così. E mi ha detto che ha fatto uno studio e, nella maggior parte, la gente del *Wayku* e di altre comunità dice che siamo discendenti dei *chanka*. [...] Allora mi dice che vogliono fare tre seminari, per far conoscere. Perché aveva paura che [alcuni dirigenti] potessero rifiutare lo studio [dei genetisti]. [...] Faranno tre seminari: uno a Chazuta, uno a Lamas e uno a El Dorado. [...] Molta gente, dal Governo Regionale, dice che siamo *chanka*. Però se vedi le cose dal punto di vista dei genetisti, questo ti fa teorizzare e ti fa vedere che non siamo migranti. Fa vedere che [i nostri] sono...sono territori ancestrali, no? Che i nonni e i bisnonni sono stati lì, vivendo. Da molti secoli, no? Allora, ciò [serve] anche per poter mostrare che c'è uno studio provato dai genetisti, che il fatto che vogliamo il territorio non è [una questione] di adesso. No, [serve] per dire che “loro già avevano un territorio da molto tempo”. E quello che lo stato pretende, è disconoscere questa posizione dei *kichwa*. E dicono: “no, voi siete recenti, non siete [qui] da prima”. Questo [invece] conferma che sì, siamo [qui] da molti anni. Che sono territori ancestrali.²²⁵ (Segundo Felipe Cachique Amasifuén, 14/05/2018, traduzione in nota).

²²⁴ Per diversi anni Felipe lottò per diffondere, nel *Wayku* e nelle comunità limitrofe, una coscienza indigena basata, in prima istanza, sul recupero dell'idioma *kichwa*. Nel corso delle prossime pagine si avrà modo di osservare da vicino come la sua partecipazione al progetto degli scienziati fu in grado di influire sullo sviluppo di un movimento linguistico, basato su una chiara separazione tra l'idioma parlato a San Martín e il *quechua* diffuso nelle Ande.

²²⁵ *Vino una antropóloga de GIZ para dialogar conmigo, y profundizar la indagación sobre los orígenes. Y estaba sorprendida porqué, como me dice ella, no tenía en mente que podía ser así. Y me dice que ha indagado y en su mayoría la gente del Wayku y de otras comunidades dice que son descendientes de los Chankas. [...]Entonces me dice que quieren hacer tres talleres para dar a conocer. Porqué tenía miedo que alguien rechaze este estudio. [...]Van a hacer 3 talleres: uno en Chazuta, uno en Lamas y uno en el Dorado. Ellos quieren conocer la origen del pueblo kichwa. Mucha gente desde el Gobierno Regional dice que somos de los Chankas. Pero si vees la cosa desde el punto de vista de los génétistas, eso hace teorizar y hace ver que no somos migrantes, tampoco. Hace ver que son...son territorios ancestrales, no? Que los abuelos y los tatarabuelos ya han estado allá, viviendo. Hace muchos siglos, no? Entonces, eso es también para poder hacer ver que hay un estudio comprobado sobre los génétistas, que el hecho que queremos territorio no es de ahora. No, para decir que “ellos ya tenían territorio desde hace mucho tiempo”. Y lo que el estado pretende, es desconocer esta posición de los kichwas, y dicen: “no, ustedes son recientes, no son desde antes”, no? Esto ya confirma que sí, estamos desde muchos años. Que son territorios ancestrales.*

Il compito di Felipe, come emerge dalle parole sopra riportate, sarebbe stato quello di partecipare a una serie di seminari di formazione, dedicati ai *leader* indigeni del distretto di *Chazuta*²²⁶, del *Wayku* e della provincia di *El Dorado*²²⁷. L'obiettivo di tali incontri, secondo le prospettive di GIZ, si sarebbe configurato nel recupero di un'identità indigeno-amazzonica, attraverso la diffusione degli studi portati a termine da linguisti e antropologi e alla divulgazione della «vera storia dei quechua-lamisti, ricostruita attraverso il DNA»²²⁸. Questo seminario venne intitolato in maniera estremamente evocativa: “*De donde venimos?*”, “Da dove veniamo?”.

Nel corso di queste riunioni ci si concentrò sulla divulgazione della storia della popolazione *kichwa*, del suo passato coloniale e della formazione del *Wayku* a partire dalla *reducción de indios* stabilita, nel 1630, dai gesuiti. In particolar modo, gli organizzatori sottolinearono l'importanza di riconoscere l'antica presenza di differenti raggruppamenti indigeni, dai quali deriverebbe l'odierna popolazione nativa. L'evidenza di tale narrazione storica sarebbe rappresentata, secondo i relatori, tanto dai differenti clan familiari *kichwa* (riconoscibili attraverso i cognomi), quanto dai risultati delle indagini genetiche. Queste ultime vennero presentate al pubblico, in maniera semplificata, da un'antropologa appartenente all'ONG tedesca²²⁹:

Le conclusioni [dello studio] sono che il patrimonio genetico dei *quechua-lamistas* assomiglia a quello degli *awajun*, *cocama* e *jívaros*. E le origini di questo popolo sono probabilmente amazzoniche. Il patrimonio genetico andino è molto diverso [...], così si può confermare che tra i *quechua-lamistas* non ci sono antenati *chankas*. [...] Allora, per lo meno, questo è quello che si crede oggi. Bisogna continuare a studiare, ma secondo la scienza di oggi voi non discendete dai *chankas*. Non c'è affinità, non c'è patrimonio genetico condiviso. I *kichwa* hanno maggiore affinità con altri indigeni della selva.²³⁰ (Antropologa di GIZ, 7/07/2018, originale in nota).

²²⁶ *Chazuta* è uno dei distretti in cui la regione di San Martín è divisa. Il suo capoluogo, la città di *Chazuta*, si trova a 41 km dalla città di *Tarapoto*, sulle rive del fiume *Huallaga*.

²²⁷ La provincia di *El Dorado* appartiene alla regione di San Martín e il suo capoluogo è la città di San José de Sisa, situata a 54 km dalla città di *Tarapoto*.

²²⁸ <https://modestomontoya.me/2016/05/04/la-verdadera-historia-de-los-quechua-lamistas-reconstruida-por-el-adn/> (Consultato il 19/04/2019).

²²⁹ In appendice si potrà leggere, a titolo esemplificativo, la trascrizione completa di uno dei seminari tenuto il giorno 7 luglio 2018, nella provincia di *El Dorado*. In questa sede ci si limiterà a trascrivere alcuni dei passaggi più significativi.

²³⁰ Las conclusiones son que el patrimonio genético de los Quechua-Lamistas se parecen a los de los Awajun, Cocama y Jivaros. Y el origen de este pueblo es probablemente amazónico. El patrimonio genético andino es muy diferente de lo de los grupos Quechua-Lamistas así que se puede confirmar que entre los Quechua Lamas no hay antepasados Chankas. oEntonces esto es por lo menos lo que hoy en día se cree.

Felipe avrebbe dovuto proporre il suo lungo lavoro di ricerca, dedicato alla storia e alla lingua *kichwa*. Purtroppo, però, venne inaspettatamente a mancare. Al suo posto, un altro professore bilingue del *Wayku* si impegnò a raccontare le vicende passate del proprio popolo, attraverso il supporto del dottor Jaime Doerty che, da diversi decenni ormai, si occupa del recupero dell'idioma *kichwa* e della storia locale. Per la realizzazione di questi *talleres de capacitación*²³¹ venni coinvolta in prima persona, in quanto conoscitrice delle indagini genetiche condotte a San Martín. Come accadde durante la riunione di CODEPISAN, riportata nei paragrafi precedenti, mi venne chiesto di tenere una presentazione pubblica, rivolta ai dirigenti indigeni. Non potendo però partecipare a tale riunione, a causa di un breve soggiorno in Italia, mi impegnai a collaborare con i responsabili del progetto, attraverso diversi incontri esplicativi e la redazione del materiale necessario alla piena comprensione degli studi genetici portati a termine a San Martín.

Come si avrà avuto modo di notare attraverso le parole del professor Felipe Cachique, il riferimento a un'ascendenza condivisa, risulta manifesto. Così come manifesta appare la centralità della rivendicazione territoriale indigena a partire dalla stessa provenienza ancestrale. Nei contesti amazzonici e andini non è raro osservare *leader* locali avvalersi di un discorso politico, intorno all'indigenato, che non indichi semplicemente l'appartenenza a un raggruppamento etnico-locale²³². Gli innumerevoli riferimenti alla Dichiarazione delle Nazioni Unite intorno ai Popoli Originari, alle disposizioni della Convenzione 169, o alla *Ley de Consulta Previa* ne sono una prova. Se da un lato (come testimoniato dalle numerose allusioni alla lingua tradizionale e alla storia locale) i dirigenti indigeni riconoscono il peso della ricerca di una strada propriamente *kichwa* per l'affermazione dei propri diritti, non si può negare che gran parte di queste rivendicazioni facciano riferimento a una «soggettività generale indigena»(Mouriès 2014:22). Quest'ultima concepisce l'identità ancestrale come un concetto ambivalente e generico. Essa si presenta, certamente, come una categoria normativa utile a stabilire un

Hay que seguir estudiando, pero segun la ciencia de hoy no decienden de los Chankas. No hay afinidad, o no hay patrimonio genético compartido. O demasiado poco. Los Kichwas de acá tienen más familiaridad con los otros indígenas de la selva que con los Chankas.

²³¹ Seminari di formazione.

²³² Come è stato possibile osservare all'interno di diversi studi dedicati ai processi di auto-etnicizzazione delle popolazioni native (Espinosa 2009; Zerga 2010; Romio 2010; Kent 2013).

legame tra uno specifico raggruppamento umano (a cui si accorda un attaccamento “primordiale” a una terra e a una cultura condivisa) e il conseguente diritto di proprietà collettiva. Contemporaneamente però, come si evince dalla presentazione del caso della comunità *mayagna*, il riferimento a un’identità etnica ancestrale o indigena permette di connettersi a una rete transnazionale e di fare affidamento a circuiti sovranazionali, capaci di vincolare gli enti statali e regionali a riconoscere i diritti dei popoli nativi.

Per rendere conto di questa ambiguità, in accordo con quanto appena esposto, risulta utile analizzare il movimento indigeno, inteso come «nuovo fenomeno globale» (Niezen 2003:1-28). In quest’ambito, il concetto stesso di *ancestralidad* sembra assumere un duplice significato, il quale tende a mutare a seconda del punto di vista adottato. A partire da una prospettiva interna, l’ascendenza continua a rappresentare l’insieme storico degli antenati (con o senza nome) di un determinato raggruppamento umano, che fungono da veri e propri “ponti” capaci di rigenerare o mantenere coese intere comunità (Zerubavel 2005: 99). Non è un caso dunque che, nel corso dei seminari di formazione sopra menzionati, il riferimento a un’ascendenza genetica propriamente amazzonica e all’antica presenza (nel territorio di San Martín) di clan familiari endogamici (impegnati in sanguinose lotte interne) siano stati presentati come elementi centrali per lo sviluppo di un discorso politico, volto alla valorizzazione identitaria.

Allo stesso modo, come messo in evidenza da diversi antropologi contemporanei (Chirif 1997; Niezen 2003; Kenrick 2009; Surralés 2009 Sapignoli 2018), il semplice ricorso a un’idea generica di ascendenza (poco importa che essa sia amazzonica, andina o africana) permette agli attori sociali coinvolti di entrare a far parte della realtà «glocale» (Favre 2005) indigena. Ciò accade in virtù di una condivisione, a livello transnazionale, di particolari caratteristiche differenziali che, come osservato analizzando lo studio di Martinez Cobo, vengono consegnate dagli antenati ai discendenti. Contro «la grigia uniformità imposta dagli stati nazionali» (Niezen 2003: 2), l’indigenato si presenta come una categoria analitica globale, capace di rivelare qualcosa di significativo intorno alle identità locali: secondo tale prospettiva sono le usanze degli antenati che devono essere preservate dal recente genocidio culturale, è la lingua degli avi che deve essere protetta e valorizzata, è il territorio ancestrale che deve essere riconsegnato a chi (imitando il *modus vivendi* dei propri predecessori) è in grado di conservarlo.

All'interno di questa retorica, il dato genetico diviene un'utile risorsa che permette di individuare quella certa identità differenziale di popolo, celata all'interno del testo nucleotidico. Si considerino come esempio, le parole della funzionaria di GIZ, pronunciate durante la presentazione dello studio biomolecolare:

Bene, i *kichwa* sono [...] i primi popolatori della zona? [Il pubblico, dopo una breve discussione, assenti]. Questo ci serve, per esempio, per giustificare il diritto a un territorio? [...] In un mondo globalizzato, tutti dicono che siamo uguali, che tutti abbiamo gli stessi diritti. Ciononostante è sempre importante sapere chi ha popolato queste terre per primo, chi le ha coltivate. Perché [questa] non è foresta foresta...è una terra che è stata popolata già dalla gente, generazioni addietro²³³. (Antropologa di GIZ, 7/07/2018)

Secondo l'antropologo Adam Kuper, sarebbe proprio a partire da questo particolare posizionamento del movimento indigeno (in costante tensione tra la dimensione locale e quella globale) che si potrebbe sviluppare il più grande pericolo di reificazione identitaria. I portavoce dei diritti nativi continuerebbero infatti a battersi per «il riconoscimento di modi alternativi di comprendere il mondo, ma ironicamente lo farebbero [ricorrendo] all'idioma [tipico] della cultura occidentale» (Kuper 2003:395). In questo contesto, la nozione di *ancestralidad*, come largamente testimoniato dall'utilizzo delle indagini genetiche, rischierebbe di diventare veicolo dell'idea secondo la quale la vera appartenenza sia soltanto una questione di sangue e terra²³⁴.

Nel corso del presente paragrafo è stato analizzato il concetto di *ancestralidad*, cercando di osservare come una certa narrazione genealogica (tipica del pensiero occidentale) abbia guadagnato terreno all'interno del contesto politico *kichwa* ed entri in relazione con la categoria “glocale” di popolo indigeno²³⁵. Quest'ultima ha originato, nel corso di differenti dibattiti pubblici intorno alla questione, innumerevoli problemi definitivi. Primo fra tutti quello di comprendere se possano esistere dei criteri oggettivi e

²³³ *Bueno, los kichwa son descendientes de estos pueblos y de otros pueblos más que han estado en esta zona: son los primeros pobladores de esa zona? [El público discute y contesta que sí: “Somos los primeros!”] Esto nos sirve, por ejemplo para justificar quien tiene derecho al territorio? [...] En un mundo globalizado todos dicen que todos somos iguales, todos tenemos los mismos derechos, pero si es sin embargo siempre bien importante saber quien ha poblado estas tierras primero, quien lo ha cultivado, [...]. Porque no es monte monte...es la tierra que ha sido poblada ya por gente, generaciones atrás.*

²³⁴ «*blood and soil*» (Kuper 2003:395).

²³⁵ In questo modo, è stato possibile osservare come la narrazione genetica sia stata accolta con tanto fervore dalle ONG locali.

condivisibili (a livello globale o statale) per la demarcazione di un raggruppamento originario. Oppure se, al contrario, “essere indigeno” significhi, semplicemente, auto-percepirsi come tale. Nell’ambito peruviano il problema riveste una particolare importanza poiché, in questo contesto, il movimento indigeno sembra essersi limitato a promuovere la propria azione politica all’interno di quei «settori che, *motu proprio*, hanno dichiarato la propria *indigenidad*, disinteressandosi di quegli altri che, per diverse ragioni, non hanno compiuto il medesimo passo»(Chirif 1997). Un esempio di quanto appena affermato può essere individuato nelle modalità di gestione, da parte di FEPIKRESAM, del conflitto intorno al territorio pertinente all’attuale ACR *Cordillera Escalera* nei primi anni Novanta del Novecento.

Nel corso del prossimo paragrafo si proverà a offrire, intorno alla questione, uno sguardo etnografico più ampio. In tale contesto, la nozione di *ancestralidad* verrà messa in relazione tanto con i recenti studi antropologici intorno agli usi sociali del DNA, quanto con i dibattiti intorno alle questioni territoriali indigene. In questo modo, allontanandosi da una concezione meramente costruttivista (che vede i raggruppamenti locali assumere in maniera acritica le narrazioni giuridiche e scientifiche occidentali) si cercherà di cogliere il peso delle reinterpretazioni native dei discorsi intorno all’ascendenza. Si proverà, quindi, a tracciare una prima distinzione tra due diversi modelli di pensiero intorno alla percezione del territorio: quello occidentale e quello amazzonico o, usando le parole di Tim Ingold (Ingold 2000: 132-151), quello genealogico e quello relazionale. All’interno di questi paradigmi le nozioni di “terra”, “ascendenza” e “memoria” si articolano in maniera diversa. Sarà importante tenere a mente tale distinzione: in questo modo sarà possibile comprendere, almeno parzialmente, il motivo per il quale i diritti territoriali concessi, dallo stato peruviano o dal Governo Regionale, ai nativi *kichwa* non permettano il pieno sviluppo del *modus vivendi* delle Comunità. A ben vedere, infatti, (come si è potuto osservare attraverso la presentazione del caso *maygna* contro lo stato del Nicaragua) tanto l’idea di indigenato, quanto quella di *ancestralidad*, non possono essere liquidate come semplici trappole essenzialiste. Risulta difficile negare che, in alcuni contesti, i movimenti per la difesa dei diritti indigeni abbiano portato all’esacerbazione delle «finzioni etniche locali» (Kuper 2003:395). Le riflessioni presentate nei prossimi paragrafi, tuttavia, proveranno a mettere in luce come tale essenzializzazione identitaria rappresenti un problema per quei soli settori politici

(indigeni e non) che si ostinano a promuovere un'interpretazione genealogico-occidentale del discorso ancestrale-genetico.

3.5 DNA, autoctonia e terre ancestrali.

Nell'introduzione a un importante volume dedicato alle nozioni di "terra" e "territorio" (García Hierro and Surrallés 2004), i curatori si domandano provocatoriamente se sia credibile affermare che «con il proprio titolo in mano, i popoli e le comunità indigene possano [...] sviluppare le loro [particolari] visioni territoriali per mettere in atto modelli di produzione propri, le reti sociali latenti e la complementarità di interessi sulla quale si basa la loro idea di territorialità» (García Hierro and Surrallés 2004: 9). La domanda è, ovviamente, retorica: come è stato dimostrato attraverso la definizione del caso di *Nuevo Lamas de Shapaja*, l'attribuzione del titolo di proprietà territoriale alle Comunità Native, risulta spesso largamente insufficiente. Il sospetto con cui numerosi esponenti indigeni guardano l'assegnazione dei titoli territoriali alle Comunità Native, nel contesto analizzato, genera sovente conflitti tra le stesse federazioni indigene, i leader locali e le ONG che propongono progetti volti ad agevolare il processo di *titulación* delle terre.

In queste pagine si vuole proporre la seguente ipotesi: l'incapacità del governo statale o regionale di soddisfare completamente le necessità dei raggruppamenti indigeni è il risultato dell'incomprensione generata intorno ai concetti di "ascendenza" e "territorio". Se da un lato, come emerge dai casi etnografici presentati, le circostanze politiche spingono le ONG locali a dialogare con gli enti statali facendo uso di un «modello genealogico» (Ingold 2000), gli indigeni *kichwa* continuano a pensare le proprie rivendicazioni territoriali sulla base di un "modello relazionale"²³⁶. Si vuole suggerire, pertanto, che l'idea locale di territorio difficilmente potrà entrare in una relazione proficua (anche dal punto di vista politico) con i concetti di ascendenza ed eredità ancestrale, proposti strategicamente dai mediatori culturali, se tali nozioni non verranno ripensate attraverso le categorie locali.

²³⁶ Questo vale per gran parte della popolazione *kichwa*. Come abbiamo avuto modo di osservare, infatti, i professori bilingui e i leader indigeni che entrano in contatto con le ONG e gli enti regionali o statali, hanno ormai acquisito il discorso politico che si basa sul modello genealogico.

Il termine “ascendenza” traduce approssimativamente la parola castigliana *ancestralidad*, così diffusa all’interno dei discorsi indigeni e nelle narrazioni proposte dalle ONG locali. Tuttavia, volendo analizzare criticamente il contesto studiato, sarebbe più opportuno fare riferimento al termine inglese *ancestry*. Quest’ultimo è entrato a far parte del discorso antropologico italiano riguardante studi genetici contemporanei: secondo Pier Giorgio Solinas tale espressione rappresenterebbe la chiave di lettura per comprendere le modalità attraverso le quali le complesse narrazioni genetiche possano essere accolte (e, come nel caso in questione, utilizzate strategicamente) da un pubblico di non-esperti (Solinas 2015). Attraverso il termine *ancestry*, l’antropologo ritiene di poter indicare tanto un attaccamento a una presunta “identità ancestrale”, quanto l’intero capitale ancestrale riposto nell’intimo di un essere umano (Solinas 2010: 43). Quest’ultima precisazione è centrale per la presente trattazione: si ricordino, per un momento, le parole riportate al principio di questo percorso. Uno dei miei informatori, commentando la resistenza di alcuni leader indigeni di fronte ai risultati delle indagini genetiche, affermò: «il sangue non può mentire. O almeno, così si dice, no? Il sangue non mente: se siamo della razza *chanka* il sangue deve essere uguale, no? Io ad esempio ho un figlio e il mio sangue è il suo. Il sangue non può cambiare» (J. S., intervista 7/04/2018. Trascrizione in nota)²³⁷.

Questi continui riferimenti a una sostanza corporea condivisa rappresentano una chiara e tangibile espressione di quello che Tim Ingold definisce appunto “modello genealogico”, una modalità (tendenzialmente occidentale) di percepire i legami sociali e territoriali (Ingold 2000). Il modello genealogico, secondo la ricostruzione di Ingold, sarebbe caratterizzato da una rappresentazione arborea capace di cogliere e individuare graficamente il concetto di “ascendenza”, inteso come elemento storico e naturale²³⁸. Per quanto concerne la nascita degli individui e il loro inserimento all’interno di una catena genealogica, infatti, tale paradigma individuerrebbe una «trasmissione di sostanze biogenetiche antecedenti la vita nel mondo» (Ingold 2000:133). Il rapporto di parentela, in tale contesto, appare dunque particolarmente intimo e profondo. Esso sembra rappresentare una comunanza identitaria che, lungi dall’essere scelta dagli attori sociali

²³⁷ *Pero la sangre no puede mentir. O bueno... así dicen, no? No puede mentir la sangre: si somos de raza chanka, la sangre debe ser igual, no? Yo por ejemplo tengo un hijo y mi sangre es el suyo. La sangre no puede cambiar.*

²³⁸ Anche in queste pagine il concetto di “ascendenza” è reso con il termine “*ancestry*”.

coinvolti, si basa sulla trasmissione generazionale di una sostanza biologica. All'interno di un sistema di pensiero di questo tipo, anche l'esperienza ancestrale (rappresentata, ad esempio, dall'idioma, dai valori e dalla cultura immateriale) viene individuata come elemento trasmissibile e «può essere definita come materiale di memoria culturale, custodito nel linguaggio e nella tradizione» (Ingold 2000:133). Come il DNA, «il sangue e la carne, sul piano fisico giustificano e fondano i vincoli di unità tra procreati e procreanti, così l'amore sessuale e l'amore che unisce nella procreazione costituiscono la nervatura [...] dei vincoli morali» (Solinas 2015: 82).

Le preoccupazioni intorno a una possibile deriva etnica delle narrazioni genetiche²³⁹, sorgono precisamente a partire dalla convinzione che le rappresentazioni locali delle narrazioni genetiche facciano spesso riferimento a una sorta di sostanza, quella che Palmié chiama “essenza genomica” (Palmié 2007). Si tratta di un elemento naturalmente dato, non così diverso dal sangue appunto, (Trupiano 2013: 97) che, secondo l'immaginario comune, può essere trasmesso di generazione in generazione, costituendo un'identità condivisa «accumulata nella storia» (Solinas 2013:10).

Sulla base di un esercizio classificatorio, che vede gli individui e i popoli collocarsi all'interno di un grande albero intriso di variazioni culturali e biologiche, il modello genealogico sembra suggerire che la terra (tolta, rivendicata o protetta) non sia altro che un teatro, «una superficie che serve da supporto ai suoi abitanti» (Ingold 2000: 133). Non viene invece percepita come un ambiente complesso, «uno spazio di relazione che a sua volta [...] situa gli esseri umani nella storia, nel paesaggio, nello spazio economico e in quello sociale» (García Hierro and Surrallés 2004: 12). Non stupisce pertanto che all'interno delle lotte territoriali si parli spesso di recupero o appropriazione delle “risorse strategiche”: acqua, animali, piante e luoghi vengono visti, attraverso questo paradigma, come dei lasciti materiali tramandati all'interno di una lunga catena genealogica. Allo stesso modo (è stato anticipato poco sopra), la lingua, le tradizioni e la cultura vengono definite ancestrali in quanto considerate eredità immateriali che, insieme al sangue (e, in questo, caso ai geni) vengono trasmesse di generazione in generazione. Nei paragrafi successivi si avrà modo di osservare quali siano le importanti conseguenze delle indagini genetiche sulle rappresentazioni dell'idioma indigeno; in questo contesto, tuttavia, sembra più opportuno concentrarsi sul solo problema territoriale.

²³⁹ Cfr. par. 2.5.

Lo stretto legame intrattenuto tra le nozioni di “terra” e “ascendenza”, all’interno del “modello genealogico”, è testimoniato dal largo uso che ONG, antropologi e avvocati operano delle indagini condotte a San Martín da linguisti, etnografi, archeologi e genetisti. Le parole sotto riportate, che testimoniano ampio interesse per le indagini scientifiche condotte nelle zone occupate attualmente dall’Area di Conservazione Regionale²⁴⁰, sono state individuate all’interno di uno studio (condotto da un’ONG molto attiva sul territorio) volto a individuare i cosiddetti “usi consuetudinari” della selva, da parte della popolazione nativa:

La *Cordillera Escalera* è stata scenario di un’intensa occupazione nel passato preispanico. Abbondante materiale culturale (asce in pietra, vasellame, strumenti per la follatura dei tessuti) e luoghi archeologici sono stati descritti da diversi studiosi. [...] Oggi si sa che la genesi dell’etnia definita *kichwa-lamista*, attualmente maggioritaria in questo ambiente, venne costituita da diverse popolazioni e identità che risalgono alla fondazione della colonia (Maskrey et al. 1991; Sandoval et al. 2016). L’esistenza di giacimenti salini e altre condizioni geografiche, prima e durante la colonizzazione, incoraggiarono la formazione di centri amministrativi adiacenti alla *Cordillera Escalera*. (Vecco 2018:11)

In questo modo l’autore spera di poter dimostrare, attraverso interviste e ricostruzioni storiche, l’importante relazione che i *kichwa* intrattengono, da secoli, con le terre appartenenti all’ACR-CE²⁴¹, promuovendo una maggiore partecipazione delle Comunità Native nella gestione del Parco Regionale (Vecco 2018: 81-82). Risulta chiaro, in questo caso, come una certa narrazione scientifica possa contribuire alla generazione di un discorso politico volto a dimostrare che l’attuale gestione delle terre da parte del Governo Regionale²⁴² metta in pericolo una presupposta identità culturale, tramandata nei secoli: «fatto molto grave, che influenza i popoli *kichwa* a San Martín e che determina [...] la rottura del processo di trasmissione della lingua e di altre conoscenze fondamentali (inclusi gli usi consuetudinari) [...] attraverso una dinamica che sembra irreversibile a medio termine» (Vecco 2018: 11).

²⁴⁰ Oltre all’esplicito riferimento a indagini archeologiche, come si può osservare, l’autore cita gli studi dei genetisti (Sandoval et al. 2016).

²⁴¹ Area di Conservazione Regionale Cordillera Escalera.

²⁴² Ma anche la deforestazione, l’impoverimento della fauna selvatica e la creazione di vie d’accesso alla selva.

Per quanto riguarda l'oggetto della presente trattazione, ovvero l'utilizzo dell'indagine genetica per il processo di acquisizione del titolo di proprietà delle Comunità Native, basterà ricordare quanto segue: di fronte a un atteggiamento discriminatorio del Governo Regionale che, per mettere in dubbio la legittimità delle rivendicazioni indigene propone l'idea della migrazione andina, alcune ONG locali²⁴³ sperano di poter «far fronte alle disparità e alle disuguaglianze facendo uso anche dello studio scientifico, che certifica geneticamente l'origine amazzonica dei *kichwa*» (M.B., comunicazione personale 2/04/2018, originale in nota)²⁴⁴. Come mi riferì un'antropologa impegnata sul campo con l'ONG tedesca GIZ²⁴⁵, infatti, «il tema su cui le Organizzazioni Non Governative insistono [in questi ultimi anni] è comprendere chi sia arrivato per primo [a San Martín] e chi si prese cura della selva» fino al momento presente (Antropologa di GIZ, comunicazione personale 2/04/2018, originale in nota)²⁴⁶.

La generazione di un discorso politico di questo tipo, che insiste sull'importanza della preminenza temporale, è chiaramente indirizzata a ribaltare (e riutilizzare in chiave strategica) le narrazioni del Governo Regionale e dei *mestizos*. Questi ultimi, accusando i *kichwa* di essere semplici migranti, applicano il concetto (tutto occidentale) di *ancestry*, inteso come autoctonia. Al contrario le ONG locali utilizzano l'indagine genetica (o gli studi condotti da linguisti e archeologi) per dimostrare, una volta per tutte, che i *kichwa* possono dichiararsi autoctoni, «ovvero [...] unici veri figli di una certa terra» (Bettini 2011: 43).

A ben vedere, tuttavia, l'individuazione di giacimenti preistorici, così come la definizione di un nesso genetico tra i raggruppamenti *kichwa* e gli antichi abitanti del territorio in questione, non è in grado di dire nulla di significativo intorno all'attuale relazione esistente tra i nativi e il territorio rivendicato. L'idea secondo la quale un

²⁴³ Ci si riferisce alle Organizzazioni Non Governative che si occupano di difesa dei diritti indigeni, gestione dei conflitti e recupero delle terre.

²⁴⁴ *Podríamos enfrentar las disparidades y desigualdades haciendo uso del estudio científico, que certifica genéticamente el origen amazónico de los kichwa.*

²⁴⁵ *Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit*. Tra gli *awajun* e i *kichwa*, a San Martín, GIZ si occupa del problema territoriale, appoggiando le comunità per l'acquisizione del titolo di proprietà. Inoltre, una sezione del progetto è interamente dedicata alla messa in atto di un programma di riqualificazione identitaria e gestione dei conflitti all'interno delle stesse comunità. Nelle prossime pagine si tornerà su questo argomento perché, come si avrà modo di osservare, è proprio in tale contesto che gli studi dei genetisti hanno assunto grande valore.

²⁴⁶ *El tema sobre el cual insisten las Organizaciones No Gubernamentales es entender quién llegó primero y quién cuidó la selva.*

insediamento indigeno possa vantare diritti sulle terre occupate, in virtù della propria discendenza da individui che le abitavano ancestralmente, appare del tutto paradossale (Ingold 2000: 132). Il concetto stesso di *ancestralidad*, così come pensato all'interno di un certo immaginario occidentale, suggerisce (è stato detto poco sopra) la possibilità di individuare la presenza di un'eredità (materiale o immateriale) trasmessa, di generazione in generazione, indipendentemente dalla condivisione di un'estensione geografica da parte degli antenati e dei discendenti. Il ricorso a un'ascendenza (genetica o culturale che sia), da solo, non è affatto in grado di sostenere le rivendicazioni territoriali contemporanee. Il fatto che una certa estensione di terre venga concepita come eredità materiale, trasmessa all'interno di lunghe catene genealogiche, non è certo garanzia di una presenza stabile (e libera da qualsivoglia migrazione) in quei luoghi di un determinato raggruppamento umano (Ingold 2000: 132). Inoltre, come suggerito maliziosamente dalla campagna promossa dal Governo Regionale contro le rivendicazioni di *Nuevo Lamas*, la preminenza temporale di un raggruppamento umano non presuppone un suo genuino attaccamento al territorio²⁴⁷.

Volendo riassumere si potrebbe dire che il concetto di *ancestry*, promosso attraverso il modello genealogico e proposto dai mediatori culturali a San Martín, faccia perno su un'idea di ereditarietà (materiale o immateriale), indipendente dall'occupazione presente di un territorio e dal rapporto intrattenuto da una popolazione con il suo ambiente.

Ovunque ci si trovi nel mondo, facendo fede a tale rappresentazione, i lasciti biologici o culturali dei nostri predecessori sembrano accompagnarci come prove della nostra appartenenza a una catena genealogica, sui cui rami vengono trasmessi ininterrottamente valori, tradizioni e caratteristiche fisiche. Proprio in virtù di tale disconnessione dai confini territoriali è possibile oggi osservare la presenza, sempre più diffusa a livello globale, di raggruppamenti che si definiscono transnazionali. Si pensi, ad esempio, alla grande importanza conferita all'eredità culturale dalle comunità diasporiche: l'intenso legame che gli individui in diaspora percepiscono con gli abitanti della madre patria, lungi dal rappresentare una comunanza dipendente dalle terre occupate, si sviluppa attraverso l'individuazione di un'eredità (linguistica, culturale o

²⁴⁷ E tuttavia, come emerso dalle parole dell'antropologa che lavora con GIZ, il discorso dei mediatori culturali, che provano a proporre l'immagine dell'indigeno come difensore della natura si basa proprio su un discorso temporale.

biologica) che viene garantita su base genealogica, e che sovente si trasforma in una forte coscienza etnica (Cohen 2008). Un esempio di quanto appena affermato è rappresentato dal caso etnografico sudafricano, proposto in precedenza (Tamarkin 2014). Si ricorderà come gran parte del gruppo indigeno dei *lemba*, fino all'arrivo dell'equipe di genetisti, guidata dal dottor Tudor Parfitt (Parfitt and Egorova 2005), non si preoccupasse affatto della sua ascendenza ebraica. A seguito di una serie di studi, volti a confermare la relazione genetica esistente tra questo raggruppamento nativo africano e gli ebrei stanziati nello Yemen, alcuni individui *lemba* iniziarono a percepirsi come parte della genealogia ebraica, andando a costituire quella che Noah Tamarkin ha efficacemente definito «diaspora genetica» (Tamarkin 2014).

Da questo punto di vista, è bene ricordare che perfino parte delle narrazioni oggi proposte dagli stessi scienziati, che si occupano di genetica delle popolazioni, tendono a perpetrare l'idea secondo la quale "l'eredità ancestrale" sia un elemento ascrivibile a un dato genealogico-biologico, libero da ogni genere di legame territoriale. Si pensi, a titolo di esempio, alla retorica proposta da una recente campagna pubblicitaria, che attribuisce ai test genetici una sorprendente potenzialità sovversiva: nel 2016 un noto aggregatore di servizi alberghieri e biglietteria aerea pubblicò online una serie di video che divennero virali in poche settimane. «Per celebrare la diversità nel mondo abbiamo chiesto a 67 persone [...] di fare un test del DNA. Ne è uscito che essi avevano molto più in comune con altre nazionalità, di quanto si sarebbero mai immaginate»²⁴⁸. Il messaggio che si vuole far giungere al pubblico, attraverso questo tipo di campagne antirazziste, è che all'interno del nostro patrimonio genetico non esista alcun tipo di confine territoriale: chi, prima del test, sosteneva di potersi definire indubitabilmente inglese, francese, cubano o brasiliano, rimaneva sconcertato di fronte all'evidenza di un'eredità biologica estremamente variegata. Questo tipo di narrativa e di retorica della relazione è cara anche al *The Genographic Project*, progetto che (è bene ricordarlo) ha contribuito alla realizzazione di una delle indagini genetiche condotte a San Martín (Sandoval et al. 2016).

Tu ed io, in effetti tutti in tutto il mondo, siamo letteralmente africani sotto la pelle; [afferma il dottor Spencer Wells, scienziato capo del *The Genographic Project*] fratelli e sorelle separati da appena duemila generazioni. I concetti

²⁴⁸ <<https://www.youtube.com/watch?v=EYnutf0rqeY>> (Consultato il 28/02/2019).

antiquati di razza non sono solo socialmente divisivi, ma scientificamente sbagliati.²⁴⁹

Seppure la retorica «del “siamo tutti connessi”» (TallBear 2013: 417) possa risultare utile a confutare il discorso razzista, esistono delle preoccupazioni non di poco conto intorno alla sua applicazione in ambito indigeno. La possibilità che il meticcio genetico venga utilizzato, in contesti nativi, per opporsi alle rivendicazioni territoriali non è affatto remota. È ciò che temono gli esponenti dell'*Indigenous People Council on Biocolonialism* che, nel 1998, espressero grande preoccupazione di fronte a una possibile conferma genetica della teoria dello Stretto di Bering: attraverso le indagini genomiche, si potrebbe confermare infatti l'ipotesi secondo la quale i nativi americani siano giunti nelle loro terre attraverso lo stretto di Bering, sul finire dell'ultima era glaciale. Questa ricostruzione storica, se incorporata e rimanipolata da enti statali o regionali in conflitto con i raggruppamenti indigeni, potrebbe essere utilizzata come argomento contro le richieste di assegnazione territoriale ai nativi americani:

Gli scienziati si aspettano di ricostruire la storia del popolamento del mondo studiando la variazione genetica, per determinare i modelli di migrazione umana. In Nord America, questa ricerca probabilmente porterà alla convalida della teoria dello Stretto di Bering. È possibile che queste nuove "scoperte scientifiche" riguardanti le nostre origini possano essere usate per sfidare i diritti al territorio, alle risorse e all'autodeterminazione degli aborigeni (Harry and Dukepo 1998).

Come emerge da queste riflessioni, anche la più ingenua e ben intenzionata narrazione antirazzista può essere utilizzata, all'interno delle arene politiche, ai fini dell'esclusione territoriale: se “siamo tutti connessi”, allora potenzialmente siamo tutti migranti e nessuno può rivendicare l'autoctonia su una data estensione geografica.

Le problematiche emerse all'interno del dibattito intorno alla teoria dello stretto di Bering, possono essere meglio inquadrare osservando la seguente testimonianza. L'antropologo e attivista Hugh Brody, consulente della *Canada's Royal Commission on Aboriginal Peoples*, negli anni Novanta del Novecento decise di organizzare un seminario

²⁴⁹ *You and I, in fact everyone all over the world, we're literally African under the skin; brothers and sisters separated by a mere two thousand generations. Old-fashioned concepts of race are not only socially divisive, but scientifically wrong.* <<https://www.nationalgeographic.org/activity/all-africans-under-the-skin/>> (Consultato il 26/03/2019).

intorno a queste tematiche. Vi parteciparono diversi esponenti indigeni, nonché alcuni archeologi che provarono a dimostrare, attraverso le loro teorie, la presenza del ponte di terra che, anticamente, collegava l'Alaska con la Siberia. Una donna, appartenente alla comunità *cree* e iscritta a un corso di dottorato in una famosa università americana, incominciò a protestare severamente, sottolineando come la sua gente ritenesse insensata la posizione degli archeologi: essa «andava contro tutto ciò che il suo popolo sapeva [e screditava] i principi centrali della cultura orale aborigena» (Kuper, 2003: 391). Tale esempio risulta utile per dimostrare non solo i pericoli che si corrono facendo affidamento a una narrazione genetica, ma anche per denunciare l'estrema parzialità del modello genealogico:

La narrazione della mescolanza viene spesso inquadrata attraverso una luce positiva come una storia del "siamo tutti collegati". Ma questa storia rappresenta una concezione dell'*ancestry*, della parentela e del sé che è culturalmente circoscritta, e quindi non universalmente riconosciuta. [Il discorso scientifico] privilegia una relazione lungo le linee materne e paterne di antenati genetici senza nome, il che è [considerato] valido solo in determinati contesti. Ma è una nozione ristretta di relazione che, se usata da sola, comporta [il ricorso a] concezioni non-native per il riconoscimento degli antenati [...] e delle relazioni [umane e territoriali] (TallBear 2013: 416).

Ciò che viene eliso all'interno dei discorsi politici (proposti oggi da alcuni leader indigeni e mediatori culturali di San Martín) e delle narrazioni genealogico-genetiche è l'importante ragnatela di relazioni che gli attori locali intessono tanto a livello sociale quanto a livello territoriale. Perfino la memoria nativa entra a far parte di questa complessa rete di rapporti. Tuttavia, lungi dal rappresentare un semplice oggetto di trasmissione intergenerazionale, il ricordo è concepito (all'interno della maggior parte dei raggruppamenti indigeni) come un vero e proprio elemento inscritto nelle relazioni territoriali. Come tale, è vivo e cangiante: esso viene continuamente generato e rigenerato attraverso il rapporto attivo che gli esseri umani intrattengono con l'ambiente circostante.

Di fronte a queste riflessioni è bene precisare quanto segue. Si è coscienti che le popolazioni e le federazioni indigene stiano oggi utilizzando un tipo di linguaggio istituzionale e ancestrale nel tentativo di raggiungere accesso a benefici, sviluppo e riconoscimento sociale. L'analisi critica del modello genealogico non può pertanto

prescindere da una realistica rappresentazione dello «scenario strategico interattivo [e deve tenere] conto dei destinatari effettivi della comunicazione [politica]» (Mangiameli 2017: 261), in questo caso il Governo Regionale e gli enti statali. Si è consapevoli che senza il ricorso al modello genealogico (seppure inefficace e non completamente fedele alla rappresentazione indigena del mondo) sarebbe difficile intrattenere un qualsiasi tipo di dialogo con gli enti regionali e statali, intorno ai problemi riguardanti l'accesso alle risorse. Risulta poco credibile, in effetti, pensare che i mediatori culturali, che lavorano a stretto contatto con le popolazioni indigene, non si rendano conto delle grandi limitazioni e aporie che caratterizzano le strategie politiche basate sui concetti di “ascendenza” e “territorio ancestrale”. Tuttavia, ciò che si sta cercando di sostenere (attraverso l'analisi di tale contesto etnografico) è che il paradigma genealogico non rappresenti certo l'unico (e il più adatto) orizzonte di pensabilità, entro il quale inscrivere le indagini biomolecolari e i discorsi ancestrali.

3.6 *Ancestry* e concezioni indigene della morte, tra memoria e oblio

L'accento posto sul concetto di *ancestralidad*, inteso come strumento retorico per promuovere una lotta territoriale indigena, obbliga a sviluppare una riflessione intorno alla traducibilità dell'idea di “antenato”, nelle categorie locali. Come sottolineato in precedenza, infatti, l'adesione a una concezione genealogica delle relazioni territoriali e parentali rappresenta una semplice scelta culturale, non necessariamente condivisa a livello globale. Nel momento in cui si prova a osservare la manipolazione locale dei concetti di “ascendenza comune”, di “tradizione ancestrale” o di “appartenenza genetica”, risulta inevitabile considerare come perfino il ricordo degli avi possa essere declinato in forme differenti, a seconda del contesto in cui ci si trova a vivere.

Tra i *kichwa*, il ricorrente impiego politico-retorico dell'*ancestralidad* sembra entrare in contraddizione con l'impossibilità di individuare una parola in lingua locale per indicare la nozione di “ancestro”, inteso come “avo” o “progenitore”. Nei dizionari consultati non è presente alcun riferimento a tale concetto; inoltre gli individui a cui ho chiesto di tradurre il termine “antenato”, mi hanno indicato diverse perifrasi complesse, il cui significato si avvicina (ma non si sovrappone) a esso: talvolta si possono ascoltare alcuni nativi riferirsi agli avi attraverso l'espressione “*ñawpa tatakuna*” (i padri del

passato²⁵⁰) oppure con la locuzione “*ñawpa wasi ayllukuna*” (i familiari antichi²⁵¹). Nelle riunioni ufficiali, quando i dirigenti indigeni si esprimono in lingua *kichwa*, utilizzano tali formulazioni. Molto spesso, poi, le cosiddette pratiche “ancestrali” (la caccia, la pesca, l’estrazione del sale o la lavorazione della ceramica) vengono definite tali, in castigliano locale²⁵², in quanto insegnate ai giovani dagli anziani (gli *awilukuna*, letteralmente “nonni”).

La mancanza di un termine specifico, in idioma *kichwa*, per indicare una nozione tanto utilizzata come mezzo di rivendicazione politica, appare alquanto curiosa. Tuttavia essa si trova in linea con le osservazioni di numerosi antropologi amazzonisti, i quali tendono a mettere in dubbio la pensabilità dell’*ancestry* tra i popoli della selva. Secondo questi studiosi gran parte dei nativi amazzonici opterebbe per la rottura radicale di qualsiasi legame con i propri defunti, stabilendo una netta separazione ontologica tra gli umani e gli ex-umani. «Non c’è spazio per gli antenati nella società dei vivi» scrive Manuela Carneiro da Cunha (Carneiro da Cunha 1977: 292). La studiosa ritiene che, proprio attraverso la nozione di *ancestralidad*, sia possibile marcare una cesura tra i popoli andini o africani, caratterizzati da un intenso culto dei morti (Carneiro da Cunha 1978; Clastres 2012), e quelli amazzonici che, al contrario, tenterebbero di «abolire il ricordo dei defunti per gettarli nell’oblio» (Chaumeil 1997: 209). Riassumendo, si potrebbe affermare che l’impossibilità di pensare l’*ancestry* in amazzonia venga certificata da una diffusa concezione escatologica, secondo la quale i defunti perderebbero ogni legame affettivo e genealogico con i parenti ancora in vita.

A seguito di tali riflessioni risulta naturale domandarsi se, nel contesto studiato, ci si trovi di fronte a un caso ossimorico di «*ancestralidad sin ancestros*» (Mouriès 2014), di ascendenza senza antenati. Il popolo *kichwa* e, in particolare, i suoi rappresentanti politici stanno oggi ignorando le proprie convinzioni cosmologiche, in virtù di un discorso strategico-politico? Tale interpretazione risulta allettante, se non altro perché potrebbe facilmente spiegare l’utilizzo del concetto di “ascendenza” in un contesto che, secondo alcuni antropologi culturali, sarebbe caratterizzato da una «corta memoria genealogica» (Chaumeil 1997). Affidarsi a questo tipo di soluzione, tuttavia, risulterebbe semplicistico. Differenti studi etnografici dimostrano che il panorama amazzonico, per

²⁵⁰ Letteralmente “anticamente padri”. Da *tata* (padre): il suffisso *-kuna* indica, in *kichwa*, il plurale.

²⁵¹ Letteralmente “anticamente parenti”. Da “*wasi*” (casa) e “*ayllu*” (clan, parentela, familia).

²⁵² “*Ancestrales*”.

quanto concerne la nozione di *ancestralidad*, è oggi assai complesso (Erickson 2007; Gow 1991; Belaunde 2008; Viveiros de Castro 1992; Santos-Granero 2004).

In relazione a tale complessità, risulta necessario osservare il pensiero locale intorno alla morte. L'antropologo Jean-Pierre Chaumeil ha dedicato diverse pagine alle pratiche funerarie indigene, all'elaborazione del lutto e alla concezione della morte tra i nativi della selva bassa (Chaumeil 1997; Chaumeil 2007). Attraverso un approfondito lavoro di comparazione regionale, ha potuto concludere che la rappresentazione basata sulla distanza tra vivi e defunti non sia affatto la più diffusa in amazzonia: esistono infatti innumerevoli osservazioni empiriche capaci di confutare l'idea che il morto, nel contesto indagato, venga necessariamente «espulso dalla memoria dei viventi» (Chaumeil 2007: 247).

Seguendo le indicazioni offerte dai recenti studi etnografici citati, mi propongo di descrivere alcune pratiche *kichwa* legate all'espressione del lutto e del ricordo. Attraverso questa operazione è possibile osservare come il defunto, tra i nativi di San Martín, venga considerato contemporaneamente come alleato e nemico (Clastres 1968). Da un lato viene infatti ricordato con affetto, dall'altro viene letteralmente cacciato dalla memoria e dalla società. In questo modo vorrei provare a mettere in evidenza l'estrema complessità del pensiero nativo intorno alla morte e alla memoria sui (e dei) defunti. Gli esempi presentati e gli studi proposti dimostrano, con una certa chiarezza, che l'*ancestralidad* esiste in ambito amazzonico. Essa, tuttavia, non viene considerata come una manifestazione genealogica dell'eredità (materiale o immateriale) consegnata dagli avi ai viventi. Si configura piuttosto come una sorta di «incorporazione della memoria» (Gow 1991: 185), come ricordo generato all'interno di un sistema di relazioni presenti e attive tra uomini, ex-umani e territorio. L'antropologo Peter Gow, nel suo famoso testo intitolato *Of Mixed Blood* (Gow 1991), parla di “memoria incorporata” (*embodiment of memory*) per descrivere l'anima del defunto tra i nativi del Basso Urubamba (Perù). Mi sembra che tale espressione possa rappresentare metaforicamente il concetto di *ancestry* presso i *kichwa*, secondo i quali gli ex-umani si manifestano (fisicamente, o attraverso sogni e visioni) ai propri parenti in vita. Lo spirito di un defunto per i *kichwa*, esattamente come accade presso le popolazioni studiate da Gow, può mostrarsi solamente all'interno di specifici confini geografici: quelli marcati dai suoi movimenti in vita. Il suo ricordo, pertanto, può incorporarsi (e interagire con i familiari) soltanto nell'ambiente in cui egli era solito

camminare, coltivare o cacciare. È proprio sulla base di tale concezione che è possibile rivendicare l'appartenenza a un *territorio ancestral*. Esso, lungi dall'essere considerato tale perché ereditato dagli antenati, viene concepito come spazio di relazione attiva tra umani ed ex-umani (gli *ancestros*, appunto). La distinzione tra queste due categorie, presso i *kichwa* di San Martín, non può infatti risolversi nelle facili dicotomie “passato-presente” o “vivo-morto”: le evidenze linguistiche ed etnografiche mettono in luce come il mondo dei “vivi” sia popolato da una serie di esseri (non più in vita) che possono condividere (tra di loro e con gli umani) diverse esperienze radicate nell'ambiente. Se, pertanto, i discorsi politici dei *leader* locali si servono oggi della categoria giuridico-politica di “territorio ancestrale” è perché quest'ultima può essere reinterpretata alla luce di una concezione, propriamente indigena, di *ancestralidad*.

Attraverso la presentazione di alcune esperienze di campo, concernenti i rapporti (di amicizia o inimicizia) che i nativi del *Wayku* intrattengono con i propri defunti, è possibile accedere ad alcune delle caratteristiche di questo particolare modo di concepire l'*ancestralidad*. La prima di esse, come anticipato, riguarda la compenetrazione di memoria e oblio. All'interno dell'orizzonte *kichwa* risulta difficile individuare una discontinuità ontologica, tale da costringere i vivi a interrompere qualsiasi tipo di relazione mnemonica con i propri defunti. Essa contrasterebbe con la credenza, particolarmente diffusa, che gli ex-umani possano intervenire attivamente nella vita sociale indigena. D'altro canto non risulta possibile neppure predicare una totale continuità genealogica. Nei confronti degli ex-umani, è piuttosto rintracciabile un duplice atteggiamento: continuità e discontinuità sembrano coesistere senza contraddizioni. Gli individui vivi, lungi dallo stabilire una netta cesura con i defunti, cercano semplicemente di mantenere nei loro confronti «una buona [e sicura] distanza» (Chaumeil 1997: 226). Alcuni ex-umani, infatti, possono assumere l'aspetto di pericolosi nemici pronti a spaventare i viventi e capaci di farli ammalare fino a condurli alla morte. Altri, invece, possono perpetrare l'affettuosa relazione che intrattenevano con i familiari, comunicando loro attraverso sogni o visioni.

Il duplice atteggiamento descritto in questo paragrafo deve essere osservato alla luce della «rara complessità [dimostrata dai nativi] nella costruzione metafisica riguardante la morte» (Chaumeil 2007: 243) e l'ancestralità. Lungi dal voler esaurire in poche pagine tale complicato sistema di classificazione, si ritiene necessario ricostruirlo

sommariamente e proporre una serie di chiarimenti lessicali. Prima di continuare, appare indispensabile sottolineare come qualsiasi tipo di catalogazione rappresenti una semplificazione del pensiero nativo, troppo complesso per essere riprodotto attraverso schemi o modelli. Si consideri, pertanto, la presente operazione come un tentativo di fare chiarezza, utile unicamente ai fini della stesura della tesi di dottorato.

È già stato specificato come l'esistenza degli antenati, nell'amazzonia indigena, sia tutt'ora oggetto di importanti dibattiti. Alcuni autori (Carneiro da Cunha 1978; Clastres 1968) ritengono che il concetto di “*ancestro*” non sia affatto pensabile presso le popolazioni della selva. Altri al contrario affermano che gli antenati, pur essendo concepiti in forme differenti rispetto a quelle da noi conosciute, ricoprono un importante ruolo all'interno della cosmologia indigena. Partendo dal presupposto che, nel contesto studiato, sia possibile individuare diverse forme di *ancestros*, si ritiene di dover operare una prima distinzione: quella «tra antenati umani e antenati non-umani» (Mouriès 2014:22).

Presso i *kichwa* di San Martín, si possono indicare pochi esempi di *ancestros* non-umani: antichi fondatori di un *clan* che (pur intrattenendo vaghi legami genealogici con i vivi) vengono dipinti come esseri mitologici, al di fuori della storia e dotati di caratteristiche sovraumane²⁵³. Gli antenati umani, al contrario, si configurano come individui, una volta in vita, inseriti (in un certo modo) all'interno di un tessuto genealogico e storico. Tra di essi si può operare una distinzione ulteriore: quella tra l'insieme dei progenitori (con o senza nome) e i cosiddetti “spiriti dei defunti”. I primi, che i *kichwa* definiscono “*ñawpa tatakuna*”, sono caratterizzati da un'esistenza plurale e, talvolta, anonima. Si tratta di quel «gruppo indefinito di predecessori storici» (Mouriès 2014: 22) a cui *leader* indigeni e ONG locali si riferiscono quando rivendicano il diritto a un territorio ancestrale o l'importanza del recupero dell'idioma e dei saperi tradizionali. Come sottolineato nel paragrafo precedente, le recenti necessità politiche hanno spinto le popolazioni della selva a costruire una retorica territoriale omogenea e utile a dialogare con organi statali e regionali. Riferirsi ai “padri del passato” come giustificazione del diritto a vivere in un determinato territorio e a usufruire delle risorse da loro tramandate potrà non rappresentare appieno la cosmologia indigena, ma costituisce un discorso

²⁵³ Nel prossimo paragrafo sarà possibile qualche esempio etnografico legato a questo genere di antenati. Per ora ci si concentrerà, invece, sugli antenati umani.

politico convincente. Ecco dunque che il ricorso agli *ñawpa tatakuna* «definisce, di fronte alle società non indigene, una pretesa [...] giustificata sul piano ecologico e appoggiata attraverso i diritti umani con argomenti storici e culturali» (García Hierro and Surrallés 2004:11)

Per quanto riguarda i cosiddetti “spiriti dei morti”, essi rappresentano invece l’incorporazione, sempre individuale, della memoria di un caro defunto. Queste entità mantengono una relazione privilegiata con l’ambiente in cui hanno vissuto poiché è lì che possono interagire con i propri parenti in vita, trasmettendo loro conoscenze e saggezza (*yachay*). È in particolare di quest’ultima categoria che mi occuperò nel presente paragrafo, concentrando l’attenzione sulle diverse modalità di manifestazione del lutto e di interazione tra umani ed ex-umani.

Secondo i nativi di San Martín, non tutte le persone decedute possano entrare nella schiera degli antenati²⁵⁴. Si ritiene pertanto doveroso operare ulteriori precisazioni terminologiche. Dialogando con gli informatori nativi, intorno al tema della morte, si rischia spesso di incorrere in una serie di malintesi, generati principalmente a causa dell’utilizzo contemporaneo, da parte degli attori sociali indigeni, della lingua spagnola. Il termine “*muerto*”, per esempio, viene utilizzato per tradurre tre differenti vocaboli *kichwa*: “*aya*”, “*wañuska*” e “*tunchi*”. Ognuno di essi indica un essere umano, non più in vita, dotato di caratteristiche specifiche. Durante i primi mesi di soggiorno sul campo mi trovavo spesso ad ascoltare una frase in castigliano locale che, secondo i miei informatori, rappresentava una sorta di luogo comune: “*el muerto ya no quiere nada*” (“il morto, ormai non vuole più nulla”). Tale affermazione è assai diffusa presso i *kichwa*, che la usano per esprimere la propria rassegnazione di fronte al decesso, il quale coincide con il venir meno di qualsiasi progetto, desiderio e intenzionalità. Questa dichiarazione tuttavia, entrava in contraddizione con la convinzione secondo la quale il defunto desiderasse portare con sé i bambini da lui conosciuti in vita, facendoli ammalare e, sperabilmente, morire. Una simile credenza, così come quella di poter comunicare con i propri parenti deceduti in sogno, presuppone una certa capacità intenzionale e volitiva del morto il quale, dopo il decesso, appare ancora in grado di agire nel mondo.

²⁵⁴ Alcuni di loro lo sono soltanto in potenza; altri, caratterizzati da un’indole malvagia, non verranno mai considerati tali.

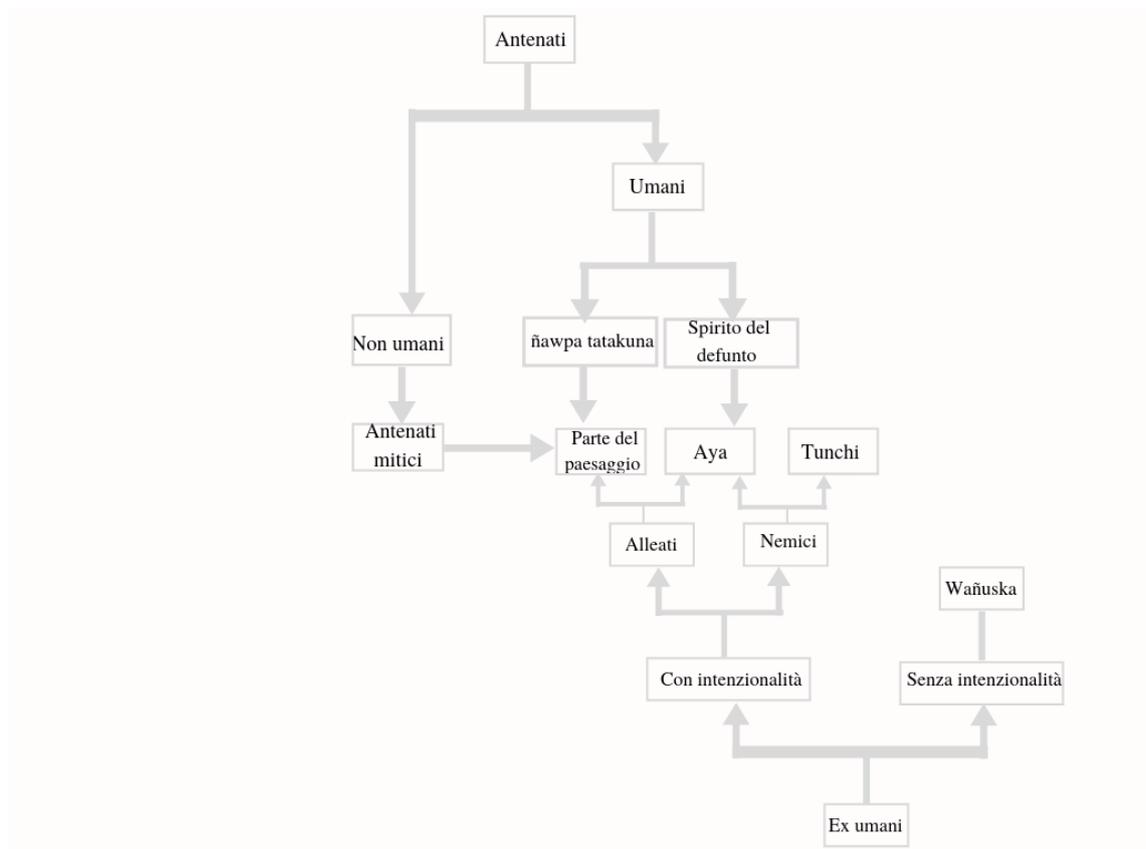
Per risolvere tale apparente oscurità espressiva, è sufficiente chiarire quanto segue. Tra gli ex-umani si possono distinguere, in *kichwa*, coloro i quali sono dotati di capacità intenzionale e coloro che non lo sono. Nel secondo caso si parlerà di *wañuska*, per indicare un corpo vuoto, caratterizzato della perdita di ogni legame con il mondo conosciuto. A causa di queste sue caratteristiche un *wañuska* non viene mai definito come antenato. La frase “*el muerto ya no quiere nada*”, quindi, in lingua nativa viene tradotta in questo modo: “*wañuskana mana nimata munannachu*”²⁵⁵. Per quanto concerne gli ex-umani dotati di capacità intenzionale, essi comprendono tre ulteriori categorie. La prima è quella rappresentata dal *tunchi*, un morto generico e senza nome che, mosso sempre da cattive intenzioni, vaga nell’ambiente cercando di condurre qualsiasi malcapitato verso il trapasso. Egli, che fu umano in vita, ha perso oggi ogni tipo di legame affettivo e genealogico, pertanto non potrà mai comparire tra gli antenati. Il *tunchi*, rappresenta uno spirito sprovvisto di linguaggio e comunica la sua presenza attraverso un fischio inquietante, con il quale informa gli umani di un repentino decesso in famiglia.

All’interno della seconda categoria è possibile individuare il cosiddetto “*aya*”. Si tratta di un parente defunto che continua a mantenere un legame genealogico e mnemonico con le persone ancora in vita. Si distingue dal *wañuska* proprio a causa della sua capacità intenzionale. In effetti i nativi di San Martín definiscono l’*aya* come “*wañuska runa*” (letteralmente “uomo morto” o, meglio, “persona morta”). Può avere buone o cattive intenzioni ed è possibile comunicare con lui. Egli viene talvolta considerato “antenato”, poiché rappresenta lo spirito di un defunto, capace di trasmettere conoscenza e saggezza ai suoi parenti. Tuttavia, come si vedrà in seguito, durante la veglia funebre è bene guardarsi dall’*aya* che tenterà di attrarre le persone deboli verso la morte.

Infine, tra gli ex-umani, è possibile incontrare individui che si trasfigurano in elementi del paesaggio. Questa non è una condizione comune: piuttosto si tratta di persone che, avendo assunto per tutta la vita piante medicinali, mantengono una relazione privilegiata con l’ambiente circostante. Esse spesso vengono fatte coincidere con entità mitologiche e vengono ricordate come persone fondatrici di un *clan* familiare. Per questo motivo entrano sempre a far parte della schiera degli antenati.

²⁵⁵ *Wañuska*, da *wañuy* (morire). Il concretizzatore –na, trasforma il verbo *wañuy* nel nome *wañuna* (morte). La parola “*wañuchiy*” indica, invece, l’atto di uccidere o cacciare. Il termine *wañuska* è anche participio passato di “spegnere”.

Qui di seguito è possibile osservare una schematizzazione di quanto appena descritto. Si vuole chiarire, ancora una volta, che tale modello risponde semplicemente a una finalità rappresentativa. Non volendo in nessun modo ingabbiare la complessa metafisica indigena, caratterizzata da una costante fluidità degli esseri, si desidera solamente richiamare l'attenzione sulle confluenze e le sovrapposizioni esistenti tra alcuni ex-umani *kichwa* e le forme di *ancestralidad* ricostruite attraverso la letteratura etnografica.



Tutte queste figure rappresentano le diverse e molteplici forme in cui un umano può trasformarsi a seguito della sua dipartita. Nessuna di esse risulta essere stabile e definitiva: quando i nativi parlano dei loro defunti, infatti, si riferiscono ad essi in modo oscillante. Li definiscono ora come alleati, ora come nemici; ora come entità generiche, ora come entità individuali; ora come cadaveri privi di qualsiasi tipo di intenzionalità, ora come esseri che agiscono nel mondo. In base al tipo di discorso costruito sul defunto gli indigeni di San Martín possono adottare, alternativamente, nei suoi confronti un atteggiamento di distacco o di relazione, di memoria o di dimenticanza.

3.7 Antenati o nemici? Riti di sepoltura e spiriti dei morti

Alla luce di quanto appena affermato, sembra interessante proporre una breve descrizione dei rituali che accompagnano la sepoltura nel *Wayku* e nelle vicine comunità. In questo modo è possibile individuare concretamente tale duplice atteggiamento nei confronti di un parente deceduto, il cui ricordo viene contemporaneamente mantenuto vivo e allontanato durante la veglia funebre. Nel corso dello svolgimento di tale cerimonia è possibile, per esempio, osservare come gli attori sociali manifestino (simultaneamente) cordoglio e allegria, timore e nostalgia.

Il *velorio*²⁵⁶, presso i *kichwa*, dura all'incirca tre giorni e tre notti. Esso ha inizio nel momento in cui una famiglia riceve la comunicazione della morte di un suo caro. Tradizionalmente la notizia viene annunciata da altri parenti che, recandosi presso l'abitazione del defunto, la diffondono gridando a chiunque si trovi lungo il loro percorso²⁵⁷. «I familiari, sai, spesso camminano tre o quattro ore [per raggiungere la comunità] dove viveva il defunto. E passano vicino alle case, alla *chakra*²⁵⁸ dei cugini. Così comunicano tra di loro urlando: “andiamo alla veglia! È morto...” e cantano il nome [dell'individuo scomparso]» (W.G., 11/08/2018, originale in nota)²⁵⁹.

Dopo aver raccolto diverse fascine di legna e alcuni chili di *plátano* (*Musa paradisiaca*), gli uomini si dirigono verso la casa dei familiari in lutto. Essi vengono accompagnati dalle donne, le quali portano in dono alcune galline e intonano piangendo, per tutta la durata del percorso, un lamento funebre in *kichwa*. In questo modo si incomincia a stabilire un nesso mnemonico con il defunto: si ricordano i bei momenti passati con lui, si lodano le sue abilità venatorie o la sua generosità e ci si chiede, con grande tristezza, perché egli non possa tornare in vita. Questo atteggiamento viene

²⁵⁶ Veglia funebre in castigliano. Durante la mia permanenza sul campo non ho mai ascoltato un *kichwa* riferirsi a questa celebrazione con un termine in lingua locale. Nemmeno nei dizionari consultati è presente una traduzione di “*velorio*”.

²⁵⁷ Anche presso il popolo *yanomami* (confine tra Brasile e Venezuela) risalta l'importanza dei messaggeri che, disperdendosi tra i vari *shabonos* (aggregati urbani di forma circolare, in cui vivono circa sessanta persone) annunciano la dipartita di un individuo e invitano i familiari e gli amici a partecipare all'incontro intercomunitario (*rehao*) che avviene dopo la cremazione del cadavere. (Aparicio Gervàs and Tilley Bilbao 2015).

²⁵⁸ Campo coltivato.

²⁵⁹ *Los familiares, sabes, muchas veces caminan tres horas o cuatro horas, donde vivía el familiar. Y pasan cerca de casas, de chakras de los primos. Así las personas se comunican gritando: “vamos a velar! Se murió...” y cantan el nombre.*

mantenuto, dagli individui di sesso femminile, nel corso dell'intera veglia funebre: tutte le donne appartenenti alla famiglia si posizionano accanto alla testa del cadavere e, riparandosi con uno *yana raku pañu*²⁶⁰, continuano a piangere e a lamentarsi, in lingua nativa e con un tono di voce sostenuto: «Un violinista suona, per scandire il ritmo della pena. [...] Le donne [...] piangono parlando: nessuna può stare in silenzio. Però [devono lamentarsi] in *kichwa*. “Mio padre è stato buono, era un abile cacciatore: non ci faceva mai mancare la carne”» (M.G., Intervista, 14/06/2019, originale in nota)²⁶¹.

Viveiros de Castro (1992) individua, presso il popolo *arawaté*, la volontà di mantenere attivo un legame con i propri morti, attraverso la gestione dell'eredità dei loro possedimenti. Questi, lungi dall'essere distrutti, vengono (idealmente) distribuiti tra i parenti consanguinei che hanno partecipato al trattamento del cadavere o alla sua sepoltura: «sorprendentemente [afferma l'autore], in contrasto con la maggior parte dei popoli amazzonici [...] gli *arawaté* non mostrano il desiderio di eliminare le tracce materiali dei defunti; così come il loro nome [continua a essere] evocato, i loro averi non vengono distrutti» (Viveiros de Castro 1992: 200). Peter Gow, al contrario, nota come nel Basso Urubamba i più intimi possedimenti di un individuo vengano eliminati, dopo la sua dipartita. Per esempio, la sua casa dovrà essere bruciata a seguito della veglia funebre, così come i vestiti, la zanzariera e le lenzuola. Altri oggetti vengono spartiti tra i familiari, i quali preferiscono comunque non ereditarli a causa della possibilità che l'anima della persona deceduta rimanga attaccata agli averi posseduti in vita: «chiunque mantenga o usi queste cose corre un rischio maggiore di attirare la sgradita attenzione [dello spirito]» (Gow 1991:185). Tra i *kichwa*, durante la cerimonia del *pésame*²⁶², ci si riunisce per prendere decisioni riguardo alla spartizione dei beni materiali. Questi vengono tendenzialmente ereditati dal coniuge, dai figli e dai fratelli del defunto. Tale momento, che avviene durante il terzo e ultimo giorno di *velorio*²⁶³, è caratterizzato da una grande tensione, in quanto i parenti consanguinei e affini²⁶⁴ si vedono obbligati ad assistere o a prendere parte alla *karawaskeada*. Si tratta dell'inflizione reciproca di punizioni

²⁶⁰ Una coperta nera di cotone spesso. Da “*Yana*”, nero e “*raku pañu*”, panno grosso.

²⁶¹ *Y suena un violín, para dar el ritmo de la pena. [...] Las mujeres [...] loran hablando: nadie puede ser calladidata. Pero en kichwa: mi papa ha sido bueno, era buen cazador, nunca nos hacía faltar carne. Porque no se resucita?*

²⁶² Letteralmente, “condoglianze”.

²⁶³ Quello successivo alla sepoltura del corpo.

²⁶⁴ Tendenzialmente gli uomini.

corporali, attraverso una frusta in cuoio denominata, appunto, *karawaska*²⁶⁵. Gli individui che vi partecipano attivano una relazione immediata con il defunto, dal quale ritengono di poter ricevere il perdono per i torti compiuti.

Si consideri, come esempio, il seguente episodio registrato durante il mio ultimo soggiorno sul campo²⁶⁶. Mentre mi trovavo nel *Wayku*, un'anziana signora della famiglia, presso la quale alloggiavo, morì di tubercolosi. Purtroppo venne ricoverata in ospedale soltanto quando la sua malattia si trovava in stato avanzato. Il marito, pentendosi di averla accompagnata in città con tale ritardo, chiese il perdono di sua moglie che, attraverso la figura del fratello maggiore, poté concederglielo soltanto dopo l'inflizione di tre forti frustate alla schiena e l'ammonizione per il suo comportamento²⁶⁷: «Tua moglie ormai non c'è più e la casa della *chakra* rimane a te e ai tuoi ragazzi. Qualche volta i giovani osservano il comportamento dei padri e ne prendono esempio. Smetti di bere e ubriacarti tanto, per la sua memoria!». Una volta ricevuta l'assoluzione, al vedovo fu permesso di assumere il controllo della *karawaska* per accordare, in nome della defunta, il perdono a tutti i suoi figli maschi²⁶⁸.

Se, per tutta la durata della cerimonia, le donne mantengono un atteggiamento di cordoglio, tentando di concentrare l'attenzione sulla memoria del caro scomparso, gli uomini sembrano ricoprire la funzione opposta: attraverso la circolazione di bevande alcoliche, scherzi e barzellette essi (che mantengono sempre una buona distanza dal cadavere) cercano di allontanare le pene del lutto. Tale atteggiamento ludico viene espresso anche attraverso l'organizzazione di giochi di squadra. In particolare, l'ultimo giorno di *velorio* è dedicato alla *tajeada*: due gruppi (ciascuno composto da sei uomini) si sfidano cercando di infilare il maggior numero di monete forate in un piccolo

²⁶⁵ La *karawaska* è una frusta in cuoio (da “*kara*”, “pelle” e “*waska*”, “corda”) utilizzata tradizionalmente per tenere a bada le insolenze dei figli e delle donne. Oggi viene adoperata durante la celebrazione di differenti cerimonie native (matrimoni, funerali, fuga dei fidanzati).

²⁶⁶ L'episodio risale ad aprile 2019.

²⁶⁷ Idealmente il padre dovrebbe occuparsi della *karawaska*. Essendo tuttavia già deceduto si affidò il compito al fratello maggiore.

²⁶⁸ Spesso questo rituale avviene sul letto di morte del parente. Egli potrà così decidere l'entità della punizione: «*Por ejemplo, una persona cuando fallece acá tenemos una costumbre de decir: “perdoname por las bromas y las malcriadeces que te hize.” Y se arrodilla para pedir perdón, y le da la mano: “Ya, te perdono!” en idioma. O si no, si ha sido persona que demasiadas bromas te ha hecho, te dice: “No te voy a perdonar!”.* “*Bien, enonces quiero chupar tu karawaska!*”. *Así yo he visto mi abuelita: “quien te va a castigar? El hijo mayor? O la hija? Entonces chupas tu kaeawaskazo!” Y muchas veces ahí la persona quiere ya morirse.*» (W.G., intervista, 4 maggio 2019).

bastoncino, con lo scopo di vincere alcune galline messe in palio dalle mogli o dalle sorelle²⁶⁹.

Tra le nove e le dieci di sera del giorno della sepoltura, inoltre, si svolge una giocosa messa in scena: la cosiddetta “*warmi rikurichina*” (da “*warmi*”, “*donna*” e “*rikurichiy*”, “mostrarsi” o “apparire”²⁷⁰). A seguito della tumulazione, diversi giovani della famiglia si travestono da donna, indossando gli abiti tipici e imitando la voce femminile. Essi, tra le risate generali, si comportano in modo sommesso, inscenano la fuga con il proprio fidanzato²⁷¹ o fingono di ricevere frustate da altri ragazzi, che impersonano i mariti²⁷². Lo stesso giorno, alcuni parenti maschi del defunto, con l’intento di suscitare ilarità, nascondono piccoli animali (tendenzialmente rane o rospi) e li scagliano addosso agli invitati che, spossati a causa delle celebrazioni, si addormentano durante la veglia funebre.

Tale atteggiamento festivo, riscontrato anche in alcune cerimonie funerarie della *sierra*, è stato interpretato da diversi studiosi come un chiaro tentativo di mantenere una relazione (reale o mnemonica) con il defunto: allo spirito del morto verrebbe attribuita, presso molte popolazioni andine, la volontà di partecipare alle funzioni in suo onore, mangiando, giocando e ubriacandosi (Paya and Bantulà 2014; Geffroy 2016). Una simile credenza non può, tuttavia, essere estesa ai *kichwa* della Selva Alta peruviana, che sono soliti sottolineare una certa distinzione tra gli umani (caratterizzati da bisogni e desideri) e gli ex-umani (che, al contrario, non sarebbero più interessati ai beni terreni)²⁷³. Gli attori sociali coinvolti, piuttosto, spiegano tali comportamenti enfatizzando il ruolo della risata, intesa come irrinunciabile dispositivo di oblio: «ci sono vecchietti che più o meno all’una di notte (quando le donne si stancano di piangere) sono ubriachi e iniziano a fare scherzi

²⁶⁹ “*Consiste en organizar un equipo de 6, hasta mas, y utilizan centamos, o un sol de los antiguos (que eran mas grande y cada persona tiene guardado uno. Cuando hay velorio se saca eso). Y eso hace un pequeno orificio, y hacen una linea para que inserten las monedas. Y el equipo que inserta mas gana las gallinas. Pero las mujeres se organizan para prestar gallinas. Y esa gallina puedes jugar, ahi mismo comparte. A veces queda para la cena. Y despues la gente se retira. Un velorio dura mas o menos 4 dias*”.

²⁷⁰ Il suffisso -na, nella parola “*rikurichina*”, rappresenta un concretizzatore: trasforma cioè il verbo (mostrare, apparire) in un nome (apparizione).

²⁷¹ La *huida de los novios* (fuga dei promessi sposi), come si vedrà in seguito, è un costume tipico dei *kichwa* della selva alta che, circa un anno prima del matrimonio devono necessariamente fuggire di casa.

²⁷² Per diversi mesi tentai di individuare una spiegazione articolata, che potesse chiarire il legame esistente tra un simile travestimento e il lutto. Tuttavia, durante le innumerevoli interviste condotte intorno a questo tema, ricevetti un’unica interpretazione: «*Lo hacemos así todos los doliente se rien*».

²⁷³ Si ricorderà, infatti come secondo un luogo comune, “*el muerto, ya, no quiere nada*”, “il morto ormai non vuole più nulla”.

o a raccontare barzellette. [...] Questo maggiormente [serve] per dare allegria alle loro signore. Così tutti si dimenticano di quello che è successo: si dimenticano della perdita» (M.G. 12/05/2019, originale in nota)²⁷⁴.

Per comprendere l'importanza di tale meccanismo è necessario ricorrere, ancora una volta a Tim Ingold e alla sua distinzione tra il “modello genealogico” e il “modello relazionale”²⁷⁵. Nel testo *The Perception of the Environment*, lo studioso evidenzia la grande differenza che intercorre tra il modo di concepire la memoria all'interno di questi due paradigmi (Ingold 2000). Nel cosiddetto “modello genealogico”, secondo Ingold, i contenuti della memoria (conoscenze ancestrali, idioma nativo, antenati) verrebbero considerati come dati oggettivi, preesistenti l'atto stesso di ricordare. La trasmissione di questi elementi avverrebbe pertanto all'interno di catene di discendenza, e consisterebbe semplicemente nell'atto di “richiamare” (tramite il linguaggio) alcune informazioni: «lungi dal portare ricordi in essere, rammentare [servirebbe] a far emergere, o a dischiudere una conoscenza, già presente dal principio» (Ingold 2000:138).

Nel paradigma relazionale, più vicino alla sensibilità amazzonica, emergerebbe al contrario tutto il peso creativo della memoria: gli oggetti del ricordo verrebbero infatti generati e dipenderebbero dall'atto stesso di ricordare. Non stupisce dunque che Peter Gow, definisca il “*difunto*” amazzonico come pura «incorporazione della memoria» (Gow 1991:185)²⁷⁶. Descrivendo il *velorio* presso i nativi del *Bajo Urubamba*, anche egli mette in luce la centralità dell'allegria, concepita come antidoto al ricordo: «il buonumore della veglia [scrive l'etnografo] ha, in parte, lo scopo di impedire ai parenti stretti e al coniuge [...] di meditare sui defunti e, di conseguenza, di ammalarsi e morire» (Gow 1991: 184).

Il timore nei confronti dello spirito del morto, il quale spesso viene rappresentato come nemico presso i popoli dell'amazzonia, spinse diversi antropologi culturali (che lavoravano in quelle zone) a teorizzare l'oblio sistematico degli antenati e la conseguente inesistenza del concetto di *ancestry*. Come anticipato, furono in particolar modo gli studi

²⁷⁴ *Hay viejitos, es verdad, más o menos a la una de la mañana (cuando las mujeres se han cansado de llorar), que son borrachitos y empiezan a hacer bromas, y a contar chistes. [...] Eso es mayormente para darle alegría a las mujeres. Ahi todos de olvidan de lo que ha pasado: se olvida de la perdida.*

²⁷⁵ Per un'introduzione al problema, si veda paragrafo precedente.

²⁷⁶ Lo spirito del defunto (quello che in *kichwa* viene definito *aya*), all'interno di un sistema relazionale, si potrebbe materializzare come individuo dotato di intenzionalità nel momento stesso in cui verrebbe ricordato.

di Manuela Carneiro da Cunha e di Hellen Clastres (Carneiro da Cunha 1977; Carneiro da Cunha 1978; Clastres 1968) a incoraggiare la diffusione di tale prospettiva etnografica. Prima di questa svolta (avvenuta tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta del Novecento) l'interesse nei confronti dell'espressione del lutto, nella selva, si sarebbe limitato alla semplice edificazione di un vasto inventario delle pratiche funerarie, con lo scopo di porre «l'accento sulla diversità delle usanze e sui possibili legami di continuità con i morti» (Chaumeil 2007: 244). Fino agli anni Sessanta, infatti, l'intero discorso antropologico sembrava essere dominato da una particolare concezione della società. Quest'ultima veniva definita come entità chiusa e, spesso, ripiegata su se stessa, sulla propria storia e sui propri antenati. Tale modello non era tuttavia in grado di rappresentare correttamente i raggruppamenti amazzonici, che avevano sempre dimostrato una particolare propensione nei confronti dell'alterità. Lo straniero, il diverso e il nemico (lungi dal rappresentare individui da cui tutelarsi) venivano considerati, in terra amazzonica, elementi fondamentali per la definizione delle identità²⁷⁷.

Questa nuova prospettiva fu in grado di mettere in risalto una problematica riscontrata dagli antropologi amazzonisti. Le persone decedute, presso i raggruppamenti indigeni della selva, venivano spesso assimilate alla figura dello straniero o del nemico: i defunti erano considerati gli "altri" per eccellenza (Carneiro da Cunha 1978). Essi venivano visti come veri e propri «contro-antenati» (Chaumeil 2007: 246) che, come tali, dovevano essere espulsi dalla genealogia dei vivi. Secondo Hélèn Clastres la logica del nemico era in grado di spiegare le pratiche funerarie endocannibaliche individuate presso i *guayaki*. Essi erano soliti mangiare i propri morti esattamente come i *guarani* consumavano i prigionieri di guerra: «non solamente mangiamo [i defunti], ma la graticola che ci è servita per arrostirli viene apertamente esposta come un trofeo di guerra» (Clastres 1968: 70)²⁷⁸. Con lo scopo placare la rabbia dello spirito del morto o

²⁷⁷ A partire da questa consapevolezza Lévi-Strauss teorizzò un complesso sistema filosofico il cui cardine risultava essere, appunto, la proverbiale apertura dell'amerindio all'altro (Lévi-Strauss 1997). Tale sistema filosofico, sul quale si ritornerà nel corso dei prossimi capitoli, si rivela oggi particolarmente prolifico per tutti quegli antropologi amazzonisti (Gow 1991; Viveiros de Castro 1993; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005) che rintracciano nella pensabilità dell'Altro da sé (e nella sua necessaria esistenza), il motore dei sistemi cosmologici indigeni. Le indagini etnografiche condotte in amazzonia hanno infatti rivelato l'importanza strutturale dell'alterità nella costruzione delle identità amerindie, introducendo il concetto di "predazione familiarizzante" del nemico o dello straniero (Fausto 2001: 413).

²⁷⁸ Tra i *wari*, al contrario l'endocannibalismo rituale (praticato solo dai parenti affini) viene considerato un atto di rispetto e amore nei confronti del proprio parente deceduto: evitare che il corpo venga consumato dalle bestie della selva, dagli avvoltoi e dai vermi viene considerato un gesto di grande compassione. In questo caso, sono solamente i parenti affini a consumare la carne dell'individuo deceduto, ma lo faranno

alleviare le sue pene, inoltre, gli individui appartenenti a questo raggruppamento del Paraguay erano soliti perpetrare un circolo di violenza e vendetta, le cui principali vittime risultavano essere gli infanti. Quando un uomo adulto moriva, poi, si soleva sacrificare uno dei suoi figli (tendenzialmente una femmina) in modo tale che il defunto potesse essere accompagnato e smettesse di tormentare i suoi parenti ancora in vita (Belaunde 2005: 236).

Sono numerose le documentazioni etnografiche che sottolineano come, ancora oggi, la distanza ontologica tra umani ed ex-umani in terra amazzonica si esprima in termini di inimicizia. Tra gli *ashaninka* e gli *asheninka* si crede, per esempio, che gli spiriti dei defunti possano insegnare la stregoneria ai bambini, durante il sonno (Santos-Granero 2003:164). Secondo gli *arawaté*, studiati da Eduardo Viveiros de Castro, i morti sarebbero i primi nemici degli dei (*Mai hete*), dai quali verrebbero prima uccisi e cannibalizzati e, successivamente, accettati come sposi²⁷⁹. Essi verrebbero infatti definiti «esseri brutti, sporchi, meschini e pieni di rancore per essere morti» (Viveiros de Castro, 2003: 45). Lo stesso Peter Gow riporta alcuni dialoghi con i suoi interlocutori in cui il defunto viene definito “cattivo”: «L'altra notte ho sognato il morto e mi sono svegliato malato. Cosa voleva il bastardo? Non gli ho tenuto compagnia la sera scorsa?» (Gow 1991:184)²⁸⁰.

Anche tra i *kichwa* esistono diverse testimonianze di incontri sgradevoli con individui deceduti, i quali provano addirittura ad uccidere neonati, animali o adulti che si trovano in particolari condizioni fisiche o rituali. A seguito del decesso di un'anziana parente, una cara amica poté mostrarmi la lenta trasformazione in defunto del suo cane il quale, dopo aver smesso di ingerire cibo e acqua, si lasciò morire. La bestiola, vivendo nella casa che un tempo appartenne alla donna deceduta, sarebbe entrata in contatto con

senza mostrare appetito. Ciò dimostrerebbe l'amicizia nei confronti del defunto: gli stessi *wari*, infatti, consumano il corpo dei propri nemici con voracità e rabbia (Belaunde 2005: 174-175). Anche tra i *cashinahua* consumare la carne dei propri defunti, rappresentava un gesto di amore e di buon augurio. Fino alla metà del Ventesimo secolo, infatti, questa popolazione praticava l'endocannibalismo e assicurando ad ogni parte del corpo un posto nel banchetto rituale: la carne veniva bollita e suddivisa tra i parenti consanguinei e affini, i genitali venivano consumati dal coniuge e le ossa venivano triturate e cucinate insieme alla cacciagione.

²⁷⁹ La vita si conformerebbe, infatti, come un lento processo di conversione nel diverso. Il culmine sarebbe rappresentato proprio dalla morte, intesa come luogo della «determinazione concettuale dell'alterità» (Viveiros de Castro 1992: 4). Un uomo potrebbe, secondo la cosmologia *arawaté*, completare il proprio essere soltanto venendo divorato, dopo la morte, dagli dei (*Mai hete*).

²⁸⁰ L'informatore di Gow si riferisce al fatto di aver partecipato alla veglia funebre: uno dei modi per placare la rabbia e la cattiveria del defunto, nel Basso Urubamba, è tenergli compagnia durante il *velorio*.

lei. A seguito dell'accaduto, la mia amica decise di trasferirsi (per qualche settimana) a casa della suocera. Sua figlia, di soli due mesi, piangeva incessantemente la notte. Così lei e il padre iniziarono a sospettare che la defunta avesse fatto visita anche alla piccola.

La morte, a seguito dell'incontro con un ex-umano, viene considerata un lento processo di trasformazione. Si potrebbe parlare di una sorta di cambiamento di status: nel momento in cui un defunto decide di “infastidire” (*fastidiar*) un individuo in vita, quest'ultimo inizia ad assumere la prospettiva (Viveiros de Castro 2019) di un ex-umano. Diviene inquieto, sogna altri defunti, sente il fischio del *tunchi*, si ammala e smette di mangiare o di bere. Al termine di questo percorso egli morirà, trasformandosi definitivamente in *aya* (defunto). Tale processo non è, però, irreversibile e può essere arrestato soltanto attraverso le cure di uno sciamano, che, *icarando* il malato con il fumo di un *mapacho*²⁸¹, è in grado di generare una protezione utile ad allontanare gli spiriti malintenzionati.

Durante la sepoltura di un corpo, pertanto, i membri delle Comunità Native di San Martín trattano il defunto come un vero e proprio nemico. Quest'ultimo, ricordato con amore per tutta la durata della cerimonia, dovrà essere intimidito e scacciato, al momento della tumulazione: amici, parenti e conoscenti afferreranno diverse pietre e le scaglieranno con forza sulla sua bara in legno, con il dichiarato intento di scoraggiare il morto a tornare sui suoi passi per infastidire i viventi.

L'utilizzo dell'espressione “tornare sui suoi passi” non è casuale. È stato già anticipato come presso i *kichwa* di San Martín si ritenga che un defunto possa camminare soltanto attraverso luoghi e sentieri conosciuti in vita: il suo *llakta* (paese), la sua *chakra* (campo coltivato), o i villaggi indigeni visitati prima della sua dipartita. Questa convinzione è condivisa da altri raggruppamenti del Perù, i quali sottolineano come le anime dei morti visitino sempre e soltanto i posti in cui si recarono almeno una volta nella loro vita (Gow 1991: 185). Mentre mi trovavo, per qualche giorno, nel paese di Huapo (a pochi chilometri dal *Wayku*), venne a mancare un'anziana signora conosciuta qualche mese prima. Al mio ritorno, sua figlia mi chiese come avessi potuto dormire sonni tranquilli, sapendo della sua scomparsa e decidendo comunque di accamparmi tanto

²⁸¹ Il verbo “*icarar*” proviene da “*icaro*”, il canto di guarigione utilizzato dai *curanderos* locali. Esso si riferisce, quindi, sia all'atto di intonare tali canzoni, sia all'atto di sanare le persone. Il *mapacho*, invece, è un sigaro. Il fumo del tabacco, presso innumerevoli comunità amazzoniche, possiede delle facoltà mediche eccezionali.

vicino al bosco: sua madre avrebbe potuto visitarvi di notte, farmi venire dei terribili incubi e mi sarei potuta svegliare molto malata. Il marito, ascoltando la conversazione, la corresse immediatamente: «Non dire stupidate! Tua madre non ha mai camminato per Huapo quando era viva. Se Laura ha visto qualcosa di notte nel bosco, era un demone...oppure un *tunchi*, ma non tua mamma!».

La particolare propensione dei defunti a camminare solamente nei luoghi che conobbero in vita appare fondamentale, ai fini della presente trattazione. Uno degli obiettivi perseguiti in queste pagine è quello di interpretare l'*ancestralidad* indigena come relazione attiva tra umani, ex-umani e territorio. Quest'ultimo infatti, lungi dal rappresentare un'area circoscritta attraverso limiti individuati dalla razionalità giuridica, viene considerato, dalle popolazioni indigene dell'amazzonia, come una rete di rapporti, «un tessuto in processo di costruzione e ricostruzione costante» (García Hierro and Surrallés 2004: 21). Tale plasticità dell'ambiente viene garantita attraverso una continua generazione di incontri e intrecci, i quali permettono che la storia e la memoria vengano inscritte e vissute all'interno del paesaggio (Santos-Granero 2004).

Le prossime sezioni saranno dedicate all'individuazione delle condizioni di possibilità degli incontri soprannaturali, che coinvolgono i defunti. Secondo un'idea particolarmente diffusa tra i *kichwa*, infatti, la relazione tra vivi e morti (e, per estensione, quella tra discendenti e antenati) risulta possibile solamente a partire da una profonda interazione con i vegetali. È infatti l'assunzione di piante medicinali che garantisce tale opportunità: il costante sottoporsi a *purgas* in vita genera la capacità di comunicare con i defunti (attraverso sogni o visioni). Inoltre essa viene considerata un facilitatore del processo di trasformazione di un individuo in ex-umano, dopo la morte. Soltanto i *purgueros*²⁸² sono considerati capaci, a seguito della loro dipartita, di intraprendere un processo di de-umanizzazione e di trasformazione in spirito (*aya*). In tal modo mantengono una relazione attiva (e tendenzialmente di alleanza) con gli esseri umani ancora in vita. Non venendo espulsi dalla memoria e dalla genealogia dei propri cari, possono entrare a far parte della schiera degli *ancestros*.

In queste pagine non è stato offerto spazio sufficiente a una categoria di ex-umani piuttosto particolare che, tuttavia, rappresenta un frammento fondamentale

²⁸² Coloro i quali si sono sottoposti all'assunzione di diverse piante medicinali per esigenze pratiche (caccia, lunghi cammini con pesanti carichi, sciamanesimo).

dell'escatologia indigena. La loro morte viene concepita come una trasfigurazione in elementi del paesaggio. Camminando per i boschi di San Martín è possibile incontrare «oggetti naturali che distaccano nell'ambiente, a causa del proprio aspetto straordinario [...] la propria forma o colore» (Santos-Granero 2004:205). Questi vengono considerati, da alcuni raggruppamenti *kichwa*, come esseri soprannaturali, individui fondatori del proprio *clan* familiare. Un ex-umano di questo tipo possiede delle caratteristiche del tutto eccezionali: durante la sua vita egli avrebbe, secondo il sentire comune, consumato un'ingente quantità di piante medicinali. Questa abitudine lo avrebbe trasformato in un individuo assai poderoso (*sinchi sinchi*). Come tale, dopo la morte, si sarebbe reso capace di «tornare al monte, alla natura» (W.G., intervista 12/06/2019, originale in nota)²⁸³.

Durante il mio soggiorno sul campo ho avuto la possibilità di camminare, con alcuni membri della famiglia Chujandama, all'interno dei boschi ubicati vicino alla provincia di Chazuta. In quei luoghi i miei informatori mi hanno permesso di interagire con alcuni dei presunti fondatori del proprio *clan*: tra di essi emerge la figura di Cipriano Chujandama, un albero di Lupuna (*Ceiba pentandra*) alto all'incirca trenta metri, sulle cui radici eravamo soliti sederci per omaggiarlo con fumo e tabacco. Ritengo che sia estremamente interessante riportare, nel prossimo capitolo, alcuni miti costruiti intorno a tale figura. Curiosamente, infatti, le vicende legate a questo antico fondatore, si trovano intrecciate con il racconto introdotto dai genetisti a San Martín. Don Aquilino, un famoso *curandero* appartenente al *clan* Chujandama ebbe occasione di interagire con i mediatori culturali di GIZ. In particolar modo poté partecipare, come riconosciuta autorità indigena, a uno dei seminari di formazione organizzati, secondo l'ONG tedesca, per offrire una nuova prospettiva ai problemi di gestione dei conflitti e di attribuzione delle terre alle Comunità Native. Come si ricorderà, durante questi incontri, si diffusero i recenti studi portati a termine da linguisti, storici locali e antropologi. Si divulgarono inoltre le indagini condotte dai genetisti delle popolazioni²⁸⁴.

A partire da questo particolare caso etnografico, sarà possibile ricostruire le modalità attraverso cui la storia indigena viene “scritta” nel paesaggio (Santos-Granero 2004) e osservare come lo studio genetico possa essere incluso nelle narrazioni locali.

²⁸³ «Ellos vuelven al monte, a la naturaleza, después de haber muerto».

²⁸⁴ Per una più completa trattazione, cfr. 3.3.

È interessante osservare che, nonostante l'iniziale resistenza a questa «nuova verità sul passato *kichwa*, portata dagli scienziati stranieri»²⁸⁵, la famiglia Chujandama fu in grado di incorporare il racconto genetico alla propria storia d'origine. Ciò dimostra la grande creatività dei nativi di San Martín capaci, sorprendentemente, di reinterpretare il discorso ancestrale-genetico, estraendo la narrazione biologica dal modello genealogico (Ingold 2000) e rappresentandola a partire dalle articolazioni locali della memoria e dell'ancestralità.

²⁸⁵ «*ésta es una nueva verdad, sobre el pasado kichwa, introducida por los científicos gringos*» (Artidoro Chujandama, 20/05/2018).

Capitolo 4

Per confondere gli alberi genealogici²⁸⁶

4.1 Alberi dai rami intrecciati

“Siamo stanchi degli alberi”, scrivono Gilles Deleuze e Félix Guattari in un momento di esasperazione. "Ci hanno fatto soffrire troppo" (1988: 15). Al posto dell'immaginario arborescente, dendritico del modello genealogico offrono una figura alternativa, quella del rizoma. Quest'ultimo deve essere considerato come un ammasso denso e ingarbugliato di [...] filamenti intrecciati in cui qualsiasi punto può essere collegato con qualsiasi altro. [...] [Questa immagine permette] di incominciare a riflettere intorno a persone, relazioni e terre in un modo che si allontani dalla linearità statica e decontestualizzata del modello genealogico, e consente di concepire un mondo in movimento [...]. Credo che un modello relazionale, con il rizoma piuttosto che l'albero come immagine principale, trasmetta meglio il senso che hanno i cosiddetti “indigeni” di se stessi e del loro posto nel mondo. (Ingold 2000: 140)

Nel corso del mio soggiorno nella regione di San Martín ebbi occasione di visitare diverse Comunità Native. La famiglia con la quale vivevo, nel *Wayku*, possiede infatti alcuni campi coltivabili nei pressi di Sisa e di San Miguel del Rio Mayo. Insieme ad amici e conoscenti²⁸⁷, inoltre, mi mossi molto alla ricerca di altri *llakta*²⁸⁸ che mi potessero accogliere. A maggio 2018, durante uno di questi spostamenti, incontrai una famiglia di *curanderos*, appartenente al *clan* Chujandama. Quest'ultima vive, ancora oggi, nella Comunità Nativa di Llukanayaku²⁸⁹. Mi stabilii per qualche settimana nella loro abitazione e, successivamente, decisi di organizzare la mia ricerca tra il *Wayku* e questa Comunità.

Situato a poco più di ottanta chilometri da Lamas, Llukanayaku è un piccolo insediamento, posizionato sulla riva sinistra del fiume Huallaga, nel distretto di Chazuta. Conta un centinaio di abitanti, gran parte dei quali appartenenti al *clan* sopra

²⁸⁶ Deleuze and Guattari 1988: 11

²⁸⁷ Alcuni di essi sono tutt'ora membri delle federazioni indigene, e come tali dovevano spostarsi nelle innumerevoli Comunità Native affiliate.

²⁸⁸ Paesi, Comunità Native.

²⁸⁹ Da *llukana* (altura) e *yaku* (acqua). Più spesso si incontra la dicitura “Llukanayacu”.

menzionato²⁹⁰. L'abitazione di Don Aquilino Chujandama è raggiungibile, dal paese di Chazuta, percorrendo il Huallaga, per circa trenta minuti, con una piccola imbarcazione a motore, chiamata *peke peke*. Sono numerosi gli stranieri, i *kichwa* e gli *shawi* che, da diversi anni, fanno visita a questa famiglia per assumere piante medicinali o partecipare a cerimonie rituali. Don Aquilino, infatti, viene considerato uno dei più rispettati *curanderos* dell'Alta Amazzonia peruviana. Lui e i suoi figli possiedono un centro sciamanico, chiamato *Urkuruna* (letteralmente, “uomo della montagna”).

Durante i miei soggiorni a *Urkuruna* potei intraprendere diverse escursioni nei boschi circostanti. Ognuna di esse diveniva una gradita occasione, per i padroni di casa, per raccontarmi una storia legata alle origini dei Chujandama. Lungo il cammino era sempre possibile incontrare alcuni elementi paesaggistici singolari che venivano indicati, dai membri del *clan*, come autentiche tracce della propria storia: alberi secolari, profonde pozze d'acqua, rocce dalla forma bizzarra e pericolosi mulinelli rappresentavano luoghi in cui la storia “ufficiale” (fondata sulle cronache della conquista e sui documenti scritti, conosciuti dai nativi) si intrecciava con una serie di racconti familiari e avvenimenti mitici. Allo stesso tempo, camminare lungo i sentieri di *Llukanayaku* significava entrare in contatto con le piante medicinali, conosciute da Aquilino e dai suoi figli. Con il passare del tempo incominciai ad apprezzare l'intimo legame esistente tra queste ultime, il territorio, e le forme del ricordo individuate a San Martín.

Come è stato possibile osservare, attraverso la presentazione delle diverse modalità di rielaborazione del lutto nel *Wayku*, presso i *kichwa* gli oggetti della memoria non vengono semplicemente rievocati attraverso il ricordo: la funzione mnemonica può essere definita “generatrice”, “creativa” poiché è attraverso di essa che il passato viene elaborato e plasmato. Ciò determina una conseguenza importante per quanto concerne l'*ancestralidad* amazzonica: quest'ultima, lungi dal «trasmettere [semplicemente] il nome degli avi» (Solinas 2015: 9), rappresenta un vero e proprio atto generativo, attraverso il quale gli antenati vengono “portati alla luce”.

Ne consegue che la connessione tra questi ultimi e i discendenti non sia affatto descrivibile nei termini di una geometria arborea, in cui passato e presente si susseguono in modo lineare. Nel corso delle prossime pagine proverò a ripercorrere, insieme ai

²⁹⁰ Il cognome più diffuso è Chujandama, ma sono presenti anche Amasifuén, Ojanama, Sangama, Shapiama, Tapullima, Calampa e Chujutalli.

membri del *clan* Chujandama, alcuni sentieri e vicende storiche della *Comunidad Nativa* di *Llukanayaku*. In questo modo sarà possibile osservare come, tentando di descrivere le relazioni tra individui vivi, antenati, piante medicinali e territorio ci si trovi a dover affrontare una realtà estremamente articolata in cui il passato si fa presente, la storia si confonde con il mito e i discendenti generano nuovi antenati.

Come evidenziato da Tim Ingold, il cui pensiero è riportato nell'*incipit* del presente paragrafo, sarebbe più corretto rappresentare l'*ancestralidad* indigena attraverso la figura del rizoma. L'immagine arborea, infatti, si basa sull'idea secondo cui l'esistenza di ogni individuo termina con la propria morte e «collassa in un singolo punto, che è collegato ad altri punti simili attraverso i lignaggi» (Ingold 2000:142). Il rizoma, al contrario, permette di pensare all'*ancestralidad* in termini più complessi. In questa raffigurazione non esistono linee verticali di discendenza, piuttosto è possibile individuare una continua e costante generazione dell'essere: la vita di ogni individuo, «mentre si svolge, contribuisce immediatamente alla pro-generazione del futuro e alla rigenerazione del passato» (Ingold 2000: 145).

A «confondere [ulteriormente] gli alberi genealogici» (Deleuze and Guattari 1988: 11) della famiglia di *Llukanayaku*, contribuì anche il racconto dei genetisti. Confutando il mito dell'origine *chanka* dei *kichwa* di San Martín, gli scienziati biomolecolari avrebbero potuto sconvolgere il passato del *clan* Chujandama. Nel *Wayku* e in altre Comunità Native, situate nei pressi di Lamas, gli attori sociali sembravano aver accolto con interesse e apertura la scoperta genetica. Come è stato possibile osservare, diversi *leader* locali collaborarono con gli scienziati, al momento della raccolta dei campioni. Inoltre, le autorità native si resero conto dell'importanza strategica rivestita dalla nuova narrazione del passato. Alcuni membri del *clan* Chujandama apparivano, al contrario, piuttosto scettici di fronte a queste nuove informazioni. Don Aquilino, per esempio, a seguito di un incontro organizzato da GIZ, decise di battersi strenuamente contro la nuova versione della storia d'origine:

In Perù esistono quarantotto gruppi etnici, che parlano la propria lingua. Qui lo spagnolo è [stato] introdotto, non è il nostro idioma. Per esempio, io vengo dal *quechua*: i miei nonni, i miei bisnonni e i miei genitori parlavano *quechua*. Io parlo *quechua*, Artidoro parla *quechua*, Henry parla *quechua* [si riferisce ai suoi figli]. [...] Mi considero nativo perché sono naturale di qui, della selva. Ciononostante i miei antenati migrarono dalla *Sierra*: vengono

dai *chankas*. Sono arrivati attraversando le Ande peruviane, non sono giunti alla costa: sono arrivati dalle Ande, fino [alla città di] Chachapoyas. (Aquilino Chujandama, intervista, 29/09/2018, originale in nota)²⁹¹.

Fu proprio a seguito di questa presa di posizione che i promotori dei seminari di formazione, organizzati dell'ONG tedesca, decisero di preparare un nuovo incontro nella città di Chazuta, in modo tale da poter illustrare i vantaggi politici generati dalla ricezione delle nuove scoperte scientifiche. Di seguito sono riportate le parole di Felipe Cachique Amasifuén che, cercando di spiegarmi il suo coinvolgimento nel progetto, mette in luce come la trasmissione orale possa rappresentare un problema per l'insediamento della recente rappresentazione storico-biologica:

[I funzionari di GIZ] hanno paura che qualcuno rifiuti lo studio. Ci sono persone, a cui i padri hanno raccontato un'altra storia. Perché, Laurita...la trasmissione avviene di generazione in generazione. Quando [l'antropologa dell'ONG] presentò lo studio [genetico] in una riunione di lavoro a Chazuta chiese: "voi di dove siete?". E alcuni, quelli di Llukanayaku, risposero: "le nostre radici sono *chanka!*". Aquilino, sai, ha la sua storia dell'origine della sua famiglia. Raccontata da suo padre e dal padre di suo padre...²⁹² (Felipe Cachique, conversazione personale, originale in nota, 10/05/2018)

Da molti decenni la famiglia Chujandama si tramanda innumerevoli racconti d'origine, con lo scopo di comprovare la propria appartenenza a una tradizione ancestrale sciamanica. Molte di queste vicende sono ispirate a racconti tradizionali locali tra i quali, ovviamente, quello intorno alla provenienza andina della popolazione indigena. I protagonisti di queste storie sono solitamente ex-umani, antenati mitici le cui tracce sono, ancora oggi, individuabili nell'ambiente circostante. Lungo i sentieri è possibile osservare elementi del paesaggio la cui esistenza si lega alla memoria di due personaggi leggendari: Aquilino Primero e Cipriano Chujandama.

²⁹¹ *En el peru existen 48 grupos etnicos que cada uno habla su idioma. Aca el espanol es introducido, no es nuestro propio idioma. Por ejemplo yo procedo del quechua, mis abuels y mis tatarabuelos, mis padres, todos son quechuahablantes. No? Yo hablo el quechua, artidoro habla quechua, henry habla quechua. [...] Me considero nativo porque yo son natural de acá, soy de la selva. He nacido aca, aunque mis antepasados habian migrado de la sierra: venian de los chankas. Han venido cruzando el Ande peruano, no han entrado a la costa, han venido por el Ande, han llegado a Chachapoyas».*

²⁹² *Tienen miedo que alguien rechaze este estudio. Hay gente, que sus padres le han contado otra historia. Porque, Laurita, la transmisión viene de generación en generación. Cuando ella preguntò en una reunion de trabajo en Chazuta, dijo...este... "ustedes de donde son?". Y algunos, los de Llukanayaku, contestaron: "Nuestras raices son Chankas". Aquilino, sabes, tiene su historia de la origen de su familia. Contada por su padre, y por el padre de su padre*

Il primo di essi, di cui si darà conto nei prossimi paragrafi²⁹³, era un *curandero* estremamente conosciuto nella Selva Alta, nonché padre di Don Aquilino. A questa figura la storia “ufficiale” fa risalire la tradizione sciamanica dell’intero *clan*. Cipriano Chujandama, invece, albero di Lupuna (*Ceiba pentandra*) che riposa sulla riva di un torrente a *Urkuruna*, fu in vita un lontano parente della famiglia. La leggenda riguardante questo personaggio è chiaramente ispirata al racconto dell’origine andina dei *kichwa* di San Martín. Cipriano, intorno al 1438, avrebbe infatti condotto il suo *clan* (appartenente al raggruppamento *chanka*) verso *Llukanayaku*, per fuggire dall’invasione incaica del dipartimento di *Apurimac*.

Nel corso dei prossimi paragrafi si darà conto di questa rappresentazione del passato familiare dei Chujandama. In questo modo sarà possibile introdurre due questioni fondamentali. La prima riguarda le modalità, propriamente indigene, di definizione della storia: osservando i diversi racconti concernenti il passato della famiglia di *Urkuruna*, sarà possibile rendersi conto della centralità del paesaggio, inteso come spazio di «conservazione e [generazione] della memoria» (García Hierro and Surrallés 2004).

La seconda questione, invece, concerne le modalità di acquisizione, da parte della famiglia, dell’indagine genetica all’interno del corpus di conoscenze tradizionali. Come si renderà chiaro nel corso della trattazione, dopo un iniziale rifiuto della nuova narrazione storico-biologica, i risultati delle indagini dei genetisti andarono a costituire una delle tante versioni del mito di origine dei Chujandama, una semplice alternativa alla storia fino a quel momento raccontata. Ciò generò una curiosa biforcazione delle linee d’ascendenza dell’albero genealogico di questa famiglia. L’accettazione dei risultati prodotti dagli studi di genetica delle popolazioni decretò, infatti, la nascita di un nuovo antenato mitico: il cosiddetto *Ayanku*.

4.2 Cipriano è l’albero e l’albero è il puma.

Si racconta che, a seguito della persecuzione incaica, gli antenati del *clan* Chujandama, insieme ad altri membri della popolazione *chanka*, intrapresero un lungo e travagliato percorso che, da Huancavelica li avrebbe condotti fino alla città di

²⁹³ Cfr. 4.3 e 4.4.

Chachapoyas e, successivamente, nella Selva Alta peruviana²⁹⁴. Gli antichi membri di questa famiglia, secondo la leggenda, avrebbero maneggiato da secoli la preziosa arte del *curanderismo*:

Venivano dai *chankas*. Sono arrivati attraversando le Ande peruviane [...] sono arrivati a Chachapoyas. Da Chachapoyas, questa cultura ha iniziato a svilupparsi. Vedendo che la persecuzione [incaica] avveniva per [ragioni di] schiavitù, gli antenati fuggirono fino a qui. Sono arrivati scalando: alcuni sono morti nel cammino, altri si sono fermati costruendo i loro paesi e le loro culture. Però tutti loro dominavano il *curanderismo* con le piante medicinali. Sembra che nella Sierra ci fossero altri vegetali, ma lungo il cammino, da Chachapoyas, iniziarono a studiare l'*Ayawaska*²⁹⁵ [*Banisteriopsis capii*] e le altre piante, no? [...]. E così arrivarono a Tarapoto²⁹⁶ (Aquilino Chujandama, 19/06/2019).

Secondo il mito d'origine della famiglia Chujandama, dunque, la propria stirpe sarebbe riuscita a evitare la dominazione incaica per ben due volte, rifugiandosi nella Selva di San Martín: la prima a seguito della guerra chanka-inca del 1438, e la seconda nel sedicesimo secolo, quando gli inca conquistarono la fortificazione di Kuelap, cacciando e disperdendo la civilizzazione dei *chachapoyas*.

Nell'attuale città di Tarapoto, dopo aver affrontato e vinto in battaglia le popolazioni locali, il *clan* Chujandama si stabilì formando il "*mawka llakta*" (paese antico): «*Mawka* in *kichwa* significa antico. Antico! Lì [i miei antenati] vissero molti anni e costruirono il proprio villaggio, vicino alla Banda de Shilcayo»²⁹⁷. La famiglia Chujandama dovette però lasciare anche questi luoghi, a seguito della conquista spagnola: «nel villaggio entrarono alcuni preti e alcuni spagnoli, con la finalità di chiedere tributi alla gente [...]. Li catturavano e li sottomettevano a [...] sanzioni rigorose: e loro non

²⁹⁴ Sono tutti i membri della famiglia Chujandama a raccontare tale vicenda. Lo fanno ogni volta che si raggiunge Urkuruna. Questa storia delle origini del clan mi venne narrata, nel corso della ricerca, ben 5 volte. Due da Artidoro Chujandama, due da Aquilino e una da Henry.

²⁹⁵ Da *aya* (defunto) e *wasca* (corda, liana). Più conosciuta come *ayahuasca*, questa liana viene considerata una delle piante psicotrope più importanti per il vegetalismo amazzonico.

²⁹⁶ *Venian de los chankas. Han venido cruzando el Ande peruano [...] han llegado a Chachapoyas. De Chachapoyas, ahy esa cultura han empezado a desarrollarse. Viendo que la persecución era por la esclavitud, los antepasados huyeron aquí. Llegaron escalando, algunos murieron en el camino, otros se quedaron para construir sus países y sus culturas. Pero todos ellos dominaban el curanderismo con plantas medicinales. Parece que en la Sierra habían otras plantas, pero en el camino, desde Chachapoyas, empezaron a estudiar la ayawaska y las otras plantas, ¿no? [...]. Y entonces llegaron a Tarapoto.*

²⁹⁷ "*Mauka en kichwa significa pueblo antiguo. Antiguo! Ahi, vivieron buenos años y construyeron su pueblo por la Banda de Shilkayo.*" La Banda di Shilkayo è un distretto di Tarapoto, situato a est della città.

capivano, perché parlavano *quechua*»²⁹⁸. (Don Anquilino, 19/06/2019). Così, attraversando un pericoloso passaggio tra le montagne della *Cordillera Escalera*, denominato *Wayra Purina* (il “Cammino del vento”) e percorrendo il corso d’acqua di *Chazutayaku*, la famiglia di Aquilino raggiunse finalmente la città di Chazuta e, successivamente il territorio che oggi corrisponde con Llukanayaku:

E allora i miei padri, i miei nonni, arrivarono in cerca di un luogo dove nessuno li poteva disturbare. Perché sapevano che, in qualsiasi momento, al villaggio sarebbero arrivati i conquistatori, gli schiavisti. Quando vennero da questa parte del ruscello, insomma, è un luogo tranquillo: la selva, gli animali, i pesci del fiume. Decisero di fermarsi qui. Così la mia ascendenza si stabilì più in basso rispetto a Llukanayaku, per formare la sua *chakra*²⁹⁹. (Aquilino Chujandama, intervista, 19/06/2019)

La casa di Aquilino e dei suoi figli, Hanry e Artidoro, così come l’intero centro *Urkuruna* si trovano, infatti, piuttosto isolati: sono separati dalla Comunità Nativa di Llukanayaku attraverso un piccolo affluente del fiume Huallaga. È proprio in questi luoghi che da diversi secoli, secondo la leggenda, la famiglia Chujandama accoglie pazienti e iniziandi, che desiderano ampliare la propria conoscenza intorno alle piante medicinali.

Questa lunga e tortuosa traversata poté compiersi solamente grazie alla coraggiosa guida di Cipriano Chujandama, «un vecchio zio»³⁰⁰ dai poteri sensazionali. Egli, secondo i racconti dei suoi discendenti (raccolti durante i miei innumerevoli soggiorni a *Urkuruna*), era in grado di trasformarsi in diversi animali predatori (aquile, pantere, giaguari), a suo piacimento. In questo modo poteva proteggere i suoi familiari e, contemporaneamente, procurare il cibo. Una grande abilità sciamanica gli permetteva inoltre di comunicare con gli animali della selva, i quali sembravano essere ben disposti nei suoi confronti: «Aveva tanta conoscenza questo uomo. E diceva: “sta notte ordinerò al giaguaro che porti un cervo, qui da me”. Soffiava [sul predatore] con il suo sigaro e gli

²⁹⁸ *En el pueblo entraron algunos curas y algunos españoles con la finalidad de pedir tributo a la gente [...] les agarraban y le sometían a [...] sanciones rigurosas: y ellos no les entendían porque hablaban el quechua.*

²⁹⁹ *Entonces mis padres, mis abuelos, vinieron en busca de un lugar donde nadie le va a molestar. Porque sabían que al pueblo, en cualquier momento llegan los conquistadores, los esclavizadores. Cuando llegaron acá, por esta parte de la quebrada, pues, es un lugar bien tranquilo: la selva, los animales, los peces en el río. Decidieron quedarse acá. [...] Y mi descendencia, llegó más acá, en Llukanayaku. A formar su chakra.*

³⁰⁰ *Un tío abuelo* (Don Aquilino, intervista, 1/06/2018).

ordinava di portarne uno. All'alba [del giorno seguente] ascoltava il ruggito del giaguaro che andava a deporre, di fronte alla casa dello zio, eh...proprio un cervo»³⁰¹.

Con il passare degli anni (anzi, dei secoli) tutti i membri della famiglia Chujandama invecchiavano e morivano. Tutti tranne Cipriano, il quale quotidianamente si trasfigurava nel suo animale preferito, il puma, per andare a cacciare nei boschi circostanti. Giunse la modernità e, con essa, i fucili. Cipriano si sentiva sempre più minacciato poiché sapeva che qualche cacciatore dei villaggi circostanti gli avrebbe sparato, un giorno o l'altro, incontrandolo nella foresta con le sembianze di un grande predatore. Decise così di trasformarsi, una volta per tutte, in un elemento del paesaggio e «decise per la sua anima e le sue conoscenze, di metterli in un albero di Lupuna, un albero millenario che oggi si trova nella *chakra* [di *Urkuruna*]]»³⁰².

Cipriano è l'albero e l'albero è il puma. Perché in molte occasioni lo abbiamo visto. Quando lì [indica dietro le sue spalle] c'era una capanna, io mi sono isolato una volta, prendendo piante [medicinali]. E ho visto il puma. Però non lo si vede mai di fronte: sempre dando le spalle, in segno di protezione. [...] Queste storie vengono considerate mitologie, ma sono storie reali: è questione della vita. La nostra e quella dei nostri antenati, che sono sempre presenti a *Urkuruna*³⁰³. (Artidoro Chujandama, intervista 27/04/2018).

Prima di trasfigurarsi definitivamente in un albero, secondo il mito, Cipriano avvertì la sua discendenza di quanto sarebbe accaduto: i suoi nipoti e pronipoti avrebbero combattuto contro lo stato e il governo regionale, affinché l'albero non venisse mai abbattuto in modo tale che, attraverso di esso, continuasse a vivere anche la saggezza (*yachay*) del leggendario *curandero*.

“Per me litigheranno i nostri nipoti” disse. “Per me combatteranno in modo tale che non mi taglino, così io non perderò la mia vita”. E così accadde:

³⁰¹ *O sea, tanto dominio tenia este hombre. Y decía: esta noche voy a ordenar al jaguar que traiga un venado acá. Decía que lo soplabo con un cigarro y le ordenaba traer unido. En la madrugada escuchaba que rugía el tigre y le iba a poner en su casa del tío, pues...precisamente un venado.*

³⁰² *Decidió que su alma y sus conocimientos le pusiera en un árbol de Lupuna, un árbol milenario que hoy está en el chakra*

³⁰³ *Cipriano es el árbol y el árbol es el puma. Porque en muchas oportunidades lo hemos visto. Cuando ahí había una maloka, me aislé una vez, tomando plantas. Y vi el puma. Pero nunca se lo ve al frente: siempre de espaldas, como protección. [...] Estas historias se consideran mitologías, pero son historias reales: es cuestión de la vida. Nuestra y la de nuestros antepasados, que siempre están presentes en Urkuruna.*

nel 2003, con il fine di ampliare la rete stradale del distretto di *Chazuta*, il Governo Regionale decise di costruire una strada che passava per *Urkuruna*, per la nostra *chakra*. E volevano tagliare l'albero. Volevano fare una strada e abbatterlo. Noi abbiamo dovuto litigare con tutti. Ci siamo dovuti fermare, in piedi, di fronte all'albero perché non lo tagliassero, perché questo era un nostro antenato.³⁰⁴ (Aquilino Chujandama, 19/06/2019, originale in nota)

Ascoltando le parole di Don Aquilino e dei suoi figli è possibile osservare un fatto interessante. Il mito del *clan* familiare si fonde con la storia conosciuta e trascritta nelle cronache spagnole: la menzione alla cittadina di Chachapoyas ne è una prova.

Questa località si trova nelle regioni settentrionali delle Ande peruviane, nel dipartimento di *Amazonas*, vicino al fiume *Uctubamba*. Il suo nome deriva dagli antichi abitanti i quali, avrebbero a lungo resistito all'invasione incaica. La civilizzazione dei *chachapoyas*, i cui resti si trovano oggi nella famosa città fortificata di Kuelap, venne considerata per molto tempo erede della cultura andina. Esistono infatti pochissimi raggruppamenti amazzonici che dominano, oggigiorno, la lingua *quechua*. La città di Chachapoyas, come il *barrio Wayku* e le Comunità Native di San Martín, viene considerata un caso di studio esemplare: qui, una piccolissima parte della popolazione parlerebbe un idioma riconducibile alla variante IIB del *quechua*, la stessa attribuita agli indigeni della regione di San Martín e ai *kichwa* dell'Ecuador. Tale peculiarità linguistica, riconosciuta dai membri della famiglia Chujandama, rappresenta per il *clan* una prova della veridicità del proprio mito di origine, che li collega a due ascendenze prestigiose. Quella dei guerrieri *chanka* e quella dei leggendari *chachapoyas*: «Il *quechua-lamista* è come quello dei *chankas*, è un po'...non è di Cuzco. Parliamo il *quechua* di Lamas, che è quello degli antichi *chachapoyas*»³⁰⁵ (Don Aquilino, intervista, 18/06/2019, originale in nota).

Anche la menzione a un duplice spostamento della famiglia *kichwa* (dal dipartimento di Apurimac a Chachapoyas e, successivamente, da questa cittadina a Tarapoto) è in linea con le ricostruzioni di linguisti e archeologi. Essi considerano la città

³⁰⁴ "Por mi pelearan, nuestros nietos" ha dicho "Por mi pelearan con la finalidad que no me tumban, y ahí no perderé mi vida". Y así pasó: en 2003, con el objetivo de expandir la red de carreteras del distrito de Chazuta, el Gobierno Regional decidió construir una carretera que pasa por Urkuruna, nuestra chakra. Y ellos querían tumban el árbol. Querían hacer una carretera ahí, y tumban. Tuvimos que pelear con todos. Tuvimos que parar frente al árbol, para que no le tumben, porque este era nuestro antepasado. (Don Aquilino, 19/06/2019)

³⁰⁵ El *quechua-lamista* es como de los *chankas*, es un poco...no es cuzqueno, tampoco: hablamos el *quechua* de Lamas que es lo de los *chachapoyas*.

della regione di Amazonas come «chiaro esempio della politica incaica di reinsediamenti forzati. Chachapoyas è [infatti] valutata come una delle poche aree in cui la popolazione locale recalcitrante venne completamente rimossa e sostituita [dai dominatori]» (Barbieri *et al.* 2017: 2)

L'interesse per la cosiddetta “storia ufficiale” non è sporadico per questa famiglia, che mescola gran parte dei propri miti d'origine con le scoperte di storici, linguisti e archeologi. L'arrivo a Tarapoto del *clan* Chujandama, per esempio, è descritto come uno scontro con alcune tribù locali, la cui esistenza sarebbe certificata dalla presenza di toponimi e antichi cognomi diffusi nella città (Don Aquilino, intervista, 19/06/2019). Il quartiere Suchiche, la cittadina di Lamas, la località di Tabalosos, il fiume Cumbaza, e il cognome Amasifuén ricordano le fonti riguardanti la storia e la conformazione sociale degli insediamenti umani, risalenti al periodo precoloniale³⁰⁶.

Anche a Chazuta, secondo il racconto familiare, avvenne un interessante incontro con una popolazione autoctona preesistente, la cui presenza sarebbe testimoniata dal ritrovamento (nei primi anni Duemila) di una serie di antiche urne funerarie in ceramica, oggi visitabili nella piazza centrale della città. Infine gli attori sociali, appartenenti al *clan*, certificano che il piccolo insediamento di Llukanayaku non fosse disabitato all'arrivo dei primi esploratori *kichwa*. Come spiega Don Aquilino, infatti «lì si era sviluppata una tribù: c'erano resti di alcuni alberi che furono seminati dalla mano dell'uomo [...] sulla riva del fiume. C'erano anche molti resti funerari [...], piatti, pentole e vasi in ceramica»³⁰⁷ (Don Aquilino, intervista, 15/05/2019).

Dopo aver ascoltato per la prima volta la ricostruzione del lungo viaggio intrapreso dagli antenati dei Chujandama, mi parve fondamentale approfondire la conoscenza della famiglia di *Urkuruna*. Ritenevo, tutto sommato, che sarebbe stato estremamente interessante registrare le rimostranze di coloro i quali non condividevano la narrazione storica proposta dalla scienza molecolare. Speravo, in questo modo, di poter individuare le relazioni di incontro e scontro tra due diverse modalità di produrre la memoria: quella suggerita dalla tradizione orale indigena e quella introdotta dal sapere biomolecolare.

³⁰⁶ Analizzando gli studi di Steward (1963), si possono individuare dodici raggruppamenti: i *Suchichi*, gli *Huatana*, i *Chedua*, i *Cumbaza*, i *Cognoma*, gli *Hibito* e i *Cholón*, i *Tabalosos*, i *Lamas*, gli *Amasifuynes*, i *Cascoasoas*, i *Jamuncos* e i *Payanancos*. Confronta capitolo 1.

³⁰⁷ *Ahì también se ha desarrollado una tribu: había restos de algunos árboles que han sido sembrados por la mano del hombre [...] a la horilla del río. [...] Hay muchísimos restos funerales [...] hollas, platos, tinajas de barro.*

Quando tornai a Llukanayaku QUANDO, per farmi narrare una seconda volta queste vicende, la mia sorpresa fu grande: mi resi conto che alcuni figli di Don Aquilino avevano saputo includere il racconto dei genetisti all'interno del sistema mitico costruito dal *clan*³⁰⁸. Cipriano Chujandama, in questa nuova versione della storia d'origine, guidò la sua famiglia a Llukanayaku dalla selva ecuadoriana:

Ci sono racconti che sembrano miti, ma che sono storia reale. Per esempio, la storia del puma. Molte persone, come Mariela³⁰⁹ vedono il puma nelle loro cerimonie di *Ayawaska* [*Banisteriopsis capii*]. [...] Mio nonno mi raccontava che il suo bisnonno gli raccontava che c'era un personaggio, uno zio, che si chiamava Cipriano Chujandama. Era un uomo molto dotato e si trasformava spesso in un puma. Noi abbiamo migrato dall'Ecuador grazie alle abilità di questo personaggio. Lui poteva trasformarsi in un puma per andare a cacciare. [...] E uccideva un cervo, un tapiro o un *sajino* [*Pecari tajacu*]. E passavano gli anni, e lui non invecchiava. Comparvero i fucili. La popolazione iniziava a crescere e lui si sentì minacciato: se avesse continuato a essere un puma, in qualche modo, gli avrebbero sparato. Allora decise di trasformarsi in un albero. Cipriano è la Lupuna, e la Lupuna è il puma³¹⁰ (Artidoro Chujandama, conversazione, 09/09/2018, originale in nota).

La famiglia Chujandama, a conferma dei sospetti dei genetisti, sarebbe appartenuta ad un raggruppamento ecuadoriano e, da quelle zone, avrebbe intrapreso il leggendario viaggio che, passando da Chachapoyas, l'avrebbe condotta a *Llukanayaku*: «basandoci sui profili del cromosoma Y e del DNA mitocondriale [scrivono i genetisti] i nostri risultati mostrano che la popolazione che parla il *quechua-lamista* è più legata a raggruppamenti amazzonici e ai *quechua* dall'Ecuador rispetto a coloro i quali si autodefiniscono *chanka*» (Sandoval et al. 2016: 98).

³⁰⁸ Mi riferisco, in particolar modo, a Henry e Artidoro. Don Aquilino, infatti ha nove figli ma soltanto questi due si occupano, quotidianamente, del centro *Urkuruna*.

³⁰⁹ È una paziente argentina che si trovava temporaneamente a *Urkuruna*, durante il mio soggiorno.

³¹⁰ *Aca hay muchas historia que parecen mitologia, que pero son historias reales. Por ejemplo la historia de la pantera. Muchas personas, como Mariela veen la pantera en sus cerimonias de ayahuasca cuando vienen acá. Segun nuestros abuelos, o sea...mi abuelo me contaba a mi que su tatarabuelo, su bisabuelo le contaba a el que habia un personaje, un tío, que se llamaba Cipriano Chujandama, que ha sido un superdotado que se transformaba en una pantera. Nosotros hemos migrado del Ecuador gracias a la habilidad de este personaje. El se podia tranformar en una pantera. Este venia, se iba a cazar: se iba con sus hermanos para cazar [...] Y se mataba un venado, un tapiro, o un sajino. [...] Y pasaba los años, y ese no se envejea. Entonces empezó a aparecer la retrocarga. La poblacion empezaba a crecer y se sintió amenazado: si se iba continuando ser una pantera, en algun momento le iban a disparar. Entonces decidí convertirse en un arbol. Cipriano es la Lupuna, y la Lupuna es la pantera.*

Osservando questa nuova versione del racconto d'origine del *clan*, e ricordando il grande interesse dimostrato dai Chujandama per le indagini di linguisti e archeologi, si potrebbe sospettare che (nonostante un'iniziale reticenza) i membri della famiglia decisero semplicemente di adeguarsi alla storia certificata geneticamente. Quest'ultima avrebbe infatti scalzato, con prove inespugnabili, il mito della provenienza *chanka*. Arrendendosi alla narrazione biologica del passato *kichwa*, divulgata dall'ONG tedesca GIZ³¹¹, i figli di Don Aquilino avrebbero ripasmato la propria storia ancestrale per renderla aderente alla "realtà dei fatti".

La situazione, tuttavia, si presentava in modo assai più complesso: a seguito della restituzione dei risultati delle indagini genetiche, non si assistette a una banale sostituzione "strategica" della provenienza familiare. Al contrario, i rami ascendenti dell'albero genealogico dei Chujandama si moltiplicarono e il racconto della migrazione subì una sorta di biforcazione. Tra gli *ancestros*, infatti, comparve una nuova creatura leggendaria: l'*Ayanku*. Cipriano Chujandama viene considerato, oggi, l'individuo che condusse i *kichwa* di Llukanayaku fuori dall'Ecuador. L'*Ayanku*, secondo questa nuova versione del mito, poté guidare i membri della famiglia Chujandama dal dipartimento di *Apurimac* fino a San Martín, a seguito dell'invasione incaica. Questa rappresentazione del passato sembra accettare, senza alcun tipo di dilemma logico, una duplice ascendenza della popolazione *kichwa*:

Veniamo dall'Ecuador, grazie a Cipriano Chujandama. E veniamo dai *chankas*. Però in questa storia [quella della provenienza andina] c'è un altro personaggio che visse qui e che noi chiamiamo *Ayanku*: l'*Ayanku* [...] era un essere che probabilmente non era discendente di qualcuno di questo mondo³¹². (Artidoro, conversazione, 09/09/2018, originale in nota)

Questo antenato viene descritto oggi, da alcuni membri della famiglia, come un progenitore mitico dall'aspetto bizzarro, con «orecchie lunghe e bocca molto larga»³¹³ che, grazie ai suoi poteri sovraumani fu in grado di provvedere al cibo e prendersi cura

³¹¹ Nel corso dei *talleres de capacitación* organizzati a Chazuta. Confronta capitolo 3.

³¹² *Venimos del Ecuador, gracias a Cipriano Chujandama. Y venimos de los chankas, pero en esta historia hay otro personaje que vivió aquí y que llamamos el Ayanku: el Ayanku vivió aquí al frente de acá, y era un personaje que probablemente no era descendiente de alguien de este mundo.*

³¹³ *Con orejas largas y boca muy grande* (Artidoro, intervista 17/09/2018).

della sua famiglia, durante la migrazione. Egli fu, in vita, un essere estremamente solitario e scomparve durante una notte di tempesta:

Una sera di pioggia (con tuoni e fulmini) lui, semplicemente, sparì. [Accadde] quando ci furono scariche elettriche come quelle di oggi, e una pioggia torrenziale. La sua scomparsa lasciò una specie di piscina naturale, che noi chiamiamo “*Ayanku uchku*” [letteralmente, il buco dell’*Ayanku*]. Mai più si seppe qualcosa di lui. Questa non è una mitologia, è un fatto reale: i nostri antenati raccontano che conobbero l’*Ayanku*³¹⁴. (Artidoro Chujandama, conversazione personale, 17/09/2018, originale in nota)

Attraverso la presentazione di questo caso etnografico, è stato possibile osservare come il *clan* Chujandama sia stato in grado di reinterpretare, creativamente, il discorso ancestrale-genetico. I giovani membri della famiglia, rimuovendo la narrazione biologica dal paradigma genealogico, possono oggi leggerla alla luce della singolare modalità indigena di concepire le relazioni umane e territoriali.

All’interno di una rappresentazione ancestrale di questo tipo, «anti-arborea» (Deleuze and Guattari 1988: 21) e rizomatica, non appare problematico che i discendenti generino nuovi antenati o che questi ultimi continuino a mantenere relazioni attive con gli individui in vita e con l’ambiente. In effetti questo tipo di *ancestralidad* non si configura come un movimento dall’alto in basso, dal passato al futuro. Piuttosto, come descritto da Ingold, «le linee della vita dei diversi esseri si attraversano, si compenetrano, appaiono o scompaiono [...]. Si provi [in un simile modello] a rappresentare la relazione tra gli antenati e i viventi, nella forma di un albero. I suoi rami si intrecceranno, cresceranno insieme e allo stesso tempo si spezzeranno, in una profusione di connessioni trasversali» (Ingold 2000:142).

4.3 Il padrone dei *Manaokoteyuk*

Una raffigurazione rizomatica dei rapporti umani e familiari è in grado, come più volte sottolineato, di offrire una diversa percezione dell’ambiente. Esso e gli animali o i

³¹⁴ *Una noche de lluvia (con truenos y relámpagos) él simplemente desapareció. Cuando había descargas eléctricas como las de hoy, y lluvias torrenciales. Su desaparición dejó una especie de piscina natural, que nosotros llamamos "Ayanku uchku". Nunca más se supo algo de él. Esta no es mitología, es hecho real: nuestros antepasados dicen que conocieron al Ayanku.*

vegetali che lo popolano non vengono considerati come semplici lasciti ereditari, tramandati di generazione in generazione. La famiglia Chujandama non legittima, per esempio, la propria appartenenza al territorio di Llukanayaku facendo uso di una retorica basata sulla preminenza temporale. Per i membri del *clan*, non importa affatto chi giunse per primo nella selva di San Martín: sia il racconto dell'origine ecuadoriana sia quello della provenienza andina ammettono (e, addirittura, certificano attraverso fonti archeologiche e linguistiche) l'antica presenza di raggruppamenti autoctoni, diversi dai *kichwa*.

Ciò che garantisce l'appartenenza del *clan* ai boschi della provincia di *Chazuta* è lo speciale rapporto, presente e attivo, che gli individui in vita intrattengono con l'ambiente circostante e gli esseri non-umani che lo abitano. Tra di essi emergono anche gli antenati, la cui esistenza viene attualizzata proprio a partire dal paesaggio. Si pensi, per esempio, al rilievo (narrativo e reale) rivestito dall'*Ayanku uchku*, elemento che garantisce una relazione tra l'antenato mitico scomparso e i suoi discendenti. Si ricordi anche la centenaria Lupuna che, negli ultimi decenni, ha rappresentato motivo di scontro territoriale tra la famiglia di *curanderos* e il Governo Regionale.

Da questo punto di vista appare estremamente interessante riportare l'attenzione sul cosiddetto "Cammino del vento", il *Wayra purina*. Come accennato nel corso delle pagine precedenti questo passaggio impervio, situato tra le montagne della *Cordillera Escalera* di San Martín, viene considerato un luogo centrale per il ricordo dell'esodo subito dal *clan* Chujandama, rappresentando la tappa che condusse la famiglia dalla Banda de Shilcayo (Tarapoto) a Llukanayaku, dopo la conquista spagnola:

Nel momento in cui arrivarono i *conquistadores* [racconta Don Aquilino] la mia famiglia era sottomessa a tributi orrendi. Così decidono di andarsene da Tarapoto. Passano per un luogo chiamato Bello Horizonte e per il *Wayra purina*. È un monte, anzi è un abisso con più di trenta metri di separazione tra una montagna e l'altra. E in mezzo c'è il vuoto. È un cammino con molto vento. Per questo si chiama *Wayra purina*³¹⁵. (Aquilino Chujandama, intervista, 19/06/2019, originale in nota.)

³¹⁵ *Cuando llegaron los conquistadores mi familia fue sometida a tributos horrorosos. Entonces deciden irse de Tarapoto. Pasan por un lugar llamado Bello Horizonte y por el Wayra purina. Es una montaña, de hecho es un abismo con más de treinta metros de separación entre un monte y otro. Y en el medio hay vacío. Es un camino con mucho viento. Por eso le llamamos Wayra purina.*

Questo percorso non rappresenta un «efficace serbatoio di memorie» (Zerubavel 2005:72) soltanto per la famiglia di *Urkuruna*. I *kichwa* di ogni Comunità Nativa di San Martín lo indicano come luogo misterioso, in cui poter entrare in contatto con gli spiriti dei propri defunti. Esso si trova infatti lungo un percorso utilizzato, da secoli, dalle famiglie indigene per raccogliere il sale nella cava di Tiraco, per cacciare animali o per ottenere piante medicinali. Il percorso viene inoltre presentato come motivo attuale di scontro territoriale tra le Comunità Native e il Governo Regionale:

La [Area di Conservazione della] *Cordillera Escalera* si sovrappone ai nostri territori ancestrali e ai nostri cammini ancestrali, come quelli per raggiungere le cave di sale e il *Wayra purina*. I nostri nonni sapevano camminare in queste zone e sapevano che in quelle montagne si doveva andare senza fare rumore, fumando il *mapacho* [sigaro], per non infastidire gli spiriti che vivono in quei luoghi³¹⁶ (W.G., conversazione personale, 15/05/2019, originale in nota).

Come riportato nel capitolo precedente, secondo i *kichwa* di San Martín, un individuo defunto (*aya*) potrà manifestarsi soltanto nei luoghi in cui camminò in vita. Non sorprende, pertanto, che il *Wayra purina* sia uno spazio considerato carico di storia, in quanto ricolmo di spiriti: trovandosi sulla rotta di un cosiddetto “percorso ancestrale”, molti degli antenati *kichwa* attraversarono quei territori. Oggi, giungendo in quel luogo di difficile accesso, diversi nativi (affaticati a causa del lungo percorso e storditi dal forte vento) si riposano presso il *Wayra purina*, dove possono incontrare i propri defunti attraverso sogni e visioni.

Nel corso delle mie visite a *Urkuruna* potei osservare altri elementi territoriali importanti per la famiglia di Aquilino, ubicati nei pressi del fiume Huallaga. Tra di essi una pozza d’acqua cristallina in cui, ascoltando i miei informatori, vivrebbe attualmente una manta gigante (*Manta birostris*). Quest’ultima la ripulirebbe quotidianamente dai detriti, dalle foglie e dalla sporcizia. A pochi metri da essa è possibile intravedere le cosiddette *Uchkuyuk rumikuna* (rocce forate). Si tratta di due massi, di imponenti dimensioni, situati sul letto del fiume. Durante la stagione secca (tendenzialmente

³¹⁶ *La Cordillera Escalera se superpone con nuestros territorios ancestrales y nuestros caminos ancestrales, como los para llegar a la mina de sal y el Wayra purina. Nuestros abuelos sabían cómo caminar en estos lugares y sabían que hay que ir sin hacer bulla, fumando tu mapacho, para no molestar a los espíritus que viven en esos lugares.*

individuabile tra luglio e ottobre) è molto facile avvistarli: il livello dell'acqua si abbassa considerevolmente lasciando l'alveo del Huallaga parzialmente libero. La forma bizzarra di queste rocce sembra essere stata scolpita dall'acqua che, grazie alla sua forza erosiva, poté attraversarle da parte a parte. Le *Uchkuyuk rumikuna*, secondo la leggenda, costituiscono ancora oggi un «parco di divertimenti»³¹⁷ per gli *yakuruna*, gli spiriti del fiume che abitano sul fondo del corso d'acqua e che, parecchi secoli orsono, vennero avvistati dagli antenati della famiglia Chujandama: «gli *yakuruna*, ovvero, gli esseri dell'acqua si divertivano e si mettevano dentro un buco. Giocavano e poi uscivano dall'altro buco»³¹⁸ (Henry Chujandama, 14/06/2019, originale in nota).

Quando il *clan* giunse nel territorio di Llukanayaku, i boschi erano inospitali e il corso d'acqua era particolarmente pericoloso: chiunque provasse a percorrerlo con la propria canoa rimaneva intrappolato in un potente mulinello, ancora visibile nei pressi di *Urkuruna*. Quest'ultimo viene chiamato, dagli abitanti, *Muyuna*³¹⁹ e si vocifera che attraversandolo si possa accedere al mondo subacqueo degli *yakuruna*. Alcune canoe riuscivano, a fatica, a liberarsi dal vortice. Tuttavia, molte venivano rovesciate e i suoi occupanti morivano annegati. Dopo la dipartita i corpi difficilmente potevano essere recuperati, in quanto la maggior parte delle persone affogate si trasformava, a sua volta, in *yakuruna*. Oggi, grazie all'utilizzo delle piccole imbarcazioni a motore (*peke peke*) è quasi impossibile perdere la propria vita nella *Muyuna*, ma ai tempi di Cipriano Chujandama accadeva spesso.

Si dice che gli antenati di Aquilino avessero costruito una casa nei pressi delle *Uchkuyuk rumikuna*. Durante la notte potevano quindi ascoltare rumori e voci di bambini: erano gli *yakuruna* che giocavano tra i fori dei bizzarri massi e si arrampicavano sopra un albero di Caimito (*Chrysophyllum cainito*) cresciuto sulla riva del Huallaga.

Una notte si svegliarono i miei nonni e su questo albero incontrarono diversi umanoidi. Gli adulti... *pam, pam!* Si gettarono nel fiume e sparirono. Uno no: uno rimase sull'albero, spaventato. Era un bambino e i miei antenati lo catturarono. Iniziarono a controllarlo: non aveva genitali, non aveva ano. Non aveva niente. Era solo un umanoide. Allora che fecero i miei nonni?

³¹⁷ *Parque de diversión* (Henry, 14/07/2019, comunicazione personale).

³¹⁸ *Los yakurunas, o sea, los seres del agua se divertían y se metían por un hueco. Jugaban y salían por el otro huco. Era como un parque de diversion por ellos.*

³¹⁹ “*Muyuna*”, in *kichwa* significa proprio “vortice” o “mulinello”. Dal verbo “*muyuchi*”, letteralmente “far girare”.

Presero l'*achiote* [*Bixa orellana*], una pittura naturale che si usa anche come condimento e... *plan plan!* Gli disegnarono una croce sulla fronte. *Plan plan!* Una sul petto. *Plan, plan!* Una sulla schiena³²⁰. (Artidoro Chujandama, 18/05/2018, originale in nota)

Gli legarono quindi mani e piedi e lo imprigionarono all'interno di un grande vaso in ceramica. Con il fine di umanizzarlo, lo obbligarono a ingerire sale e peperoncino³²¹. Secondo le ricostruzioni, il piccolo *yakuruna* al tempo della cattura avrebbe avuto soltanto dodici anni³²². Questo strano essere rimase imprigionato per un'intera notte. Cipriano e gli altri antenati ricevettero però una visita da parte degli esseri acquatici che, in sogno, intimarono loro di restituire il giovane e li minacciarono, se non lo avessero fatto, di sommergere (attraverso una piena del Huallaga) tutto *Urkuruna*. Il mattino seguente, spaventati da questa eventualità, decisero di liberare il povero bambino: «lui si tuffò nella *Muyuna* e, siccome la sua casa è il fiume, tutti i delfini rosa e grigi, che vivono nel *Huallaga*, fecero una grande festa per il suo ritorno»³²³ (Don Aquilino, intervista, 19/06/2019, originale in nota).

Oggi, memori di quell'avvenimento e dello studio condotto sul corpo del povero *yakuruna*, la gente di Llukanayaku chiama gli spiriti dell'acqua "*Manaocoteyuk*". Il loro nome deriva dalla particolare caratteristica fisica osservata durante la cattura. Questi demoni, come emerso dalle parole di Artidoro Chujandama, non possiedono ano: "*mana*"

³²⁰ *Una noche mis abuelos se despertaron y en este árbol se encontraron con varios humanoides. Los adultos ... pam, pam! Se tiraron al río y desaparecieron. Uno no: uno se quedó en el árbol, asustado. Era un niño y mis antepasados lo capturaron. Empezaron a revisarlo: no tenía genitales, no tenía ano. No tenía nada! Era solo un humanoide. Entonces, ¿qué hicieron mis abuelos? Tomaron el achiote, una pintura natural que también se usa como condimento y ... ¡plan plan! Dibujaron una cruz en su frente. Plan plan! Una en el pecho. Plan, plan! Una en la espalda.*

³²¹ Sulle proprietà umanizzanti del salgemma e del peperoncino si vedano paragrafi 4.4 e 3.2. Risulta interessante porre, per un momento, l'attenzione sulle altre strategie di ammansimento dello spirito, messe in atto dai primi abitanti di *Llukanayaku*. Ascoltando le parole del mio informatore, si evince chiaramente come questi ultimi pensassero di poter "rendere umano" il bambino disegnandogli diverse croci sul corpo. La cristianizzazione viene considerata, da molti nativi *kichwa*, come segno di civilizzazione e, pertanto, di umanità. Non è raro ascoltare, nel *Wayku* e nelle comunità limitrofe, affermare "*no son cristianos, no son gente*" per mettere in dubbio l'umanità dei nativi *shawi*. Un'ulteriore prova di questa convinzione, riguarda la modalità con cui poter trasformare la sirena (un altro spirito dell'acqua) in «essere umano completo» (Aquilino Chujandama 19/06/2019): secondo le parole di molti attori sociali, sarebbe sufficiente spruzzare qualche goccia di acqua benedetta sulla coda della sirena per eliminare completamente le sue fattezze animali.

³²² «*Un día encuentran gente extraña que se ríe, y al salir encuentran arriba del árbol, algo que parece gente. Algunos casi parecen monos. Y como era bien preparado, curado su cuerpo de esta gente, lograron a agarrar a uno. Un niño de once o doce años. Le agarran le dan sal, le hacen una cruz con el achiote.*» (Don Aquilino, 19/06/2019).

³²³ Se tiró en la *Muyuna* y, como su casa es el río, todos los delfines rosados y grises que viven en el *Huallaga* hicieron una gran fiesta para su regreso.

significa letteralmente “non” o “senza”, “*ukuti*” viene tradotto, invece, con “ano”. Il suffisso *-yuk* indica un pronome possessivo. Il nome *Manaocoteyuk*, pertanto, potrebbe rendere in italiano con l’espressione “senza il proprio ano”³²⁴.

Nonostante la restituzione del giovane alle acque del *Huallaga*, gli antenati di Don Aquilino dimostrarono grande abilità, catturando un essere con il quale, per la gente comune, risulta difficile persino entrare in contatto. La narrazione di questa vicenda, assicura, pertanto, ai membri del clan Chujandama, la propria appartenenza a una stirpe di *curanderos* che, grazie alle abilità acquisite attraverso l’ingestione di piante medicinali³²⁵, è da secoli in grado di interagire con le entità non-umane presenti nel territorio. Tutte le narrazioni concernenti gli incontri di individui nativi con gli *yakuruna*, nella selva, vengono dipinte come estremamente rischiose: gli esseri umani vengono spesso affogati da questi umanoidi, che desiderano trasformare gli uomini in spiriti dell’acqua. I parenti di Aquilino non solo evitarono questa triste sorte, addirittura furono in grado di imprigionare uno *yakuruna*. Risulta importante riporre l’attenzione sul ruolo attribuito alle piante medicinali, come rimarcano i miei stessi informatori: «Siccome il corpo di questa gente [intende dei suoi antenati] era ben preparato e curato [con piante della selva], riuscirono a catturare un essere dell’acqua»³²⁶ (Aquilino Chujandama, 19/96/2019, originale in nota).

Le *Uchkuyuk rumikuna* diventano oggi pretesto per raccontare un’altra vicenda ancestrale: quella del padre di Don Aquilino, sciamano estremamente conosciuto nella Selva Alta e morto soltanto nel 1993. Egli veniva chiamato da tutti gli abitanti di Llukanayaku e Chazuta il “Padrone dei *Manaocoteyuk*”, in quanto la sua saggezza, acquisita grazie alle sue doti sciamaniche, gli permetteva di conoscere a fondo questi spiriti del *Huallaga* e di interagire con alcuni di loro, salvando la vita agli incauti marinai che si imbattevano nella pericolosa *Muyuna*.

La gente che scendeva dall’Alto *Huallaga* verso la Selva Bassa, portando i propri prodotti [commerciali] arrivava alla *Muyuna*. E li facevano venti o trenta giri, tutto il giorno. Non riuscivano a uscire. L’unico modo di

³²⁴ Esiste un ampio dibattito, intorno all’importanza di questi esseri senza ano nell’ambito amazzonico. Si ritiene di doverlo riprendere nel corso delle prossime ricerche. In particolar modo, sarebbe interessante approfondire l’argomento, in relazione alla fluidità corporea dei nativi amazzonici. Si rimanda, comunque il lettore a Lévi-Strauss 1987.

³²⁵ Della centralità del *vegetalismo* si darà conto nel prossimo paragrafo.

³²⁶ *Cómo era bien preparado, curado su cuerpo de esta gente, lograron a agarrar a un ser del agua.*

uscire da questo mulinello era tirare qualcosa ai *Manaokoteyuk*: cibo, *plátano*...quello che era. Dovevi dire: “*Manaokoteyuk*, lasciami andare. Ti pago con questo”. *Plan!* Dovevi gettare del *plátano* o altro cibo. Solo allora potevi girare [la barca] e uscire [dal mulinello]. [...] Quando la gente non riusciva a uscire, mio nonno diceva loro di lanciare *inkiri* [*plátano* bollito]. Per questo era conosciuto da tutti come il “padrone dei *Manaocoteyuk*”. Ma era ben curato, con le piante del monte, per questo sapeva parlare con gli *yakuruna*³²⁷. (Artidoro Chujandama, 18/06/2018, originale in nota).

Aquilino Primero Chujandama nacque nel 1910 e partecipò, come soldato, alla guerra tra Perù e Colombia, nota con il nome di *Guerra de Leticia*. Si tratta di un conflitto armato, avvenuto tra il 1932 e il 1933, provocato a causa della cessione alla Colombia del cosiddetto “Trapezio amazzonico” (1930)³²⁸. Dopo aver combattuto a Leticia, il giovane Aquilino si ammalò gravemente³²⁹. Secondo la ricostruzione offerta dai suoi discendenti, fu proprio la malattia ad avvicinarlo al mondo del *curanderismo*:

Quando Luís Alberto Sanchez Cerra era presidente, si dichiara la guerra con la Colombia. E mio nonno lì aveva combattuto. Lì viene infettato da una malattia [...], un’infezione virale. Per la puntura delle zanzare, o per l’acqua. Era in stato critico. I soldati morivano come galline: bevevano l’acqua e morivano. Arrivò qui [a *Llukanayaku*] nel 1933: stava per morire. Era magro. All’improvviso passò un personaggio e disse al mio bisnonno: “cosa ha tuo figlio?”. Lui rispose: “è tornato dall’esercito contagiato dalla malattia”. “Fagli bere *ayawaska* [*Banisteropsis caapi*]!” gli disse il personaggio, e poi sparì³³⁰. (Artidoro Chujandama, intervista, 1/06/2018. Originale in nota)

³²⁷ *Las piedras con hueco tienen su historia. Las personas que bajaban del Alto Huallaga hacia la Selva Baja, trayendo sus productos, llegaban a la Muyuna. Y allí daban veinte o treinta vueltas, todo el día. No podían salir. La única forma de salir de este remolino era tirar algo al Manaokoteyuk: comida, plátano ... lo que sea. Tenías que decir: "Manaokoteyuk, déjame ir. Te pago con esto ". Plan! Plátano u otra comida, tenías que tirar. Solo entonces podías girar y salir. [...] Cuando la gente no podía salir, mi abuelo les decía que tiren inkiri. Por eso todos les conocían como el dueño de los Manaocoteyuk. Pero estaba bien curado, con las plantas del monte, por eso sabía hablar con los yakuruna.*

³²⁸ Tale consegna avvenne a seguito del *Tratado Salomón-Lozano* stipulato nel 1922, attraverso il quale il Perù riconosceva la sovranità della Colombia sui territori compresi tra il fiume *Caquetá* e il fiume *Putumayo*. Uno dei simboli dell’occupazione colombiana fu il centro di Leticia, affacciato sul Río delle Amazzoni, i cui cittadini si videro costretti a cambiare nazionalità dopo il 1930³²⁸. Due anni più tardi, alcuni abitanti della regione di Loreto irruperono a Leticia e reclamarono la sovranità del Perù su quelle terre. L’allora presidente Luís Sanchez Cerro, dopo aver tentato di trovare una soluzione pacifica, appoggiò i cittadini peruviani. La guerra che ne nacque terminò soltanto nel 1933, con la ratifica (da parte di entrambi i paesi) del trattato *Salomón-Lozano*, a seguito della quale il Perù perse definitivamente tutte le terre reclamate.

³²⁹ Secondo alcune ricostruzioni, offerte dai suoi discendenti si ammalò di malaria. Secondo altre, invece, contrasse il beri beri, una malattia da denutrizione provocata dalla carenza cronica di vitamina B1.

³³⁰ *Cuando Luís Alberto Sanchez Cerra era presidente, se declara la guerra con Colombia. Y mi abuelo combatió ahí. Allí viene infectado por una enfermedad [...], una infección, o sea, viral. Por la picadura de los zancudos, o por el agua. Estaba en estado crítico, no? Ahí se morían los soldados como gallinas, se tomaban el agua y se morían. El llegó aquí en 1933, después de la guerra: estaba pa morirse. Estaba flaco,*

A seguito dell'incontro con questo individuo (probabilmente un non-umano, un defunto o lo spirito di qualche pianta della selva³³¹) il padre di Aquilino Primero decise di portarlo da uno sciamano locale, che avrebbe potuto curarlo. Quest'ultimo gli offrì una cerimonia di *ayawaska*. Attraverso le visioni provocate dall'assunzione della pianta medicinale, Aquilino si convinse di doversi curare presso l'attuale riserva Pacaya Samiria³³², nei pressi della cittadina di Lagunas. In quei luoghi conobbe una famiglia di *curanderos* e si sottopose a un trattamento caratterizzato dall'assunzione di diversi preparati (di vegetali o cortecce) e da un isolamento di ben nove mesi. Questa terapia non solo permise al ragazzo di guarire: lo condusse anche a scoprire una particolare propensione per il *curanderismo*. Trascorse così diverso tempo in questi luoghi del dipartimento di Loreto dove, insieme ad altri undici discepoli, apprese a riconoscere le proprietà delle piante amazzoniche. Una volta tornato a *Llukanayaku*, divenne uno dei più famosi sciamani della Selva Alta dove, fino alla sua morte, si dedicò al vegetalismo.

Ripercorrendo la storia legata a questo personaggio affiora una problematica concernente le ramificazioni del passato dei Chujandama. Risulta, infatti, difficile ignorare l'ulteriore sdoppiamento della verità intorno alle origini della stirpe dei *curanderos*. A partire da questa nuova vicenda ancestrale emerge con chiarezza come l'interesse di Aquilino Primero per lo sciamanesimo non derivasse da una tradizione tramandata in famiglia, di generazione in generazione; secondo il racconto dei miei informatori, il ragazzo apprese l'arte del *curanderismo* nella Selva Bassa, all'interno del dipartimento di Loreto. In effetti, suo padre non sembrava conoscere affatto i segreti del vegetalismo e tentò di guarire il giovane conducendolo presso uno sciamano locale.

L'idea secondo cui Aquilino Primero sarebbe il vero il fondatore della tradizione sciamanica dei Chujandama spiegherebbe il motivo per cui i diversi racconti legati a questa figura possiedano caratteristiche più simili al mito che al resoconto storico. Essi vengono oggi esposti, dalla famiglia, in forma di brevi frammenti, i quali sovente vengono fatti corrispondere a luoghi-simbolo. I riferimenti temporali esistenti, inoltre, vengono

asi. De pronto pasó un personaje así, y le dijo a mi bisabuelo: "Que tiene tu hijo?" "Llegó del ejército contagiado de la enfermedad". "Dale ayawaska" le dijo. Y se desapareció el personaje.

³³¹ Per una precisa definizione di "spirito della pianta", si confronti il paragrafo successivo.

³³² Pacaya e Samiria sono due corsi d'acqua che si trovano nella Selva Bassa, nel dipartimento di Loreto. Attualmente è stata creata un'area protetta (*Reserva Pacaya-Samiria*) di ben 28.800 chilometri quadrati. Essa è situata nella depressione Ucayali, dove confluiscono i grandi fiumi Ucayali e Marañón, che danno origine al Rio delle Amazzoni.

modificati cosicché, a seconda della vicenda narrata, il tempo pare dilatarsi o comprimersi. Secondo l'antropologa Joanne Rappaport che, da diverso tempo, indaga le forme della memoria e le politiche del ricordo tra i Nasa delle Ande Colombiane, accade spesso che tra le popolazioni senza scrittura «la coscienza storica [...] si concentri maggiormente su “ciò che sarebbe accaduto”, piuttosto che su “ciò che accadde realmente”» (Rappaport 2004: 177).

Nonostante la sua recente scomparsa, Aquilino Primero non viene percepito come un semplice nodo dell'albero genealogico dei Chujandama. La sua figura, assomiglia piuttosto (come quella di Cipriano o dell'*Ayanku*) a un essere leggendario, collocato al di fuori della storia e dotato di abilità sorprendenti. Aquilino Primero, la cui memoria viene evocata costantemente dai discendenti, rappresenta una legittimazione dell'attività di curanderismo che, ancora oggi, si pratica a *Urkuruna*.

4.4 La prospettiva delle piante

Nel 1977, l'antropologo Fernando Santos-Granero intraprese un viaggio, della durata di tre giorni, all'interno del territorio *yanesha* (Amazzonia peruviana). Venne accompagnato da alcuni indigeni i quali, di volta in volta, gli indicavano rovine, cascate, ponti e altri elementi geografici. Ognuno di essi rappresentava, per i nativi *yanesha*, un pretesto per narrare imprese di antenati, vicende personali, o racconti legati ad avvenimenti storici. Questa particolare avventura divenne motivo, per lo studioso, di seria riflessione intorno alle modalità di registrazione della storia indigena. Santos-Granero, parecchi anni dopo quell'avvenimento, pubblicò un saggio estremamente interessante dedicato all'individuazione, presso le popolazioni senza scrittura, una forma di proto-scrittura legata al paesaggio (Santos-Granero 2004).

Secondo lo studioso, infatti, non è raro individuare presso i nativi della foresta amazzonica peruviana, una modalità di narrazione del passato agita attraverso il paesaggio: gli attori sociali tenderebbero a trasformare alcuni elementi dell'ambiente che li circondano in punti di riferimento storico-geografici, dotati di particolari proprietà mnemoniche (Santos-Granero 2004: 205). L'antropologo li definisce “topogrammi”³³³.

³³³ «Nonostante i popoli *yanesha* [...] costruiscano la propria storia per mezzo di miti, tradizioni orali, ricordi personali, riti e pratiche corporali, tutti questi elementi si fondono nella pratica di scrivere la storia nel paesaggio. L'iscrizione nel paesaggio [...] non costituisce un sistema di scrittura in senso stretto,

Si tratterebbe, tendenzialmente, di elementi paesaggistici singolari, forgiati dall'azione umana o soprannaturale:

Esempi di topogrammi formati da esseri umani sono resti di vecchie edificazioni, orti abbandonati, tombe, miniere, sentieri [...]. I topogrammi attribuiti all'azione di esseri soprannaturali sono [...] elementi che emergono nel paesaggio a causa della loro forma, dimensione, colore, il che per gli *yanesha* costituisce una prova del fatto che non siano realmente "naturali". (Santos-Granero 2004: 205)

I fatti del passato legati a questi "topogrammi", secondo l'antropologo, non vengono ricordati soltanto attraverso narrazioni storiche o mitiche, ma anche per mezzo di azioni rituali. Non è raro osservare (anche tra i *kichwa*) individui che, lungo i cosiddetti "cammini ancestrali", accendono un *mapacho* (sigaro) con lo scopo di ammansire gli spiriti presenti. Alcuni dei luoghi più significativi per i nativi, inoltre, possono divenire oggetto di culti rituali collettivi, come accadde per la «tomba di Juan Santos Atahuallpa, leader della rivolta multietnica contro gli spagnoli [...] del 1742, che si convertì in un importante centro cerimoniale [...] per i pellegrini *yanesha* e *asháninka*» (Santos-Granero 2004: 207).

È stato possibile osservare come, a *Urkuruna*, questo genere di elementi popolino i territori e la storia ancestrale della famiglia Chujandama. Camminando lungo i sentieri di Llukanayaku, con due dei figli di Don Aquilino, mi fu possibile incontrare diversi elementi paesaggistici bizzarri. La *Muyuna*, le rocce forate, così come il tronco di Lupuna, e l'*Ayanku Uchku* possiedono degli attributi peculiari, che permettono di identificarli immediatamente nell'ambiente circostante. L'albero di Cipriano Chujandama, per esempio, emerge nella foresta per via delle sue enormi dimensioni. Il foro dell'*Ayanku* è una pozza, la cui bellezza e ubicazione lasciano sorpresi i visitatori. Il vento che sferza nel *Wayra purina* è talmente forte da apparire innaturale. Infine la *Muyuna* viene considerata la porta per accedere a un mondo subacqueo.

In questi spazi la memoria *kichwa* assume l'aspetto di un prodotto tangibile del rapporto tra uomo e paesaggio. Muoversi nei boschi e sulle rive dei fiumi vicino a

ovvero [non rappresenta] "l'unione sistematica tra segno e suono" che permette "la trascrizione esatta di una formulazione linguistica" [...]. Piuttosto si tratta di quella che io definisco "scrittura topografica" [...]. [Essa] si basa su punti di riferimento geografici risultanti dall'azione di esseri umani o sovrumani.» (Santos-Granero 2004: 204-205)

Urkuruna, non significa semplicemente individuare preziose testimonianze del transito di antichi predecessori in quelle zone. Ogni elemento dell'ambiente, indicato come significativo, costituisce il nodo di una relazione attiva con il proprio passato. Per dirla con altre parole, presso i *kichwa* di Llukanayaku «il paesaggio non solo *evoca* la memoria ma, per il fatto che la storia si scrive in esso, il paesaggio si *converte* nella memoria» (Santos-Granero 2004: 203, corsivo dell'autore).

A questo punto della trattazione emerge una questione importante, concernente le condizioni di possibilità di una simile concezione della memoria. Da cosa dipende la capacità di generare realmente (e non soltanto ricordare) il passato, nel tempo presente? Nel corso di questo capitolo è stato possibile osservare come, presso la famiglia di Llukanayaku, il racconto sulle origini *kichwa*, introdotto dai genetisti e diffuso dalle ONG locali, abbia suscitato una sorta di “biforcazione del passato”. Ripercorrendo i miti familiari dei Chujandama è emerso anche che la possibilità di riplasmare la propria storia e di moltiplicare le linee d'ascendenza, nonostante appaia curiosa agli occhi di un informatore occidentale, non rappresenti affatto una stranezza nel mondo indigeno. L'abitudine di “scrivere la propria storia nel paesaggio” (Santos-Granero 2004), tipica dei raggruppamenti amazzonici, garantisce infatti una sorta di malleabilità del dato mnemonico. Quest'ultimo non viene considerato un elemento immutabile perché preesistente l'atto stesso di ricordare; al contrario, ogni possibile passato viene generato nel momento esatto in cui viene narrato, a seguito dall'incontro con determinati oggetti dell'ambiente. Una simile rappresentazione del ricordo si renderebbe possibile, però, soltanto allontanandosi da una concezione classica dell'*ancestry* e dell'umanità e ammettendo che l'intenzionalità individuale non dipenda dalla mera presenza fisica di un soggetto.

Una probabile soluzione di questo dilemma potrebbe essere individuata analizzando le parole di un mio informatore che, raccontandomi della relazione conflittuale intrattenuta tra sua madre e la defunta nonna, affermò quanto segue:

Da cinque anni mia mamma ha gli incubi. Tutte le notti. Anche quando eravamo piccoli ascoltavamo che gridava molto [per via dei brutti sogni]. Erano incubi provocati da sua nonna. Sai perché le dava gli incubi? Perché mia mamma prendeva piante medicinali. E anche la mia bisnonna. Mi capisci? Questo potere, questa forza [che viene] dalle piante le fece visitare la sua *wiwacha* [espressione traducibile pressappoco con “la sua pupilla”].

Anche mia mamma poteva vedere sua nonna grazie alle piante. Forse qualcosa non le è piaciuto, e per questo la visitava negli incubi³³⁴. (W.G., 17/05/2019, conversazione personale, originale in nota).

Soltanto osservando il particolare rapporto che gli indigeni *kichwa* (e in special modo i *curanderos*) intrattengono con le piante della foresta, sarà possibile interpretare in maniera corretta le singolari modalità di definizione e plasmazione dell'umanità indigene. Sarà pertanto fondamentale incominciare a introdurre alcune questioni concernenti lo sciamanesimo locale, poiché soltanto attraverso di esse si potrà accedere alle forme di produzione dell'ancestralità, della storia e della memoria native.

Uno sciamano viene considerato, nella Selva Alta, un individuo avente delle facoltà straordinarie. Le sue abilità sono principalmente comunicative: egli potrebbe essere considerato una sorta di diplomatico «transpecifico» (García Hierro and Surrallés 2004:43) che, come tale, può dialogare con i non-umani. Questa comunicazione avviene spesso attraverso l'ingestione delle cosiddette “*Mamayuk*”, o “Piante Maestre”. Nel corso delle pagine precedenti è stato possibile osservare come, per esempio, la famiglia Chujandama sia in grado di intrattenere relazioni frequenti con i propri antenati e con gli spiriti della foresta (gli *yakuruna*, per esempio), proprio grazie all'assunzione delle suddette piante. Esse (alcune delle quali aventi proprietà psicotrope) sono in grado di offrire un punto di vista alternativo all'individuo che le accetta, garantendogli conoscenza e saggezza (*yachay*):

Esistono molte specie di Piante Maestre: ce ne saranno circa cento, [e le assumi] a seconda di ciò che vuoi. A seconda di dove punti, la pianta ti guida. Ad esempio: voglio essere un pescatore, quindi esiste una specie di pianta che ti guiderà fino a dove puoi camminare con la pesca [intende che può indicare il cammino di un individuo]. Esiste un'altra specie di pianta che guida coloro che vogliono cacciare gli animali, in particolare l'*Ajo Sacha* [*Mansoa alliacea*]. [...] Ecco perché le chiamiamo “Piante Maestre”: perché ti guidano. Per esempio, il figlio di Carlos [sciamano locale e mio caro amico] ha preso *Ayawasca* [*Banisteriopsis caapi*] quando aveva quattordici anni. La pianta gli ha mostrato che gli animali soffrono, che piangono: ora è

³³⁴ *Desde hace 5 años mi mama tiene pesadillas. Todas las noches. También cuando eramos niños, escuchábamos que gritaba harto. Eran pesadillas que le daba su abuela. Sabes porque le dió pesadilla? Porque mi mamá tomaba plantas medicinales. Y mi abuela también. Me entiendes? Ese poder, esa fuerza desde las plantas le hizo visitar a su wiwacha. También mi mamá podía ver a mi abuela gracias a las plantas. De repente algo no le ha complacido, y por eso iba a visitarles en las pesadillas.*

veterinario. (Henry Chujandama³³⁵, intervista, 15/07/2019, originale in nota)³³⁶

Accogliendo il prospettivismo (Viveiros de Castro, 2004) come teoria interpretativa della cosmologia *kichwa*, è possibile osservare quanto segue. Ogni vegetale viene considerato, dai nativi di San Martín, come un essere dotato di intenzionalità. Quest'ultima viene garantita dalla sua "anima", una "sostanza" del tutto simile a quella attribuita agli esseri umani e agli spiriti. Essa rappresenta la sua vera "natura" la quale, in condizioni ordinarie, viene mantenuta nascosta dalla sua apparenza fisica. Utilizzando le parole di Eduardo Viveiros De Castro si potrebbe affermare quanto segue: «il corpo visibile degli animali [e dei vegetali] è un aspetto che nasconde "un'essenza" antropomorfa invisibile, e può essere indossato come un vestito o un indumento» (Viveiros de Castro 2019:69).

Tale sostanza antropomorfa viene definita dai nativi "madre", ma può presentarsi sia sotto forma di spirito maschile, sia sotto forma di spirito femminile. Per esempio, «la madre dell'*Uchu Sananku* [*Tabernaemontana sananho*], è una donna con le radici, mentre la madre del *Chirik Sananku* [*Brunfelsia grandiflor*] è un vecchio con la barba lunga» (Artidoro Chujandama, intervista, 15/05/2018, originale in nota)³³⁷. Il sostantivo "madre" non presuppone nessun tipo di relazione generativa. Inoltre è bene precisare che, presso i nativi di San Martín, esistano innumerevoli sinonimi per indicare lo spirito di una pianta: *madre*, *anima*, *mayriri*, *supay*, *diablo*, *genio* e *yachay* (Javier, conversazione personale, 29/09/2018).

Affermare che le piante posseggano un'essenza antropomorfa non significa necessariamente che quest'ultima si presenti (a chi le assume) in forma umana. La frase più diffusa, presso gli sciamani locali, è la seguente: "la madre dell'*Ayawaska* è il serpente". Essa indica che lo spirito della liana *Banisteriopsis caapi* si mostra, durante le

³³⁵ Henry Chujandama è uno dei figli di Aquilino. Vive a Urkuruna e con suo fratello Artidoro gestisce il centro sciamanico. Si dedica alla pesca, all'agricoltura e, marginalmente, al curanderismo. È estremamente esperto di piante medicinali.

³³⁶ *Hay muchas especies de plantas maestras: habrá como cién, [y tomas dependiendo de lo que quieres. Dependiendo hacia dónde apuntas, la planta te guía. Por ejemplo, yo quiero ser un pescador entonces hay una especie de planta que te va a guiar hacia dónde caminas con la pesca. Hay otra especie de planta que le guía a quienes quieren cazar animales, específicamente el ajo sachá. [...] Por eso le llamamos plantas maestras: porque te guían. Por ejemplo, el hijo de Carlos tomó ayawasca cuando tenía catorce años. La planta le mostró que los animales sufren, que lloran: ahora es veterinario.*

³³⁷ *La madre de Uchu Sananku es una mujer enraizada, mientras que la madre del Chirik Sananku es un viejo con una larga barba*

cerimonie rituali ad essa dedicate, sotto forma di un lungo serpente (tendenzialmente giallo e nero). Allo stesso modo il *supay* della *Bobinsana* (*Calliandra angustifolia*), lungi dall'assomigliare a un umano, si manifesta come sirena. Ciò che rende il *mayriri* “antropomorfo” è la sua capacità intenzionale. Non solo quest'ultimo può comunicare con gli uomini: ad esso vengono attribuiti sentimenti ed emozioni, nonché capacità decisionale. Una pianta, pertanto, potrà trasferire alcune delle sue proprietà all'umano che la ingerisce, oppure, se quest'ultimo avrà tenuto un comportamento irrispettoso nei suoi confronti, potrà rifiutarsi o «rivoltarsi contro di lui»³³⁸ (W.G., intervista, 17/04/2018, originale in nota).

Se la corporeità di vegetali, animali ed esseri umani viene considerata come un semplice “vestito” (Viveiros de Castro 2019; Viveiros de Castro 2017; Viveiros de Castro, Surrallés, and García Hierro 2004), lo sciamano è quell'individuo capace di «dissolvere i [i propri] confini corporei» (Freedman Barbira 2010:135) e quelli delle piante ingerite, con lo scopo di “spogliarsi” del proprio punto di vista e assumerne uno unificato. È in questo che consiste, secondo i nativi *kichwa*, la vera conoscenza (*yachay*):

Un uomo è saggio se prende le piante, e queste stanno nel suo corpo. Per esempio, l'*Uchu Sananku* [*Tabernaemontana sananho*] ha l'energia del fuoco, l'*Ajo Sacha* [*Mansoa alliacea*] ha l'energia dell'aria e del suolo³³⁹. Ci sono piante che hanno energia dell'acqua, come quelle che hai preso tu [si riferisce a *Ilex guayusa*, *Calliandra angustifolia* e *Hirtella pilosissima*]. Allora, se uno vuole stare costantemente nell'acqua deve conoscerla: devi avere una Pianta Maestra che ti sappia guidare perché, per esempio, vive sulla riva del fiume, come lo *Yaku Shimbillu* [*Hirtella pilosissima*].³⁴⁰ (Henry, intervista, 15/07/2019, originale in nota)

Per i nativi che praticano il vegetalismo non è possibile parlare di un soggetto conoscente che si contrappone, in modo dicotomico, a un oggetto conosciuto.

³³⁸ «*Volverse contra él.*» Ciò accade, più facilmente, quando non si rispettano i tabù alimentari e sessuali connessi all'ingestione dei preparati di piante.

³³⁹ Quelli tra parentesi quadra sono i nomi scientifici che vengono attribuiti a questi vegetali amazzonici. Se per quanto riguarda l'*Ajo Sacha* è più facile verificarne l'accuratezza, grazie alla presenza di un registro botanico compilato nella città di Chazuta, nel caso dell'*Uchu sananku* quello offerto viene considerato un semplice nome scientifico di riferimento: è possibile che le pratiche sciamaniche facciano uso di diverse specie o sotto-specie vegetali.

³⁴⁰ *Un hombre es sabio si toma las plantas, y éstas están en su cuerpo. Por ejemplo, Uchu Sanangu tiene la energía del fuego, el Ajo Sacha tiene la energía del aire y del suelo. Hay plantas que tienen energía del agua, como las que tomaste. Entonces, si uno quiere permanecer constantemente en el agua, debe saberlo: debe tener una planta maestra que lo guíe porque, por ejemplo, vive en la orilla del río, como el Yaku Shimbillu.*

Considerando il primo come «la posizione semiotica correlata con la capacità di dire “io” [...] [e il secondo] come “ciò di cui si parla”» (Viveiros de Castro 2019:57), si può affermare che il mondo *kichwa* sia popolato da una moltitudine di soggetti che si possono conoscere vicendevolmente, senza la mediazione del linguaggio, semplicemente svestendosi della propria prospettiva e assumendone una nuova. Secondo lo studioso Luis Eduardo Luna (Luna 1986) il vegetalismo è una forma di conoscenza la cui origine deve essere individuata direttamente nello spirito delle piante, utilizzate come mezzo di apprendimento e cura. Non è raro ascoltare individui indigeni affermare “me lo ha detto (o mostrato) la pianta”, per indicare il modo in cui prendono decisioni o acquisiscono determinate competenze. In altre parole, se all’interno dell’epistemologia da noi conosciuta apprendere equivale a trasformare il mondo in un oggetto, in modo tale che questo possa essere analizzato e spiegato, «lo sciamanesimo amerindio sembra essere guidato dall’ideale inverso. Conoscere equivale [a de-oggettivare] a personificare, [ovvero ad] assumere il punto di vista di ciò che deve essere conosciuto» (García Hierro and Surrallés 2004: 43).

Questa abilità, che costituisce il raggiungimento della vera *yachay* (la vera saggezza), può essere acquisita soltanto a seguito di un prolungato lavoro di iniziazione. Come si vedrà tra poco, infatti, cambiare prospettiva può risultare estremamente pericoloso, poiché esiste sempre la possibilità di un mutamento irreversibile. Un aspirante sciamano dovrà quindi sottoporsi a innumerevoli isolamenti, durante i quali assumerà un’ingente quantità di erbe medicinali e cortecce. Ognuna di esse sarà in grado di fornirgli la forza e le abilità necessarie per poter intraprendere, con il tempo, dei cambiamenti di prospettiva soltanto temporanei.

La durata dell’iniziazione sciamanica è piuttosto estesa e generalmente, incomincia nel periodo pre-adolescenziale. Ogni *curandero*, infatti, dovrebbe aver assunto tutti i tipi di pianta che utilizzerà con i suoi pazienti. Verrà inoltre costretto a una serie di tabù volti, da un lato, a non offendere il *supay* delle piante ingerite, dall’altro a proteggersi dagli attacchi dei non-umani. Per l’intera durata dell’isolamento, la persona coinvolta potrà consumare soltanto cibo “*panku*”³⁴¹, ovvero senza condimento (di solito riso o *plátano* bolliti) e non potrà intrattenere nessun tipo di relazione sessuale. Si parla, in questo caso,

³⁴¹ Da *pankuy*, cucinare senza condimento. Nonostante in *kichwa* corretto si scriva “*panku*”, tutti i nativi dicono “*panko*”.

di “dieta” o di “*sasina*” (dal verbo *sasiy* o *sasikuy*). Per uno sciamano questo processo è fondamentale per ottenere «l’apertura delle “porte della percezione”, come strumento di diagnosi delle malattie» (Freedman Barbira 2010).

Io ho iniziato a dodici anni, con mio padre: Aquilino Chujandama. [Iniziai] prendendo piante dal monte e conoscendo le loro caratteristiche. Come sono le loro foglie. Per esempio l’*Uchu Sananku* ha il bordo dentellato e la *Yawar Panka* [*Aristolochia didyma*] ha una foglia a forma di cuore. Così incominci a praticare la medicina. Tu prendi le piante e non mangi sale o zucchero. Trenta giorni, sessanta o novanta. Le diete più corte sono di venti giorni. Bisogna prendere tutte le piante che si daranno [ai pazienti]: tu devi conoscere la pianta. Prendere confidenza con lei, con il suo *supay*. È questo che ti insegnerà. E poi, sul tuo corpo devi sentire gli effetti delle piante, così puoi spiegarli ai tuoi pazienti: possono dare il vomito, paralizzare, farti venire molto freddo e molto caldo. È bene essere preparati.³⁴² (Don Aquilino, intervista, 19/06/2019, originale in nota).

Giunti a questo punto del discorso, risulta necessario operare una piccola precisazione terminologica. La parola *curandero* non è un esatto sinonimo di “sciamano”. Quest’ultimo, infatti, oltre a possedere abilità curative (come il primo), è un individuo caratterizzato da spiccate attitudini “politiche”, le quali gli permettono di essere considerato un “mediatore” tra i mondi (quello degli uomini, delle piante, degli antenati e degli spiriti che vivono nella selva o nell’acqua). Pertanto, se ogni sciamano è anche *curandero*, non è sempre vero il contrario³⁴³. Queste abilità “politiche”, sviluppate a seguito di numerosi isolamenti e *dietas*, consentono allo sciamano di essere l’unico individuo nel mondo nativo a poter affrontare un “cambio di prospettiva”, senza incorrere nel pericolo di subire una trasfigurazione permanente.

Per comprendere questa affermazione appare interessante ritornare, per un momento, a quanto detto intorno agli ex-umani. Nel capitolo precedente è stato

³⁴² *Empecé con doce años, con mi padre. Aquilino Chujandama. Sacando plantas del monte y conociendo sus características. ¿Cómo son sus hojas? Por ejemplo, el Uchu Sananku tiene un borde adentado y la Yawar Panga [Aristolochia didyma] tiene una hoja corazonada. Así comienzas a practicar medicina. Tomas las plantas y no comes sal o azúcar. Treinta días, sesenta o noventa. Las dietas más cortas son de veinte días. Debes tomar todas las plantas que combinarás: tienes que conocer la planta. Tienes que tener confianza con ella, con su supay. Es eso que te enseñará. Y además, en tu cuerpo tienes que sentir los efectos de las plantas, para que puedas explicarlos a tus pacientes: pueden provocar vómito, paralizarte, hacerte sentir mucho frío o mucho calor. Es bueno estar preparado.*

³⁴³ Uno stregone (*brujo*) è una persona che utilizza la saggezza delle piante, con fini dannosi e a scopo di lucro: se ben pagato, può uccidere, far ammalare qualcuno o lanciare sortilegi d’amore. È interessante osservare che in *kichwa* le tre figure vengano definite *yachak*³⁴³, ad indicare che lo stregone, il *curandero* e lo sciamano sono individui in possesso della vera conoscenza (*yachay*)³⁴³.

menzionato che lo spirito del defunto (*aya*) tende a infastidire gli adulti che si trovano in particolari condizioni rituali o fisiche: si tratta proprio di coloro i quali assumono le piante medicinali. Gran parte delle diete sono caratterizzate dalla totale astensione dal sale. Si ricorderà la menzione alla funzione umanizzante del salgemma³⁴⁴: secondo il pensiero locale, questo minerale rappresenta una sorta di barriera tra gli umani e i non-umani. Da un lato si ritiene che il suo consumo allontani le persone da una condizione di animalità, inibendo alcune facoltà che gli umani condividono con i non-umani (un buon olfatto, una vista sviluppata e un buon udito). Il prodotto viene, come accennato nel terzo capitolo, somministrato a bovini ed equini con lo scopo di ammansirli. In effetti, secondo la leggenda dei *Manaocoteyuk*, gli antenati dei Chujandama obbligarono il piccolo *yakuruna* a ingerire sale per poterlo addomesticare.

Dall'altro lato l'assunzione di sale assicurerebbe agli umani una protezione da tutti gli spiriti, i demoni e i defunti che popolano il territorio. Per entrare in contatto con il *mayriri* delle piante e potersi spogliare della propria umanità è necessario, quindi, smettere di assumere tale alimento. Per questo motivo, un individuo che pratica la *sasina* (per motivi medici o come iniziazione allo sciamanesimo) viene considerato estremamente vulnerabile, in quanto «completamente aperto»³⁴⁵. Attraverso questa singolare espressione, i nativi *kichwa* indicano come l'anima di un *dietador*, non più nascosta attraverso i confini corporei, sia esposta a qualsiasi tipo di interazione. Un uomo che pratica questo genere di dieta non potrà partecipare, pertanto, alle veglie funebri. Il rischio di entrare in contatto con il morto, sarebbe estremamente elevato³⁴⁶.

Io stessa, dopo essermi sottoposta a una prolungata assunzione di piante medicinali³⁴⁷, e a una conseguente dieta di sale, venni ammonita per aver tentato di partecipare a un *velorio*: «Vedi, Laurita, ci sono due tipi di purga [intende due modi di assumere piante medicinali]: con la dieta [di sale] o senza dieta. Tu l'hai fatto con la dieta. Tu non puoi vedere nessuno! Nemmeno puoi andare a una sepoltura! Perché c'è uno

³⁴⁴ Confronta paragrafo 3.1.

³⁴⁵ «*Totalmente abierto*». È un'espressione estremamente frequente. Tutti gli sciamani e i *curanderos* frequentati la utilizzano.

³⁴⁶ «Quando prendi piante medicinali devi stare attento con il defunto. La pianta ha una madre e deve essere rispettata. Ci sono persone che non volevano: andavano al *velorio* e una settimana dopo stavano morendo. Ti uccidono [i defunti].» (W.G., intervista, 04/05/2019) «*Cuando tomas plantas medicinales hay que tener cuidado con el difunto. La planta tiene una madre y hay que respetar. Hay personas que no querian, iban a velar, y a la semana estaban muriendo. Te matan.*»

³⁴⁷ *Guayusa* (*Ilex guayusa*), *bobinsana* (*Caliandra angustifolia*) e *yakushimbillu* (*Hirtella pilosissima*).

scontro tremendo tra la pianta e lo spirito del defunto. E sei debole senza sale. Molte persone sono morte per non aver rispettato la dieta, andando a un funerale» (M.G. comunicazione personale, 5/06/2019, originale in nota)³⁴⁸.

Da questo punto di vista, al fine di comprendere appieno tutte le sfaccettature di una posizione prospettivista, ritengo sia estremamente interessante osservare quanto segue. In idioma nativo l'atto di assassinare (un uomo o un animale) viene normalmente espresso con il verbo “*wañuchiy*”, “uccidere”. Se attribuito a un defunto, tuttavia, viene indicato con la parola “*kuyay*”, letteralmente “amare”. Questa si riferisce, per la precisione, sia all'assassinio compiuto da un defunto sia al suo tentativo (talvolta non riuscito) di trasformare in ex-vivente qualcuno. Anche in castigliano locale si registra questa particolare distinzione. Una delle frasi più diffuse, per esempio, può essere resa in italiano in questo modo: “quando un defunto ama un neonato, lo fa ammalare” (“*Aya kuyaptin llullu wambrakunata unkuchin*”). L'uso del verbo “*kuyay*” (amare) piuttosto che “*wañuchiy*” (uccidere), fa pensare a una precisa volontà di esprimere un atto di assimilazione: il defunto non vuole davvero procurare dolore, tantomeno desidera che qualcuno passi a miglior vita. Vuole semplicemente essere accompagnato, a seguito della sua dipartita (Gow 1991). Per questo ha bisogno che gli umani, da lui conosciuti, cambino prospettiva e assumano, una volta per tutte, la sua: «quando un morto ama qualcuno soffiava aria gelida sul suo corpo. Questa arietta può bagnare il suo fisico e ucciderlo»³⁴⁹ (M.G., conversazione personale, 27/03/2018, originale in nota).

La pericolosità di un “cambio di prospettiva” permanente dipende, in prima istanza, dalla ricchezza del mondo non-umano *kichwa*. Esso è popolato da una miriade di esseri che desiderano che gli uomini assumano la loro condizione³⁵⁰. Si pensi ai

³⁴⁸ «*Ves, Laurita, hay dos tipos de purgas: con dieta o sin dieta. Tu la hiciste con dieta. Tu no puedes ver a nadie! Ni puedes irte al entierro. Porque hay un choque tremendo entre la planta medicinal y el espíritu del muerto. Y estas debil, con la falta de sal. Muchas personas han muerto para no respetar la dieta, yendo a un entierro.*» Così come gli adulti, costretti a particolari tabù alimentari, appaiono vulnerabili di fronte alle minacce del defunto, anche i neonati (come anticipato nel paragrafo precedente) rischiano di essere attaccati dallo spirito di un individuo recentemente deceduto. Per scongiurare questa eventualità, le donne del *Wayku* si procurano una *kachi bola*. Si tratta di una sfera di sale, estratta dalle miniere circostanti, la quale deve essere offerta ai bambini dopo il compimento del loro ottavo mese di vita. Succhiandola, i neonati potranno “acquisire umanità” e proteggersi, pertanto, dalle minacce degli spiriti.

³⁴⁹ Cuando una persona muerta ama a alguien, sopla aire frío sobre su cuerpo. Este airecito puede mojar su cuerpo y matarlo.

³⁵⁰ Tale particolare connotazione del verbo “amare”, può essere letta alla luce di un altro tabù collegato alle diete: come anticipato, durante una *sasina* di sale non si può intrattenere alcun tipo di relazione sessuale. «Se non segui le regole, può esserci uno scontro di energie, che da inizio alla pazzia. Così, aperto emozionalmente come sei senza sale, non puoi avere relazioni sessuali. Nemmeno con il tuo compagno. Se

Manaocoteyuk del fiume Huallaga che affogano i marinai nella *Muyuna*, affinché si trasfigurino essi stessi in spiriti dell'acqua. Tale atteggiamento è spesso espresso sotto forma di "innamoramento", ad indicare proprio un'assimilazione irreversibile. Si consideri, come esempio, la seguente storia intorno ad una vicenda accaduta ad Aquilino Primero.

Durante il periodo di apprendistato, trascorso nell'attuale riserva Pacaya Samiria, Aquilino Primero si trovava spesso in uno stato di fragilità: non era ancora in grado di dominare le proprietà delle piante medicinali e le diete a cui si sottoponeva erano estremamente dure. Il giaciglio presso il quale riposava si trovava proprio sulla riva del fiume, in cui vivevano una serie di *yakuruna*: «[Aquilino] voleva vedere i personaggi [così] alzava [ogni notte] la sua zanzariera. All'improvviso [essi] lo minacciavano: "cosa vuoi guardare?". E, *tac*, abbassava la zanzariera»³⁵¹. Una di queste sere conobbe una ragazza dell'acqua (*yakuwarmi*) di nome Julia Tamani. La donna un tempo era umana: durante un naufragio annegò e si trasformò per sempre in un essere del fiume. Durante la sua permanenza nella Selva Bassa, Aquilino Primero comunicava spesso con la ragazza, la quale lo teneva informato intorno agli avvenimenti di Llukanayaku. Giunse il giorno in cui i due si accorsero di essere perdutoamente innamorati l'uno dell'altra. Julia Tamani, allora, decise di sposare Aquilino. Tuttavia quest'ultimo era reticente: aveva infatti già una moglie che lo aspettava a San Martín. La donna dell'acqua decise allora di trarlo in inganno: gli offrì un sigaro e lo pregò di fumarlo. Aquilino, che era molto intelligente, comprese che il sigaro lo avrebbe trasformato per sempre in uno *yakuruna*. Pertanto lo scambiò, di nascosto, con uno del suo maestro e ne ispirò qualche boccata, invece di fumare quello offertogli da Julia. In questo modo poté salvarsi dalla sorte di diventare uno *yakuruna* e, qualche mese più tardi, tornò a *Llukanayaku* dalla sua famiglia.

Questa storia mi venne raccontata a *Urkuruna* quando chiesi quale fosse l'importanza dell'isolamento in dieta. Una persona che smette di assumere sale, per tutta la durata della sua cura, dovrà soggiornare in un piccolo *tambo*, una capanna collocata

lo fai si genera un cortocircuito. E questa situazione si può risolvere, ma è molto più difficile da guarire» «*Si no cumples las reglas, puede haber un choque de energías que da inicio a la locura. Así, abierto emocionalmente, cómo eres sin sal, no puedes tener relaciones sexuales con nadie, por ejemplo. Ni con tu pareja. Si lo haces, se genera un cortocircuito. Y esa situación se puede cambia, pero es muy complicado de sanar*». (Don Aquilino, intervista, 19/06/2019).

³⁵¹ «*Y queria mirar a los personajes y curioseaba, levantaba el mosquitero. y de pronto le decian: "que quieres mirar?" con amenazaz. Y tac, se bajaba el mosquitero.*» (A.C. 12/05/2019)

nella boscaglia, dove incontrerà unicamente il suo *curandero* per qualche minuto al giorno. Nel momento in cui un aspirante sciamano termina il suo periodo di apprendistato, acquisisce una grande forza fisica e mentale (*yachay*)³⁵². Egli viene considerato un individuo assai poderoso (*sinchi sinchi*), che difficilmente potrà ammalarsi³⁵³. Sarà talmente saggio da potersi trasfigurare a proprio piacimento come faceva, per esempio, Cipriano Chujandama (il quale acquisiva, si ricorderà, le sembianze di qualsiasi animale predatore). Durante un breve soggiorno nella riserva Pacaya Samiria, un ragazzo mi raccontò della presenza degli *yakuruna*, proprio nelle zone in cui aveva soggiornato Aquilino Primero. Aggiunse anche che suo nonno, un potente sciamano, possedeva la capacità di trasformarsi in uomo dell'acqua. Poteva vivere mesi nel paese sommerso degli *yakuruna*, per poi tornare (quando lo desiderava) dai suoi parenti umani. Se, dunque, il cambio di prospettiva per un individuo ordinario risulta pericoloso e irreversibile, questo non accade per un essere dotato di *yachay*.

Dopo la morte questo *yachay*, inteso come vigore fisico e intellettuale, tende a conservarsi³⁵⁴. È precisamente grazie al perdurare di tale forza nel territorio che si genera quella che in occidente definiremmo “relazione ancestrale”. Si considerino, come esempio, le parole riferitemi da uno dei figli di Don Aquilino. Camminando lungo i sentieri di *Urkuruna*, ci trovammo di fronte all'albero di caimito (*Chrysophyllum cainito*), sul quale si arrampicherebbero e giocherebbero gli *yakuruna* del Huallaga. Prima di narrarmi la vicenda familiare ad esso collegata³⁵⁵ provò a spiegarmi il motivo per il quale decise di interrompere la passeggiata proprio in quel luogo:

³⁵² Il termine “*yachay*”, nelle pagine precedenti, è stato tradotto con i vocaboli “conoscenza” o “saggezza”. Tuttavia viene considerato, dai *kichwa* come sinonimo di “vigore” (*sinchikuk*).

³⁵³ Tra i nativi del Basso Urubamba, la malattia viene spesso associata con la scarsità di sangue e con la sporcizia (Gow 1991:181). Ciò accade anche presso i *kichwa*, i quali ritengono che l'ingestione di piante medicinali rappresenti un'occasione per eliminare (tramite il vomito e la diarrea) tutte le sozzure fisiche e mentali. Allo stesso tempo, la possibilità di assumere vegetali permette di “avere più sangue” (*tener más sangre*), ovvero di rafforzarsi. Tale vigore sarebbe testimoniato dal calore corporeo emanato. Sono innumerevoli le testimonianze *kichwa* che dimostrano come la coppia dicotomica “freddo-caldo”, si affianchi a quella “malattia-salute” o “infertilità-fertilità”. “Avere il sangue freddo” per una donna, per esempio, significa non poter generare figli. In questo caso, per esempio, le si offrirà un preparato che permetterà all'utero della ragazza di riscaldarsi (*calientarse*).

³⁵⁴ È bene concentrare l'attenzione sulla centralità dello *yachay* inteso come “forza” (fisica e intellettuale). Come si potrà ricordare, nel *Wayku* esistono ancora oggi sei clan familiari, idealmente endogamici. In passato tra questi raggruppamenti avvenivano violenti scontri, volti principalmente a verificare il potere degli sciamani e degli stregoni di ogni famiglia. Durante le feste di carnevale, per esempio, gli uomini combattevano tra di loro, cercando di buttarsi a terra. Questo serviva a dimostrare chi fosse più forte, cioè chi avesse assunto una maggiore quantità di piante medicinali. Ancora oggi questa pratica è diffusa, anche se è caratterizzata da una minore violenza.

³⁵⁵ Cfr. par. 4.3

Questi nonni [gli spiriti dei defunti] hanno molta *yachay*, no? Si vedono con *l'ayawaska*: li percepiamo bevendola, ma a volte anche senza *l'ayawaska*! Qui [intende vicino all'albero di caimito], per esempio, ci sono i nostri antenati. Per questo noi crediamo che non ci sono mere coincidenze nella vita: se tu hai calpestato [un sentiero] qualcuno, tra cinquant'anni o venti, arriverà e camminerà lì: se tu hai pestato [delle terre] la tua generazione tornerà in quei luoghi. Sono cose di energia, che ti connettono alla vita stessa. Per questo ti racconto la storia. Non sono cose che succedono accidentalmente. Ed è bello sapere che noi possiamo prenderci cura [di un luogo] e sapere che veniamo da lì. Ci sentiamo tanto orgogliosi, di questo (A.C., conversazione personale, 22/05/2018, originale in nota)³⁵⁶.

Come emerge dalle parole riferitemi dal mio interlocutore, questa relazione ancestrale, lungi dall'essere considerata come un semplice nesso temporale, rappresenta una vera e propria connessione cosmologico-territoriale. Ecco emergere una nuova caratteristica del modello relazionale-rizomatico. Non solo, come sottolineato in precedenza, la memoria viene forgiata attraverso l'azione del ricordare, «questa attività, equivale al movimento di una persona nel mondo. I ricordi, quindi, vengono generati lungo i percorsi di movimento che ciascuno descrive nel corso della propria vita» (Ingold 2000: 148). Il riferimento alla possibilità di “scrivere” la propria storia nel paesaggio attraverso “topogrammi” si riferisce esattamente a questo tipo di concezione mnemonica.

I membri maschi della famiglia Chujandama sostengono spesso di poter interagire con Aquilino Primero attraverso sogni, visioni o incontri reali con lo spirito del defunto (*aya*)³⁵⁷. Ma lo fanno soltanto in luoghi significativi. Per esempio, all'interno dei *tambo* in cui lui stesso era solito offrire cerimonie e cure. È in questo modo che le conoscenze acquisite dal progenitore possono essere comunicate alle nuove generazioni. Non si tratta di tramandare «rudimenti di conoscenza lungo linee di trasmissione culturale» (Ingold 2000: 146). Aquilino continua a suggerire, nel presente, i luoghi migliori in cui trovare le piante medicinali e le combinazioni che permettono di individuare nuove cure. Non smette mai di comporre canti (*ikaros*), che bisbiglia ai *curanderos* durante i rituali di

³⁵⁶ *Estos abuelos acá tienen bastante yachay, no? Poqué acá se le vee con ayahuasca. Le veamos tomando. Pero a veces también sin ayahuasca le vemos. Aquí, por ejemplo, hay nuestros antepasados. Por esta razón, creemos que no hay meras coincidencias en la vida: si has pisado, alguien en cincuenta o veinte años, vendrá y caminará allí: si has pisado, tu generación volverá a esos lugares. Son cosas de energía que te conectan con la vida misma. Por esto te cuento la historia. No son cosas que suceden accidentalmente. Y es bueno saber que podemos cuidar y saber que venimos de allí. Nos sentimos muy orgullosos de esto*

³⁵⁷ Allo stesso modo possono comunicare con il puma, l'antenato Cipriano Chujandama.

ayawaska. Si considerino come esempio le parole di Javier³⁵⁸, *curandero* originario di Lima che fu allievo di Don Aquilino, a *Urkuruna*:

Un giorno ero qui nella visione [intende che stava partecipando a un rituale di *ayawaska*]. All'improvviso, al centro della capanna, si accende un fuoco: ho visto tre vecchi indigeni cantare. Arriva uno e inizia a icarare, al mio lato. Era Aquilino [Primero]! E ha cominciato a soffiarmi fumo di sigaro sulla testa. [...] In un'altra visione gli chiesi di insegnarmi a cantare. Allora lui mi rispose: "vuoi che ti insegni a *icarare*? Vattene, prima, e impara il *kichwa*!"³⁵⁹ (Javier, conversazione personale, 1/06/2018, originale in nota)

Per concludere, dunque, è bene domandarsi quale sia il ruolo delle piante medicinali all'interno di simili concezioni dell'ancestralità, della memoria e della conoscenza. Il rapporto attivo tra l'antenato e i discendenti (o quello tra il maestro e i discepoli) viene garantito attraverso una capacità di dissoluzione dei confini corporei di entrambe le parti, acquisita grazie a una costante incorporazione di forze esogene: quelle, appunto, delle piante medicinali. La continua attività di purga in vita genera, infatti, l'abilità di comunicare con mondi "altri" e di assumere nuove prospettive. Contemporaneamente, bere preparati di piante medicinali permette, di coltivare il proprio *yachay*. Tim Ingold afferma che all'interno di un modello relazionale la progettazione del futuro può anche essere considerata una rigenerazione del passato, in quanto «la crescita della conoscenza è, all'unisono, la produzione di memoria» (Ingold 2000:148). A ben vedere la conoscenza, di cui parla l'antropologo, potrebbe essere identificata con lo *yachay* dei nativi *kichwa*. E questa forza altro non sarebbe che la capacità intenzionale (accresciuta, curata e plasmata attraverso le piante medicinali) che continua a vivere nel territorio e come tale, rimane inalterata nel corso dei secoli.

Desidero chiudere queste pagine con le parole riferitemi da William, un caro amico e uno dei miei informatori più fidati. Credo che esse rappresentino un efficace riassunto di quanto descritto nei paragrafi precedenti. Attraverso questo discorso, infatti si può individuare chiaramente il profondo legame esistente tra la cosiddetta "*ancestry*", il

³⁵⁸ Nome di fantasia.

³⁵⁹ *Una vez estaba acá en la vision [...] Y de pronto en el centro de la maloka se prende así una fogata de lena y vienen tres indios viejos cantando. Y despues viene uno y me comienza a cantar un icaro a mi lado. Era Aquilino, pues! Y me comienza a soplar mapacho acá arriba en la cabeza. [...] Y en otras visiones le preguntaba que me enseñara a cantar [...]. Entonces el me contesta "quieres que te enseñe a icarar? Anda, antes, aprende kichwa!"*.

territorio, le piante medicinali, lo *yachay* e, cosa probabilmente più importante, il movimento:

Sono le persone che hanno preso le purghe e le piante che ritornano alla natura. Per esempio mio nonno [...] camminava molti chilometri con carichi pesanti sulle spalle. Prendeva purghe per avere più forza. [...] E mi diceva sempre: “Io se muoio, un giorno, ritorno alla natura. Posso andare al bosco. Perché? Perché io ho questo *yachay* della natura. Sempre vigilerò su di voi, come madre della natura [nel senso di anima, *mayriri*]”. [...]. Lui camminava ore e ore: quello che hai camminato tu non è niente! Lui camminava da Yurimaguas a Tarapoto [si tratta di 150 chilometri, circa] perché aveva le piante, la loro forza nel corpo [...]. Adesso si è convertito in un albero, probabilmente. Perché l’essere umano è vivo, come le piante. La pianta ha il potere e l’uomo acquisisce il potere con la pianta. Capisci? Il potere si restituisce con il potere.³⁶⁰ (William Guerra, 17/05/2019, originale in nota.)

4.5 Scrivere nel paesaggio, scrivere sulla carta

Lo spazio offerto, nel corso dei paragrafi precedenti, alla definizione di una modalità propriamente indigena di concepire la memoria ancestrale lascia aperte una serie di questioni intorno all’effettivo utilizzo, da parte di innumerevoli attori sociali nativi, delle forme e degli strumenti del ricordo tipici della cultura occidentale³⁶¹. Tra di essi emerge, senza ombra di dubbio, la scrittura.

Osservando che, nel contesto amazzonico, la cosiddetta *ancestralidad* possa essere definita come la generazione presente di relazioni sociali e mnemoniche (con gli antenati e con gli stessi oggetti del ricordo), è stato possibile approdare alla suggestiva analisi

³⁶⁰ *Son las personas que han tomado purgas y plantas, las que vuelven a la naturaleza. Por ejemplo, mi abuelo [...] caminó muchos kilómetros con cargas pesadas en su espalda. Tomaba purgas para obtener más fuerza. [...] Y él siempre me decía: "Si muero, un día, voy a volver a la naturaleza. Puedo ir al bosque. Por que? Porque tengo este yachay de la naturaleza. Yo siempre voy vigilándole a ustedes, como la madre de la naturaleza". [...]. Caminaba durante horas y horas: ¡lo que has caminado tú no es nada! Caminaba desde Yurimaguas a Tarapoto, porque tenía las plantas, su fuerza en el cuerpo [...]. Probablemente ahora se ha convertido en un árbol. Porque el ser humano está vivo, como las plantas. La planta tiene el poder y el hombre adquiere el poder con la planta. ¿Entiendes? El poder se devuelve con el poder.*

³⁶¹ È bene precisare che, in questa sede, non si vuole suggerire che esista una reale dicotomia indigeno/occidentale. Come si è cercato di sottolineare nel corso delle pagine precedenti, si è ben consapevoli delle compenetrazioni esistenti tra questo genere di modelli, nell’Amazzonia attuale. Piuttosto si è utilizzato questo termine operando una semplificazione che, seppure non risulti completamente rispondente alla realtà dei fatti, sembra essere funzionale al discorso.

dell'antropologo Fernando Santos-Granero. Egli, introducendo il concetto di «scrittura topografica» (Santos-Granero 2004: 189) ha provato a suggerire che il raggruppamento *yanasha*, così come altre popolazioni senza scrittura, costruisca e plasmi la propria storia in maniera performativa (Santos-Granero 2004: 205). In questo modo è emerso che, anche presso i *kichwa*, è la relazione presente tra l'essere umano e l'ambiente in cui agisce, a conferire significato alla pratica del ricordo. Al contrario di un sistema di immagazzinamento dei saperi, basato su documenti e su segni grafici, la tradizione orale sembra essere caratterizzata da una certa dose di «improvvisazione creativa» (Ingold 2000: 147), che garantisce la possibilità di reinterpretare attivamente le conoscenze tradizionali. Lungi dal tentare di riprodurre repliche precise delle prestazioni passate, il ricordo indigeno pare configurarsi piuttosto come la reinvenzione presente di una pratica ancestrale, di modo che non si possa individuare alcun tipo di opposizione tra la continuità e il cambiamento (Ingold 2000: 147). Si potrebbe rappresentare tale modalità mnemonica con una metafora già utilizzata dall'antropologo Martin Holbraad, all'interno di un articolo del 2014³⁶². Egli, per spiegare in che modo il rituale *Habu* (osservato da Roy Wagner presso i *dairibi* della Nuova Guinea) fosse in grado di trasformare la struttura stessa dell'universo nativo, provò a rappresentare la capacità creativa del suddetto rito con l'immagine dell'improvvisazione di un suonatore di jazz, che ricorre alla torsione di scala (il cosiddetto *bend*). Presso alcune popolazioni native, secondo Holbraad, è difficile individuare una vera e propria separazione tra le supposte convenzioni culturali (la parentela, i rituali, le distinzioni di genere) e i fenomeni naturali: essi, così come gli umani e i non-umani, appartengono al medesimo stato di cose. In questo modo l'uomo non viene percepito come un soggetto capace di controllare il mondo esterno (oggetto), sottomettendolo alle convenzioni collettive. Viene piuttosto considerato (insieme ai riti, alla magia, agli animali, alle piante e ai miti) come parte dello stesso tessuto di cui è composto l'universo³⁶³: attraverso le sue azioni e i suoi movimenti, pertanto, egli è in grado di partecipare al processo di trasformazione che caratterizza il mondo. Secondo Holbraad i *dairibi* studiati da Wagner, mettendo in scena il rituale *Habu*, in cui

³⁶² Holbraad è conosciuto al pubblico per aver proclamato per primo l'arrivo della cosiddetta “svolta ontologica”, quella che lui stesso, in un volume collettaneo del 2007 (Henare *et. al.* 2007), definì una “rivoluzione silenziosa”. Il testo a cui ci si riferisce è intitolato *Tres provocaciones ontologicas* ed è stato presentato alla conferenza inaugurale del corso in Antropologia Sociale (2014-2015) della UPV/HEU (Holbraad 2014).

³⁶³ Una definizione uomo-natura-società non dissimile, in effetti, dall'approccio ecologico di Tim Ingold.

personificano dei fantasmi, «non agiscono secondo una convenzione culturale, conforme a una sceneggiatura sostenuta da categorie indigene [tra le quali quella di “vivo”, “morto”, “umano” o “fantasma”]» (Holbraad 2014: 128). Al contrario, sovvertono queste distinzioni date per scontate e, attraverso una torsione della realtà, generano conseguenze inaspettate: per esempio «la possibilità che i fantasmi morti possano tornare in vita e interagire con gli umani [...]. Così come accade con il jazz, l'effetto dell'*Habu* consiste nella capacità degli individui di rendere imprevedibile ciò che è prevedibile» (Holbraad 2014: 128).

È precisamente in questo modo che può essere spiegata la capacità creativa della memoria *kichwa* che, pertanto, contempla anche un certo grado di “invenzione”. Nelle pagine precedenti è stato possibile osservare, per esempio, come la genealogia del *clan* Chujandama sia stata reinventata alla luce delle recenti conoscenze, sorte in ambito genetico. La nascita dell'*Ayanku*, il nuovo antenato mitico dai poteri soprannaturali, non può essere considerata come una semplice finzione, o una falsificazione della realtà. Si tratta (è stato sottolineato più volte) di un autentico processo generativo, attraverso il quale il reale «viene ad essere» (Ingold 2000: 79). Martin Holbraad la definirebbe una vera e propria «impresa ontologica» (Holbraad 2019), in cui l'improvvisazione creativa del racconto assume un ruolo fondamentale, e attraverso la quale la memoria ancestrale viene contemporaneamente trasmessa e riplasmata.

Di fronte a un simile sistema di comunicazione del passato, delle conoscenze e delle abilità, sembrerebbe lecito supporre che gli indigeni dell'Amazzonia non si interessino affatto ai processi di patrimonializzazione o di museificazione della cultura, caratterizzati (al contrario) da una certa rigidità e avversione al cambiamento. Come efficacemente sostenuto da Jean Pierre Chaumeil, in un articolo dedicato alle pratiche di immagazzinamento dei saperi nativi, se si dovesse individuare «uno spazio patrimoniale indigeno in Amazzonia, sarebbe [infatti] quello dell'alterità e della trasformazione, nozioni non così facili da tradurre e registrare in un inventario formale di beni culturali» (Chaumeil 2009: 71). Ciononostante, sono molti gli studiosi che, negli ultimi anni, hanno individuato una crescente attenzione, da parte delle popolazioni della selva, per

l'archiviazione dei saperi tradizionali e per l'immagazzinamento delle conoscenze native mediante la scrittura³⁶⁴.

Diversi mesi dopo il mio arrivo nel *Wayku* William Guerra, il presidente della federazione indigena FEPIKRESAM con il quale avevo intessuto un profondo rapporto di amicizia, mi fece una richiesta piuttosto inusuale. Mi disse di voler dialogare a lungo con me intorno ai valori e alle tradizioni "ancestrali" indigene, in modo tale che le potessi fissare, una volta per tutte, sul mio taccuino. A seguito dei nostri incontri avrei dovuto riordinare le mie note, scrivere in castigliano quanto mi aveva raccontato e renderglielo. A quel punto, leggendolo, avremmo potuto individuare i miei errori, correggerli e, infine, avremmo creato un archivio scritto di quanto conosciuto dal mio amico e a lui trasmesso dai suoi antenati. È chiaro che, a causa dell'attività che stavo svolgendo nel *Wayku*, questa proposta mi parve estremamente allettante così, la sera successiva, ci mettemmo immediatamente al lavoro.

Ci trovavamo all'inizio di settembre³⁶⁵ ed era appena terminata la festività di *Santa Rosa Raymi*, la più importante ricorrenza indigena *kichwa*³⁶⁶. William decise di spiegarmi, nei minimi particolari, i meccanismi di reciprocità sottesi a tale celebrazione. Prima di incominciare, però, si sentì in dovere di chiarire il motivo della sua inusuale richiesta. Così iniziò a raccontarmi un aneddoto.

Il giovane mi disse di essere sposato, ormai, da undici anni e, da allora, di aver provato a garantire una discendenza alla sua famiglia, purtroppo senza successo. La mancanza di un figlio viene considerata, presso i *kichwa*, una ragione sufficiente per sciogliere il matrimonio dopo appena tre anni. Tuttavia, per scongiurare questa eventualità, William e la moglie decisero di recarsi nel vicino centro di Tarapoto e di sottoporsi a un trattamento per la fecondazione assistita. Il ragazzo, infatti, è un professore bilingue e il suo stipendio (seppure limitato) gli permise di risparmiare, nel corso degli

³⁶⁴ In questa sede non è possibile elencare ogni caso etnografico descritto in letteratura. Per restituire un'idea sommaria della questione si rimanda pertanto ai seguenti testi: Jackson 1995; Chaumeil 2009; Landeo 2014; Badini 2014. Nelle prossime pagine verranno citati alcuni esempi amazzonici, in cui l'archiviazione dei saperi avviene tramite la scrittura.

³⁶⁵ Dell'anno 2018.

³⁶⁶ La festività dedicata alla patrona di Lima Santa Rosa rappresenta, per i nativi *kichwa* di San Martín, un'occasione per riunirsi nel *Wayku*. Come sottolineato nelle pagine precedenti, le Comunità Native della regione sono innumerevoli. Durante i festeggiamenti dedicati a Santa Rosa, tra il 22 e il 31 di agosto, quasi tutti i membri delle famiglie indigene accorrono a Lamas. Il *Wayku* viene infatti considerato il centro rituale *kichwa*. Per una più completa trattazione, si veda capitolo 5.

anni, undicimila soles³⁶⁷, cifra che spese interamente nella clinica della città amazzonica. Sfortunatamente nemmeno questi tentativi ebbero successo: «Sai cosa disse il dottore? “Non potrete mai avere figli”»³⁶⁸ (William, comunicazione personale, 5 settembre 2018, originale in nota).

Il giovane *kichwa*, prima di arrendersi, si ricordò dell'esistenza di alcune pratiche di cura tradizionali che, secondo quanto tramandato di generazione in generazione nella sua famiglia, garantirebbero la possibilità di trattare alcuni tipi di infertilità maschile e femminile. Così, i coniugi si rivolsero allo zio paterno di William, noto *curandero* della Comunità Nativa di *Chirikyaku*³⁶⁹. Egli offrì loro un preparato di piante medicinali. Avrebbero dovuto consumarlo quotidianamente, nel corso di un mese, sottoponendosi a severi tabù alimentari e sessuali. Inoltre, si sarebbero dovuti isolare dal resto della comunità per trenta giorni:

E da lì mi sono reso conto che l'unica opzione era che prendessimo una purga. Una purga con dieta. Piante medicinali, presi per un mese. Non mangiavamo dolce, non mangiavamo olio e mangiavamo solo *panku* [espressione *kichwa* per indicare, si ricorderà, il cibo senza sale]. [...] Abbiamo fatto la dieta per un mese: niente sesso, niente condimento...niente di niente. Non uscivamo: io [andavo] dal mio lavoro alla mia camera. [...] [Il preparato] era pura resina: hanno tagliato la pianta e [...] l'hanno mescolata con...non so con cosa l'avranno mescolata! Questa purga, quando io la prendevo, mi scaldava tutto il mio corpo. Non vomitavo, come normalmente si fa con queste purghe, perché il mio corpo è forte. Ma mia moglie sì ³⁷⁰ (William, comunicazione personale, 5 settembre 2018, originale in nota).

A un solo mese dal termine del lungo isolamento, i due ragazzi ricevettero la bella notizia: la moglie di William era finalmente incinta. A prescindere dall'effettivo

³⁶⁷ Equivalenti a poco meno di tremila euro.

³⁶⁸ «*Justo yo me sometí a la ciencia médica: buscamos hacer la inseminación por dos oportunidades. Yo gasté mucho dinero, pero el útero de mi esposa no recibía. Y sabes que dijo el doctor? “No vas a tener nunca hijos”. Y peor ella se desesperaba*».

³⁶⁹ Un *curandero* è un individuo che, nella selva, ha una certa dimestichezza con le piante medicinali. Non corrisponde con lo sciamano il quale, oltre ad avere questo tipo di conoscenze, viene considerato in grado di interagire con gli spiriti delle piante, della selva e degli antenati. Per una completa trattazione si veda capitolo 4.

³⁷⁰ *Y de ahí me doy cuenta que la única opción que tenía es que los dos tomemos purga. Purga con dieta. Plantas medicinales tomé durante un mes, pero no comía dulce, no comía aceite y sólo comía panku. Durante un mes: yo era mas gordo. Dietamos un mes, nada sexo, nada condimento...nada, nada. No salíamos: yo de mi trabajo a mi cuarto, de mi trabajo a mi cuarto. Era pura resina: solamente la planta le han cortado [...] lo han mezclado con...no se con que le habran mezclado! [...] Esa purga, cuando yo tomaba, me hacía todo mi cuerpo caliente! Yo no he botado, como se hace normalmente con estas purgas, porque mi cuerpo es fuerte. Pero mi mujer si.*

funzionamento della cura proposta dallo zio paterno del *leader* locale, ciò che mi colpì di tale episodio fu il significato che William sembrava attribuirgli. Raccontandomi la vicenda in quel preciso contesto, egli intendeva chiarire il suo sincero interesse nei confronti della pratica della scrittura, un'operazione che il giovane mi vedeva compiere quotidianamente. Vivevo infatti a casa di sua madre e al termine di ogni giornata, prima di coricarmi, ero solita trascrivere quanto accaduto o sbobinare le interviste ottenute dagli informatori. Di fronte a questo mio comportamento, al presidente di FEPIKRESAM parve naturale chiedermi supporto, per appropriarsi di uno strumento (quello della scrittura, appunto) poco utilizzato dalla tradizione indigena locale, ma recentemente rivalutato a causa della diffusione delle scuole bilingui nelle Comunità Native.

Perché la scienza medica è tanto potente che io, [pur] essendo indigeno, [ho pensato di] fare caso a questa, e non ai saperi ancestrali? Perché la medicina, Laurita, è scritta! Le nostre tradizioni non sono scritte da nessuna parte. Per questo ti dico che noi indigeni abbiamo una memoria orale: non ci piace scrivere. Al contrario, voi scrivete abbastanza. [...] Per me, questo che ti ho raccontato, è stato un grande insegnamento. Adesso ho per raccomandare a qualcuno. So tante cose sulla mia cultura. Voglio che le scriviamo, per questo ti ho raccontato la storia³⁷¹ (William, comunicazione personale, 5 settembre 2018, originale in nota).

Nell'introduzione a una serie di saggi, dedicati alle conseguenze della globalizzazione nell'Amazzonia indigena, l'antropologo Fernando Santos-Granero individua uno dei più evidenti difetti delle etnografie dedicate alla selva sudamericana: la tendenza a ignorare o, addirittura, celare volontariamente l'influsso della contemporaneità sulle popolazioni originarie. «Dei cinquantatré grandi studi etnografici sui popoli indigeni amazzonici che ho nella mia biblioteca» scrive l'autore «solo sette affrontano i processi di cambiamento sociale come tema centrale di discussione» (Santos-Granero 1996: 8). Gran parte degli scritti dedicati alle popolazioni della selva, al contrario, considererebbe la trasformazione come un elemento da confinare «in qualche capitolo iniziale» (Santos-Granero 1996: 8), quasi rappresentasse una sorta di intralcio

³⁷¹ *Porque la ciencia médica es tan poderosa? Que yo, siendo indígena, hacer caso a esto, no a los saberes ancestrales, no? Porqué la medicina, Laurita, está escrita. Por eso te topo el tema que los pueblos indígenas muchos tenemos memoria oral, no nos gusta escribir. En cambio ustedes escriben bastante. [...] Para mi, lo que te conté, fue una gran enseñanza. Ahora tengo para recomendar a alguien. Sé tantas cosas de mi cultura. Quiero que las escribamos. Por eso te conté esa historia.*

narrativo. Ciò, secondo alcuni studiosi contemporanei, potrebbe dipendere dalle limitazioni del genere monografico il quale tenderebbe, in molte occasioni, alla reificazione o all'essenzializzazione delle comunità locali (Chaumeil 2008). Lo stesso Santos-Granero confessa che perfino al suo lavoro monografico può essere attribuita questa debolezza. Tuttavia, come testimoniato nel corso delle pagine precedenti, il contatto con la contemporaneità e con l'alterità (sia essa rappresentata dagli organi delle Nazioni Unite, dagli avvocati, dai funzionari delle ONG, dagli antropologi o dai genetisti) ha influenzato e continua a influenzare, in maniera profonda, l'autorappresentazione indigena³⁷². Anche la recente riscoperta di tutto ciò che è "autenticamente amazzonico" e, quindi, delle cosiddette "conoscenze ancestrali" dipende, in larga misura, da questo genere di dinamiche, all'interno delle quali l'incontro con la pratica della scrittura riveste un ruolo centrale.

È molto conosciuto, per esempio, il saggio dell'antropologo Jean-Pierre Chaumeil che, ripercorrendo la storia dei suoi incontri con i nativi *yagua* del Perù, riporta i meccanismi di appropriazione, da parte della popolazione indigena, di alcune sue pubblicazioni accademiche. Tra di esse, la sua tesi di dottorato, utilizzata dagli sciamani locali come vero e proprio oggetto curativo:

Sapevo che molti dirigenti *yagua* avevano utilizzato il mio libro *Historia y migraciones yagua* (1981) per giustificare [...] le loro rivendicazioni territoriali di fronte al *Ministerio de Agricultura* [...]. Sapevo anche che i professori, *yagua* e *mestizos*, usavano *Nihamwo* (1987) [...] nei programmi scolastici dispensati nelle comunità *yagua*. Ma la mia sorpresa fu ancora più grande quando mi resi conto che alcuni sciamani avevano incorporato, nei loro rituali terapeutici, niente meno che la mia tesi di dottorato [...], utilizzandola come incanto applicato direttamente sul corpo del malato. La spiegazione che proponevano del fatto era che il libro in questione riunisse, in forma condensata, le poderose parole sciamaniche; ovvero, esso formava un concentrato di parole (mute ma efficaci) per mezzo della scrittura e del formato del libro (Chaumeil 2008).

Ancor più famosa è l'opera dello sciamano *yanomami* Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert 2018), che decise di consegnare le sue parole all'antropologo Bruce Albert,

³⁷² Secondo Santos-Granero le popolazioni indigene avrebbero attraversato, nel corso dei secoli, tre diverse grandi ondate di cambiamento. La globalizzazione rappresenterebbe, quindi, soltanto l'ultima fase. Il primo grande incontro con l'alterità avvenne, infatti, a seguito della colonizzazione e il secondo nell'epoca post coloniale, a partire dalla diffusione del capitalismo e dalla industria estrattivista del caucciù.

affinché venissero «disegnate sulle pelli di carta» (Kopenawa e Albert 2018: 55) e dessero vita a un testo auto-etnografico (Kopenawa e Albert 2018: 11) costruito nella duplice forma dell'oralità e della scrittura. Nelle pagine di quest'opera grandiosa il *leader* indigeno *yanomami* riflette sull'enorme potere della scrittura, unico strumento capace di rendere credibili le parole degli abitanti della foresta di fronte al pubblico occidentale: «affinché i Bianchi possano comprenderle, occorre che siano disegnate come le loro, poiché, se così non accade, il loro pensiero resta vuoto. Se queste parole venissero solo dalla nostra bocca, essi non le capirebbero e le dimenticherebbero subito» (Kopenawa e Albert 2018: 55).

Avvicinandosi al contesto etnografico e linguistico qui analizzato, sembra interessante citare un tentativo assai più modesto, ma altrettanto importante: la collezione di racconti orali pubblicata da Gérard Taylor (1996). Questi ultimi vennero raccolti dall'autore durante i suoi innumerevoli soggiorni a Chachapoyas (Dipartimento di *Amázonas*) e vennero trascritti con la partecipazione attiva dei suoi informatori. Il testo è presentato nella versione castigliana e in lingua nativa (*quechua chachapoyano*)³⁷³. Questo compendio risulta curioso poiché mette in luce come, di fronte al progressivo sfaldamento della memoria orale, la popolazione locale risponda con lo sforzo di stabilire un registro scritto dei racconti tradizionali (Taylor 1996: 20)³⁷⁴.

Non diversamente accade presso il raggruppamento *kichwa* che, negli ultimi decenni, ha potuto contare sull'appoggio di ONG, linguisti e antropologi stranieri per la raccolta dei “saperi ancestrali” e delle conoscenze indigene intorno alla storia locale e alla lingua nativa. Sono già stati citati, a riguardo, i lavori del *leader* indigeno Segundo Felipe Cachique Amasifuén (2007; 2019) o il testo, dedicato al riscatto della memoria storica collettiva, che la federazione *kichwa* FEKIHD³⁷⁵ ha redatto con il supporto di *Urku, estudios amazónicos* (Vecco 2013). Anche l'Organizzazione Non Governativa *Waman Wasi*³⁷⁶, da questo punto di vista, ricopre un ruolo fondamentale. Ha infatti pubblicato diversi volumi, in cui compaiono lunghe interviste e testimonianze concernenti le pratiche

³⁷³ Il *quechua chachapoyano*, idioma appartenente al medesimo ramo linguistico del *kichwa* di San Martín: *quechua*, ramo IIB.

³⁷⁴ Per quanto concerne il rapporto tra oralità, scrittura e autopercezione indigena nell'Amazzonia peruviana risulta importante segnalare una raccolta di saggi, pubblicata recentemente da Franco Angeli, a cura di Riccardo Badini (2014), prodotto del progetto di ricerca “Amazzonia: ‘miti’ occidentali e pensiero indigeno contemporaneo” dell'Università degli Studi di Cagliari.

³⁷⁵ *Federación Kichwa Huallaga Dorado*

³⁷⁶ Con sede nel barrio *Ubos* della città di Lamas.

di pesca, caccia, agricoltura e *curanderismo* tradizionali (Waman Wasi 2006; 2017; Rengifo 2009; 2015; Panduro e Rengifo 2001; Rengifo e Tapullima 2013)³⁷⁷.

Con la proliferazione di associazioni ed enti che (di fronte ai supposti pericoli della globalizzazione) intendono valorizzare le competenze indigene attraverso il recupero del patrimonio (materiale e immateriale) locale, alcuni esponenti delle popolazioni autoctone iniziano a sviluppare interesse nei confronti dell'archiviazione della propria lingua e cultura d'origine. In effetti, anche nelle parole del mio informatore emerge tutto il peso dell'incontro con la contemporaneità e, di fronte a essa, una genuina preoccupazione nei confronti di un sistema orale di trasmissione delle conoscenze indigene, che non sembra più in grado di competere con i nuovi mezzi di informazione.

Forse, visto che abbiamo un televisore e stiamo vedendo [l'importanza delle nuove conoscenze] nei libri, ci dimentichiamo delle nostre tradizioni. Però poi ci accorgiamo che questo è male. Io non so perché la nostra cultura è così. Non so perché è orale però...però per questo noi non plasmiamo cose come questa [indica il dizionario *kichwa-castellano*, edito da Felipe Cachique]. Felipe, che riposi in pace, invece sì: come indigeno ha scritto un dizionario. Però, forse, sai chi aiutò Felipe? [...] Un *gringo*, che scrive. Come te³⁷⁸ (William, comunicazione personale, 5 settembre 2018, originale in nota).

Come si intuisce attraverso queste parole, e come testimoniato dai racconti di Chaumeil e Kopenawa sopra citati, tra i più importanti vettori di riflessione e trasformazione dell'autorappresentazione nativa affiora il contatto con gli studiosi stranieri. Nel corso dei capitoli precedenti si è cercato di mostrare come alcune conoscenze allogene vengano impiegate dalle federazioni indigene (attraverso il supporto delle ONG che operano sul territorio) per dare spazio alle rivendicazioni politiche e

³⁷⁷ Nel 2016, inoltre, un giovane *kichwa* della Comunità Nativa di *Yurilamas* ha pubblicato, con il supporto di un professore nativo e di un'antropologa straniera, una raccolta di racconti tradizionali in lingua *kichwa* (Sangama Sangama 2014).

³⁷⁸ «*De repente, cómo tenemos televisión y estamos viendo en los libros...nos olvidamos de nuestras tradiciones. Pero luego nos damos cuenta que está mal. No sé porque nuestra cultura es así, no se porque es oral. Pero...pero por eso no plasmamos como esto. Felipe sí, que en paz descansa, como indígena ha hecho este diccionario. O, de repente, sabes quien asesoró a Felipe? [...] Un gringo, que escribe. Cómo tu.*» La nonna paterna di William, per esempio, era curandera e partera. Come tale conosceva diversi preparati capaci di risolvere problemi di infertilità, di evitare gravidanze indesiderate e, secondo quanto raccontato dai membri della sua famiglia, di allontanare corteggiatori sgraditi. Nonostante figli e nipoti fossero testimoni delle sue grandi abilità dimostrate nell'arte del *vegetalismo*, nessuno di loro (tranne lo zio di Chirikyaku) decise di apprendere le suddette tecniche di cura. Per questo motivo William non voleva che i giovani del Wayku commettessero il suo stesso errore e che incominciassero a valorizzare le conoscenze ancestrali.

identitarie dei nativi di San Martín. Allo stesso modo, è stato possibile osservare come l'incontro con il linguaggio giuridico, veicolato dalle organizzazioni internazionali, abbia radicalmente influito sulla definizione dei raggruppamenti *kichwa* che, soltanto in anni recenti, si sentono a proprio agio identificandosi nella categoria di "indigeno"³⁷⁹. In quest'ultimo capitolo, infine, è stato possibile osservare come l'incontro con le indagini promosse da genetisti, linguisti e antropologi, abbia potuto influire perfino sulla rappresentazione della storia genealogico-familiare di un clan nativo.

Come si potrà osservare nel corso delle prossime pagine, tuttavia, il contatto con l'alterità straniera e *mestiza* non genera sempre reazioni positive tra gli indigeni amazzonici che, nonostante questo, continuano a mettere in atto, con i *gringos*, una certa filosofia della relazione e dell'alleanza (Chaumeil 2008; Viveiros de Castro 2013). Alla luce di quanto appena affermato, risulterà interessante volgere l'attenzione su un atteggiamento, tipico di diverse popolazioni della selva e osservato da molti antropologi. Si tratta dell'estrema duplicità e ambiguità con cui lo straniero, e con lui i suoi strumenti e le sue conoscenze, viene percepito e accolto dalle popolazioni native.

Per farlo sarà necessario compiere di nuovo una breve escursione nel mondo subacqueo *kichwa* e addentrarsi nei miti amazzonici per osservare come, di frequente, la figura dell'uomo bianco venga assimilata agli esseri non-umani che (come sottolineato nei paragrafi precedenti) si trovano in competizione con gli indigeni della selva. Allo stesso tempo tuttavia, esaminando i comportamenti effettivi di innumerevoli *leader* locali, si potrà notare come questa rivalità si risolva (nella maggior parte dei casi) con un tentativo, messo in pratica dai nativi, di generare vantaggiose reti di alleanza con l'alterità bianca e *mestiza*.

4.6 Mangiare i nativi. Il *gringo* come nemico.

Nel corso del presente capitolo, incontrando la famiglia Chujandama, è stato possibile osservare come il mondo sommerso dei corsi d'acqua amazzonici sia estremamente ricco e articolato. Sotto la superficie del fiume *Huallaga*, per esempio,

³⁷⁹ Nel corso del capitolo 3, si è dato ampio spazio al tema, sottolineando come la difficoltà di auto-identificarsi nella categoria di "indigeno", per i *kichwa* di San Martín, sia sorta a partire dal rapporto discriminatorio intrattenuto con i *mestizos*. Ciò, si ricorderà, ha generato una serie di problemi anche per quanto concerne il processo di *titulación de tierras*. Cfr. Capitolo 3.

secondo il *clan* di Urkuruna vivono innumerevoli esseri dotati di intenzionalità, che interagiscono con gli umani. Si tratta degli *yakuruna*, delle *yakuwarmi*, dei delfini rosa (*Inia geoffrensis*), di quelli grigi (*Sotalia fluviatilis*) e delle sirene.

Dentro l'acqua c'è una città degli *yakuruna*, niente di più. E le persone che vivono nell'acqua, come delfini, sirene, *yakuruna* e *yakuwarmi* non sono come una persona normale: sono già come un mezzo *supay* [demone, spirito]. E lì vivono gli umani che sono stati sottratti da questi luoghi: sarebbe a dire che [tra] gli esseri naturali che viviamo sulla terra, alcuni di noi sono stati rapiti per vendetta [dagli abitanti del fiume]. Così [queste entità] hanno formato le loro città sotto l'acqua. Alcuni dicono che non esistono queste cose ma noi, che prendiamo le piante, ci avviciniamo a questi esseri [...]. Sono intelligenti: pensano come uno, parlano come uno, bevono come uno [intende che si comportano proprio come gli umani]. Guarda i delfini: sono intelligenti. Quando i miei antenati lasciarono andare il giovane *yakuruna*, loro fecero una festa. Noi sappiamo queste cose e che nessuno ci inganni, dicendo che non esistono. Ci sono persone che viviamo qui sulla terra, altri che vivono sotto l'acqua, altri che vivono ancora più a fondo nell'acqua. Questo mi raccontava mio padre³⁸⁰. (Aquilino Chujandama, 15/09/2018, originale in nota).

Tali rappresentazioni non sono esclusive del raggruppamento *kichwa*. Al contrario vengono condivise da innumerevoli popoli amazzonici, molti dei quali ritengono che la vita sulla terra rappresenti soltanto il “secondo piano” di un cosmo costruito su tre livelli³⁸¹. Appare interessante osservare come molte popolazioni attribuiscono caratteristiche fisiche e comportamentali simili a questi esseri dell'acqua, rappresentati

³⁸⁰ *Dentro del agua hay una ciudad de yakuruna, nada más. Y las personas que viven en el agua, como bufeos, sirenas, yakuruna y yakuwarmi, no son como una persona normal: ya son como un supay. Y allí viven las personas que se le han llevado de estos lugares: es decir, los seres naturales que vivimos en la tierra, algunos de nosotros han sido robado por venganza y han formado sus ciudades bajo el agua. Algunos dicen que estas cosas no existen, pero nosotros que tomamos las plantas tenemos acercamiento a estos seres [...]. Son inteligentes: piensan como uno, hablan como uno, beben como uno. Mira a los bufeos: son inteligentes. Cuando mis antepasados soltaron al joven yakuruna, los delfines hicieron una fiesta. Nosotros sabemos estas cosas y que nadie no nos engañe, diciendo que no existen. Hay personas que viven aquí en la tierra, otras que viven bajo del agua, otras que viven aún más al fondo en el agua. Esto me contaba mi padre.*

³⁸¹ Il primo sarebbe quello del mondo subacqueo, il secondo (dove abitano gli umani) sarebbe rappresentato dalla vita sulla terra e, per concludere, il terzo, sarebbe costituito dal cielo Dialogando con i miei informatori non ho mai potuto accedere a questa triplice divisione: nelle rappresentazioni *kichwa*, con cui sono entrata in contatto, il mondo celeste sembra essere completamente assente. Tuttavia, all'interno di una pubblicazione prodotta dall'ONG Waman Wasi emerge la testimonianza di un nativo di nome Leonardo Ishuiza Sangama, della Comunità di Nuevo Lamas de Shapaja, che riferisce con chiarezza quanto segue: «Noi siamo al secondo piano del mondo, il primo piano è l'acqua e il terzo è il cielo» (Rengifo and Tapullima 2013:8).

solitamente come individui scivolosi, ricoperti di alghe e muco (*flema*), furbi e competitivi.

Esistono, tuttavia, piccole differenze. Tra i *kukama* del Perù, per esempio, lo *yakuruna* non viene descritto come un essere senza ano e genitali come invece accade, si ricorderà, presso la famiglia Chujandama. Al contrario, si tratta di un individuo con un aspetto rassicurante e ben vestito, «con cappello, orologio e scarpe...alla maniera dei padroni» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014: 9). L'essere non-umano che Aquilino e i suoi figli chiamano *manaocoteyuk* corrisponde invece, presso i *kukama*, a un individuo che vive al di sotto del livello subacqueo, nelle estreme profondità degli abissi. I nativi di quelle zone lo definiscono curiosamente “indigeno degli *yakuruna*” (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014). Questa particolare denominazione, così come il vestiario indossato dallo “*yakuruna* non indigeno”, lascia presagire che quest'ultimo si auto identifichi, in contrapposizione con il primo, come individuo “civilizzato”. Non è un caso pertanto che, al di sotto della superficie dei fiumi, i *kukama* intravedano elementi che ricordano loro la dominazione spagnola: «dentro l'acqua si ascoltano campane (epoca delle riduzioni gesuite), [si scorgono] barche fantasma che appaiono lontane [...] (epoca del caucciù), [si sentono] galli, mucche, cavalli ([che ricordano] le *haciendas*)» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014: 8).

Leggendo tali racconti sembra di poter concludere che la popolazione *kukama* tenda a relegare i traumatici eventi, connessi con storia della colonizzazione, negli abissi dei turbolenti fiumi amazzonici³⁸². Tali avvenimenti, tuttavia, non costituiscono un mondo inaccessibile e appartato. Gli esseri dell'acqua, come più volte sottolineato, possono essere visitati e, a loro volta, tendono a irrompere nella vita umana. Si considerino, per esempio, i lussuosi *bufeos colorados* (i delfini rosa). Essi vengono definiti da diversi raggruppamenti amazzonici (tra cui gli stessi *kukama*) come «ambigui seduttori» (Galli 2014: 25) che, approfittando dell'assenza degli uomini (impegnati in battute di caccia o

³⁸² Nel mondo subacqueo non ci sono soltanto le città degli *yakuruna*, secondo i *kukama* e gli altri popoli della Bassa Amazzonia peruviana. Lì vivono anche sirene, anaconde, delfini, *purahua* (lungi serpenti acquatico) e il temibile *yanapuma*. Quest'ultimo è un puma diabolico di colore nero (*yana*) che abita nei fiumi e che, di tanto in tanto, si dirige in superficie per cibarsi di esseri umani. Ha anche una funzione protettiva: si prende cura della foresta e, ogni volta che un visitatore si addentra in zone inaccessibili e immacolate della selva, provoca tuoni e una pioggia torrenziale. In questo modo, gli intrusi si spaventano e scappano. Tale compito, presso i *kichwa*, viene assolto dalla cosiddetta *madre* del monte. Esistono innumerevoli racconti di individui che, recandosi presso le cave di sale, non portarono il dovuto rispetto alla *madre* della foresta e vennero quindi spaventati da tuoni, fulmini e da forti piogge che li costrinsero a lasciare il sentiero.

nella pesca notturna), escono dall'acqua e si trasformano in umani belli, alti e *gringos*³⁸³. Si impegnano, così, ad affascinare le ingenuie donne indigene e, talvolta, riescono perfino a ingravidarle.

Presso i raggruppamenti nativi e *mestizos* della riserva *Pacaya-Samiria* si narra, per esempio, che una giovane donna, sposata con un abile pescatore, si sia innamorata di un uomo bianco particolarmente avvenente che la corteggiò per diverse notti, mentre suo marito si trovava impegnato in una lontana Comunità. Giunto a casa, e osservato lo strano comportamento di sua moglie, lo sposo decise di interrogarla. Messa alle strette, la donna confessò i suoi incontri notturni con il *gringo* «che si vestiva elegante, con i pantaloni bianchi»³⁸⁴ (Javier, 12/08/2018, originale in nota). Così, una sera il marito finse di dover partire per una battuta di pesca notturna. Raccolse il suo fucile e i suoi proiettili e, invece di allontanarsi dal villaggio, si appostò nei pressi della propria abitazione e si nascose nella *chakra* di famiglia. Scorgendo una figura maschile avvicinarsi alla porta d'ingresso di casa sua, sparò una serie di colpi. Quando udì un grido e un tonfo sordo, seppe di aver colpito il seduttore e decise di fuggire lontano. Il giorno seguente, come se niente fosse, tornò dalla moglie. Volle però cercare, nei campi adiacenti, il corpo senza vita dell'adescatore per rimuoverlo e gettarlo nel fiume. Con sua grande sorpresa al posto delle esequie di un essere umano scorse, sulla spiaggia vicina, quelle di un delfino rosa. L'uomo capì che si trattava del *gringo* a cui aveva sparato: sulla schiena dell'animale era ben visibile il foro lasciato da un proiettile. Qualche mese più tardi sua moglie concepì un figlio morto dalla pelle molto chiara e con le sembianze di un pesce mostruoso³⁸⁵.

Questa curiosa vicenda mi venne raccontata nel mese di agosto 2018, durante una visita alla Riserva *Pacaya-Samiria*. La gente del paesino di Lagunas (dipartimento di Loreto), situato a ridosso della Riserva, racconta inoltre che sul periodico locale, qualche anno fa, comparve la notizia di un delfino rosa ritrovato ubriaco in un bar del quartiere. La notte precedente un uomo bianco bevve fino allo sfinimento nel medesimo locale. Si sospetta, quindi, che non si trattasse di un umano, ma di un *bufeo colorado* che, dopo

³⁸³ Con il termine *gringos* si indicano, solitamente tutti gli stranieri o i *mestizos* dalla pelle chiara.

³⁸⁴ *Que se vestía elegante, con pantalón blanco.*

³⁸⁵ Capita spesso che, nei racconti nativi, a seguito della fecondazione di una donna da parte di un essere dell'acqua, quest'ultima concepisca un bambino morto o abortisca nei primi mesi di gravidanza. Se gli esseri dell'acqua possono ingravidare una donna umana, non accade mai il contrario. Uno sciamano, al contrario, potrà avere figli con le sirene o con le *yakuwarmi*. In questo caso la gravidanza potrà essere portata a termine (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014).

essersi ubriacato, non riuscì a ritrovare la strada per tornare al fiume. Come sottolineato dall'antropologa Luisa Elvira Belaunde (Belaunde 2008), il mondo subacqueo viene descritto, da innumerevoli nativi, come moderno, lussuoso e pieno di *confort*, ma anche come un universo abitato da individui viziosi, nel quale rimangono intrappolati tutti coloro che (sedotti dalla ricchezza e dal potere dei bianchi) si lasciano coinvolgere, perdendosi per sempre negli abissi. La giovane donna sedotta dal *bufeo colorado*, dopo gli incontri notturni iniziò ad ammalarsi: «diventava sempre più pallida, era triste e non serviva più suo marito come un tempo»³⁸⁶ (Javier, 12/08/2018, originale in nota). Allo stesso modo i *kichwa* raccontano che gli individui che, pur non possedendo abilità sciamaniche, provano a solcare le profondità del fiume *Huallaga* non possono più tornare indietro: «se io avessi contatto con gli *yakuruna*, entrerei nell'acqua. Però poi non potrei più tornare da mia moglie: il mio corpo non sarebbe più normale, ormai»³⁸⁷ (F.S. 15/04/2019, originale in nota).

Non è soltanto l'universo mitico fluviale a ospitare entità con caratteristiche che ricordano l'uomo occidentale. Sempre più spesso, infatti, si registrano casi di popolazioni native amazzoniche che vengono attaccate da esseri soprannaturali provenienti dalla selva. Questi ultimi sono denominati *pishtaku* e vengono associati, dai nativi *kichwa*, al visitatore straniero. Mentre mi trovavo nel *Wayku*, si diffuse la voce che alcuni abitanti della Comunità Nativa di *Nuevo Lamas de Shapaja*³⁸⁸, camminando sui sentieri dei territori appartenenti all'Area di Conservazione Regionale della *Cordillera Escalera*, si imbatterono in un piccolo *tambo*³⁸⁹ nascosto tra le fronde degli alberi. Incuriositi dalla struttura decisero di entrarvi e, al suo interno, scorsero uno strano macchinario costruito con legno e ferraglia. I miei informatori (che attribuivano tale fabbricazione agli stranieri bianchi) sostenevano, con una certa preoccupazione, che il marchingegno servisse per uccidere i nativi e, conseguentemente, estrarre il loro grasso corporeo. Questo bizzarro racconto può essere ricondotto, appunto, alla figura mitica del *pishtaku*. Si tratta di uno

³⁸⁶ «*Se puso cada vez más pálida, estaba triste y ya no atendía a su esposo como hacía antes*» Javier è una giovane guida della riserva Pacaya Samiria che mi ha accompagnata, per una settimana, all'interno del parco.

³⁸⁷ «*Si yo tuviera contacto con los yakuruna entraría al agua. Pero ya no podría regresar donde mi mujer: mi cuerpo ya no sería normal ya.*» Sembra degno di nota il riferimento del mio informatore al cambiamento di stato che interessa principalmente l'ambito della corporeità. Esso appare, infatti, in linea con le riflessioni di Eduardo Viveiros de Castro e di Descola, intorno al ruolo del corpo nella costruzione (e nella decostruzione) dell'umanità.

³⁸⁸ Comunità Nativa impegnata nel Conflitto Territoriale con l'ACR-CE. Cfr. cap. 3.

³⁸⁹ Capanna in legno o bamboo, con tetto in paglia, tendenzialmente utilizzata per le cerimonie sciamaniche.

spirito maligno, caratterizzato dalla pelle bianca, dagli occhi chiari, e dalla sua abitudine a portare la barba³⁹⁰. Si aggira silenzioso nella selva per raggiungere le Comunità Native, con il solo intento di uccidere gli infanti per impossessarsi del loro cuoricino. Rapisce anche gli adulti ed estrae, dal loro corpo esanime, grandi quantità di sostanze adipose per nutrirsi o, più frequentemente, per «fabbricare la benzina degli aerei» (Manuél Guerra, comunicazione personale, 15/04/2019). Questa figura, lungi dall'essere tipicamente amazzonica, rappresenta un elemento del folklore andino. Il *pishtaco* (noto anche con il nome *nakaq*) venne infatti menzionato, per la prima volta, nel 1570 dal cronista Cristobál de Molina (Santos-Granero 2004: 200). Egli, dialogando con alcuni nativi delle Ande peruviane, si imbatté nella descrizione di queste terribili entità, rappresentate come *cortacuellos* (tagliatori di teste). Con il tempo tali figure vennero assimilate anche da alcune popolazioni amazzoniche (tra cui gli stessi *kichwa* e gli *yanasha*³⁹¹) e si trasformarono, assumendo nuove e inquietanti caratteristiche. Creature simili sono state avvistate tra i vicini *awajun*, *wampis* e *ashaninka*: i *pelacara* (Galli 2014), i *bultos*³⁹², i “timbratori”³⁹³ e i “*gringos* alati” «minacciano [costantemente] la sicurezza delle Comunità Native, infiltrandosi attraverso le agenzie e i programmi governativi e uccidendo i loro popolatori» (Barclay e Santos-Granero 2010: 24).

Nell'anno 2005 presso alcuni raggruppamenti *kukama* del Basso Marañon, incominciò a diffondersi la notizia di pericolosi attacchi notturni, portati a termine dai cosiddetti *pelacara*³⁹⁴. Secondo i racconti nativi, tali personaggi si aggiravano nella selva muniti di armi, GPS, «giubbotti antiproiettile, paracadute, torce con luci verdi, rosse o azzurre e raggi infrarossi [...]. Utilizzavano [inoltre] rapidi *deslizadores*³⁹⁵ [...] e [si servivano spesso di] aerei o palloni areostatici» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2009:426) Tali creature, secondo innumerevoli testimonianze, possedevano la facoltà di

³⁹⁰ La barba, secondo i nativi *kichwa*, è una caratteristica distintiva dell'uomo bianco. Egli è spesso descritto come “*bien barbón*”, poco pulito e con i capelli lunghi.

³⁹¹ Come testimoniato dalle etnografie di Fernando-Santos Granero.

³⁹² I *bultos* sono creature avvistate tra gli *awajun* e *wampis*. Questi esseri dalle sembianze umane si muovono grazie all'aiuto di sfere di cristallo, nelle quali si trovano avvolti. Queste ultime permettono loro di elevarsi dal suolo e posseggono un motore che viene acceso pigiando un bottone laterale.

³⁹³ *Selladores*. Prendono il loro bizzarro nome dal comportamento che sembrano mettere in atto con i nativi: una volta avvicinati timbrano loro il braccio, con un disegno che ricorda quello del codice a barre. Tendenzialmente, tra i numeri del codice, compare anche la cifra diabolica 666 (Santos-Granero e Barclay 2010).

³⁹⁴ Anche in una recente pubblicazione italiana emerge come, nei pressi del porto di Nauta, gli stranieri vengano identificati con i *pelacara* (Galli 2014: 34). Queste terribili creature sono descritte come maligne, alte e robuste, con una pelle molto chiara.

³⁹⁵ Veloci barche a motore.

trasformarsi in pericolosi animali predatori (per esempio alligatori e pantere) e, con queste sembianze, si avvicinavano indisturbati ai villaggi nativi rapendo bambini o uccidendoli per estrarre loro gli organi. Secondo i *kukama*, quando un adulto ritrovava il corpo senza vita di un minore, molto spesso scopriva, accanto ad esso, ingenti somme denaro. Sovente si trattava di dollari americani, tuttavia si è registrato che «in un caso [i *pelacara*] lasciarono quattrocento *nuevos soles*³⁹⁶» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2009: 427).

I riferimenti al vestiario occidentale, alla tecnologia avanzata e al possesso di denaro contante, sono estremamente diffusi nella selva sudamericana. I “*gringos alati*” temuti dagli *ashaninka*, per esempio, sono in grado di spiccare il volo grazie all’aiuto di ali d’acciaio e non possono essere uccisi con i fucili, poiché sono dotati di giubbotti antiproiettile. Il “timbratore”, descritto dalle popolazioni *awajun* e *wampis*, si traveste sempre da funzionario statale, o da promotore di campagne a favore dei vaccini. Una giovane e avvenente donna lo accompagna e si presenta come la sua segretaria. In questo modo, avvicinandosi ai bambini delle Comunità fa amicizia con loro e li irretisce, per rendere più agevole il rapimento (Barclay e Santos-Granero 2010: 33). Allo stesso modo il *pishtaku* si aggira, nei raggruppamenti *kichwa*, indossando equipaggiamento da escursionista e, presso gli *yanesha*, si serve di automobili o altri mezzi di trasporto per raggiungere più in fretta le proprie vittime (Santos-Granero 2014: 200)³⁹⁷.

Secondo alcuni studiosi, tali incontri soprannaturali, pur essendo stati registrati in passato, si sarebbero intensificati a partire dagli ultimi decenni del Ventunesimo secolo (Barclay e Santos-Granero 2010; Tello Imaina 2014; Galli 2014). Ciò sarebbe accaduto, in particolar modo, a seguito dell’inasprimento dei lavori condotti dalle imprese estrattive nei territori indigeni. Le incursioni di “*gringos alati*” e di “timbratori”, per esempio, aumentarono esponenzialmente nelle comunità *awajun*, *ashaninka* e *wampis* dopo i disordini di Bagua, avvenuti nel mese di giugno del 2009 (Barclay e Santos-Granero 2010). Come si ricorderà, tali scontri (che si realizzarono a causa dell’interruzione, da parte di attivisti indigeni, della strada Fernando Belaunde Thierry) portarono alla tragica morte di trentatré persone e generarono una forte presa di coscienza, da parte delle federazioni native, della propria vulnerabilità di fronte allo Stato peruviano (Romio

³⁹⁶ Poco meno di cento euro.

³⁹⁷ I *bultos*, invece, vengono descritti come bianchi che volano grazie a una sfera di cristallo, che attivano tramite un bottone laterale.

2010)³⁹⁸. Ciò favorì un importante cambiamento di strategia politica delle stesse e il tentativo di coinvolgere l'opinione pubblica nazionale intorno a temi concernenti i diritti delle popolazioni native della selva amazzonica. I racconti riguardanti gli incontri con esseri soprannaturali dall'aspetto *gringo* sembrano costituire, pertanto, parte di un sofisticato discorso politico indigeno che, attraverso una narrazione emica (Galli 2014), è in grado di rappresentare una «risposta alla violenza capitalistica [...] e alle aggressive politiche governative che incoraggiano [sempre più spesso] investimenti privati e intense attività [...] di imprese estrattive» (Barclay e Santos-Granero 2010: 23)³⁹⁹.

A ben vedere, non appare casuale che i nativi *kichwa* si siano imbattuti nello spaventoso marchingegno estrattore di grasso corporeo, proprio camminando lungo i sentieri dell'ACR-CE: il parco naturale, come menzionato nel terzo capitolo, è attualmente sede di uno dei più intensi conflitti territoriali, che coinvolgono il Governo Regionale e i raggruppamenti nativi di San Martín. Inoltre, si ricorderà, l'Area di Conservazione della *Cordillera Escalera* ospita oggi il lotto petrolifero 103, di proprietà dell'impresa estrattiva Talisman⁴⁰⁰. Allo stesso modo, i primi spaventosi incontri *yanasha* con il *pishtaku* (secondo quanto riportato da Fernando Santos-Granero) vennero registrati nei pressi di una nuova rete stradale. In quel caso, addirittura, le figure mitiche sembravano coincidere con i funzionari del Ministero delle Opere Pubbliche o con i lavoratori dell'impresa *Villasol*, responsabile della costruzione delle carreggiate nei pressi dei territori nativi⁴⁰¹.

Riportando i racconti *kichwa* intorno al temibile *pishtaku*, e accostandoli con quelli individuati nei vicini contesti etnografici, risulta difficile ignorare gli innumerevoli riferimenti al consumo o al prelievo di organi, sangue e grasso umani, esercitato da queste

³⁹⁸ Si veda capitolo 3.

³⁹⁹ Lo stesso discorso politico dei *kukama* del Rio Napo, associa la presenza di imprese petrolifere e del capitalismo occidentale a un progressivo deterioramento delle forme di vita non-umana che abitano nei fiumi amazzonici. Gli *yakuruna*, di cui abbiamo parlato a lungo in questo capitolo, sarebbero talmente infastiditi dalla presenza di imprese estrattive, da prendere a morsi le rive dei fiumi. Inoltre alcuni di essi sarebbero stati avvistati, dai nativi *kukama*, completamente ricoperti di petrolio

⁴⁰⁰ Per un approfondimento intorno ai conflitti territoriali e ambientali legati a queste vicende, si rimanda al capitolo 3.

⁴⁰¹ «I racconti sulla presenza dei *pishtacos* nel territorio *yanasha* erano chiaramente associati [...] alla costruzione di strade e ponti, sarebbe a dire, al processo di modernizzazione promosso dallo Stato peruviano. La gente *yanasha* è cosciente del fatto che le strade costituiscano un'arma a doppio taglio [...]. [Da un lato] rappresentano un vantaggio perché facilitano il trasporto dei loro prodotti verso i mercati regionali. Dall'altro lato [...] portano con sé coloni, *madereros*, commercianti, soldati e funzionari dello Stato. Ovvero persone che saccheggiano le loro terre, sfruttano economicamente le comunità e diminuiscono la loro autonomia socio-politica» (Santos-Granero 2014: 202).

figure antagoniste dall'aspetto *gringo*. Considerata una proiezione occidentale del timore nei confronti dell'altro, l'antropofagia è stata sovente descritta dagli studiosi come la rappresentazione «più vile della barbarie» (Espinosa 2009: 129) del nativo. Tuttavia, come testimoniato dai casi qui riportati e dalla letteratura considerata, appare sorprendente osservare come tali insinuazioni provengano talvolta dalle stesse popolazioni native, che accusano nemici (o stranieri) di essere dediti a pratiche cannibaliche. Per restituire un significato a questo genere di affermazioni, ai fini della presente trattazione, sembra importante allontanarsi (per un istante) dal contesto geografico qui analizzato e riportare alcune considerazioni sviluppate dall'antropologo africanista Johan Pottier. Quest'ultimo, in un articolo del 2007, cercò di individuare una spiegazione alle accuse di antropofagia che un raggruppamento di Pigmei Bambuti (Africa Equatoriale) lanciò contro i soldati di Jean-Pierre Bemba, influente politico della Repubblica Democratica del Congo⁴⁰². Tale breve digressione, oltre a mettere in luce un interessante parallelismo con quanto osservato nell'Alta Amazzonia peruviana, può fornire uno stimolo di riflessione intorno al tentativo, da parte dell'antropologia contemporanea, di razionalizzare le accuse di cannibalismo e di reinterpretarle alla luce delle complesse situazioni socio-politiche in cui vivono i raggruppamenti interessati.

L'autore del testo racconta che, durante la guerra civile, i Pigmei Mbuti di Mambasa (provincia di Ituri) accusarono i soldati del *Mouvement pour la Libération du Congo* (MLC) di aver ucciso e mangiato alcuni dei loro parenti. Quasi due anni dopo ritrattarono, in presenza dello stesso Jean-Pierre Bemba, e confessarono di aver inventato i fatti a seguito di alcuni «“incoraggiamenti” ricevuti dal governo di Kinshasa, allora in guerra con [lo stesso] Bemba» (Pottier 2007: 825).

Johan Pottier, il cui intento era dichiaratamente quello di «individuare un senso» (Pottier 2007: 825) alle accuse mosse dai nativi e alla loro smentita, ritenne di non doversi focalizzare sulla veridicità delle narrazioni riguardanti l'antropofagia praticata dai soldati di Bemba. Piuttosto, interpretò le suddette accuse come atto politico di denuncia, volto a portare l'attenzione degli uditori sulla condizione di marginalità estrema e sopruso, vissuta dal raggruppamento pigmeo. Essenziale da questo punto di vista, secondo l'autore, risultò il contributo dei media internazionali che, pur non individuando prove schiacciante della colpevolezza dei soldati di Bemba, certificarono la veridicità della

⁴⁰² Comparso sul *Journal of the Royal Anthropological Institute* e citato in Allovio 2010 (Pottier 2007).

narrazione del raggruppamento nativo e «trasformarono una [sua semplice] testimonianza in conferma» (Pottier 2007: 840). In tal modo permisero «di diffondere l'immagine di vittime [...] e orientare forme di aiuto e di assistenza verso [...] i Pigmei» (Allovio 2010: 71).

L'interpretazione politica delle accuse di cannibalismo, come chiarito nelle pagine precedenti, può ben adattarsi anche al contesto amazzonico attuale, in cui abbondano le segnalazioni di incontri con esseri bianchi, soprannaturali e antropofagi. Nei casi citati, come accadde in Africa Equatoriale, i media rivestono un ruolo importante: molte delle narrazioni, che hanno per oggetto gli inquietanti incontri con esseri dall'aspetto *gringo*, trovano larga diffusione attraverso la radio e la stampa locali (Galli 2014) e, in anni recenti, iniziano a essere condivise a livello nazionale dalle autorità indigene, per mezzo della posta elettronica, dei social network e dei siti internet (Barclay e Santos-Granero 2010: 34). Sono molti oggi gli studiosi che ritengono, proprio come Johan Pottier, che «le storie riguardanti il *pishtaco* [e gli altri temibili non-umani] rappresentino una forma di testo culturale, che le minoranze indigene ed emarginate utilizzano come rappresentazione per raccontare le proprie storie di sofferenza, oppressione e resistenza» (Vasquez del Aguila 2018: 160).

Nonostante l'interessante simmetria, individuata attraverso la trattazione del caso studiato da Johan Pottier, risulta fondamentale operare una precisazione. Essa, da un lato, consente di valutare le dichiarazioni amazzoniche di avvenuti atti cannibalici alla luce del singolare contesto etnografico in cui queste vengono registrate. Dall'altro, permette di introdurre alcune riflessioni concernenti la tendenza nativa (piuttosto frequente) a generare reti di alleanza e, talvolta, parentela proprio con l'alterità *gringa* temuta e paragonata agli esseri antagonisti antropofagi.

Lo studioso africanista Johan Pottier, cercando di restituire un senso alle pesanti accuse mosse dal raggruppamento pigmeo, si concentrò (è stato detto) sulla sola valenza simbolica del discorso cannibalico. Un discorso che rappresentò allora un efficace richiamo politico, poiché capace di mettere in evidenza le conseguenze annichilenti del gesto antropofago. Il consumo di carne umana diveniva, in quel caso, una potente metafora della condizione di violenza strutturale a cui veniva costantemente esposta la popolazione nativa. Rappresentarsi come vittime di atti cannibalici, secondo tale interpretazione, significava esporre il concreto timore di scomparire: con l'antropofagia

«l'alterità viene metabolizzata, attraverso un processo di assimilazione-trasformazione-eliminazione» (Allovio 2010: 73).

Il caso amazzonico, tuttavia, si configura in modo parzialmente differente. Non si può negare che l'incremento degli avvistamenti di *gringos alados*, *bultos*, “timbratori” e *pishtaku*, lasci presagire l'aggravarsi della condizione indigena amazzonica. In effetti, sono gli stessi etnografi a sottolineare come, in anni recenti, gli incontri con questi spiriti predatori debbano essere osservati come sentinelle di una condizione estremamente preoccupante. Fernando Santos-Granero e Frederica Barclay associano, per esempio, le apparizioni soprannaturali⁴⁰³ alle scelte apertamente antindigeniste dello Stato peruviano e alle sciagurate politiche territoriali di alcuni Governi Regionali. Gli autori sottolineano come, nonostante gli avvistamenti delle figure mitiche dall'aspetto *gringo* non rappresentino una novità nel contesto amazzonico, la situazione presente si distingue da quelle descritte in passato: «questa volta i popoli indigeni hanno la certezza che lo Stato peruviano e le imprese estrattive si siano alleate [...] per sterminarli una volta per tutte» (Barclay e Santos-Granero 2010: 26). Nonostante il diffuso sentimento di impotenza, percepito da innumerevoli raggruppamenti amazzonici, sembra importante sottolineare che il comportamento cannibalico, attribuito al *pishtaku* e alle altre figure soprannaturali dai connotati occidentali, non possa essere letto semplicemente come un'allegoria della sofferenza nativa. Esso, pur rappresentando oggi un atto politico di denuncia, deve essere inquadrato all'interno di una più complessa “metafisica della predazione” (Fausto 2001; Barclay e Santos-Granero 2010; Viveiros de Castro 2017), tipica dei contesti studiati.

Si ricorderà la menzione al testo di Eduardo Viveiros de Castro sugli *arawaté*, e il suo riferimento alle divinità cannibali tupi (*Mai hete*) che, dopo la morte di un umano, banchettano con le sue esequie per renderlo un loro potenziale parente affine⁴⁰⁴. Non è un caso che il defunto venga considerato, prima del pasto cannibalico, un nemico dei *Mai hete*. Soltanto dopo essere stato divorato dagli dei, secondo gli *arawaté*, un essere umano potrà completare il suo lungo processo di trasformazione, venendo accettato nella schiera dei parenti affini delle divinità e diventando, in questo modo, totalmente altro. Eduardo Viveiros de Castro, attraverso tale racconto, desidera porre l'accento sulle caratteristiche intrinseche del cannibalismo amazzonico che, al contrario di quello descritto da Johan

⁴⁰³ Che minacciano la sicurezza delle Comunità Native *ashaninka*, *shipibo*, *awajun* e *wampis*.

⁴⁰⁴ Cfr. par. 3.7.

Pottier, non si configura come gesto annichilente. Si tratta, invece, di un vero e proprio processo di trasmutazione «in cui l'“io” viene determinato in quanto “altro”, dall'atto di incorporazione di questo altro che, a sua volta, diventa un “io” [...] attraverso l'altro» (Viveiros de Castro 2017: 124).

Lungi dal costituire un «estremo urlo di denuncia» (Allovio 2010: 71; Pottier 2007) o una semplice proiezione di “bestialità” sul nemico (Espinosa 2010), le accuse di antropofagia, registrate nel contesto amazzonico, paiono radicarsi all'interno di una pervasiva cosmologia nativa. Essa vede gli umani e i non umani costantemente impegnati in una lotta per la conservazione delle forze vitali. Una lotta che, in termini prospettivisti, può essere interpretata come uno scontro perpetuo tra cacciatori e prede (Belaunde 2008; Barclay e Santos-Granero 2010; Viveiros de Castro 2017; 2019)⁴⁰⁵.

Nel corso dei paragrafi precedenti è stato possibile osservare come gli umani, i defunti, gli spiriti dell'acqua e delle foreste costituiscano, per la popolazione *kichwa*, parte di un mondo intrinsecamente instabile (Lévi-Strauss 1997; Belaunde 2008; Berjón Martínez and Cadenas Cardo 2014). All'interno di questo universo il pericolo concreto, per i raggruppamenti nativi, è rappresentato da quegli individui che tentano di catturare la propria “alterità strutturale” e di inglobarla attraverso l'inganno, la forza o la seduzione. Si ricorderà la breve analisi, operata nei paragrafi precedenti, sull'importanza dell'impiego del verbo *kuyay* (amare) da parte dei nativi di San Martín, per indicare come i defunti cerchino di sedurre bambini e *dietadores*, per trasformarli in ex-umani. Allo stesso modo i delfini rosa dimostrano la propria posizione predatoria, all'interno dell'universo nativo, seducendo giovani donne e gli *yakuruna* sperano di poter convincere alcuni umani a vivere per sempre sotto la superficie dell'acqua⁴⁰⁶. Questi esseri, riprendendo le parole di Aquilino Chujandama, «pensano come uno, parlano come uno, bevono come uno» (Aquilino Chujandama, 15/09/2018); si percepiscono, cioè, come esseri umani e considerano, invece, le altre creature come rivali non-umani da poter catturare. Si tratta di una complessa cosmologia, fortemente dicotomica, in cui «la competizione per le forze vitali si esprime come una guerra tra umani/cacciatori e non-

⁴⁰⁵ Fernando Santos-Granero (2009) definisce queste rappresentazioni indigene del mondo “Economie politiche della vita”: si tratta di economie in cui, dal punto di vista degli attori sociali coinvolti, la risorsa più scarsa sono le forze vitali. Esse sono pertanto oggetto di una perenne lotta, appunto, tra cacciatori e prede.

⁴⁰⁶ Così la giovane *yakuwarmi* ha provato a far innamorare Aquilino Primero Chujandama.

umani/cacciati, nella quale i predatori [...] consumano le loro prede e le prede si vendicano del nemico» (Santos-Granero e Barclay 2010: 25)⁴⁰⁷.

Non deve sorprendere pertanto che, all'interno di una tale strutturazione del mondo, i nativi *kichwa* (e con loro, gli altri raggruppamenti indigeni dell'Amazzonia sudamericana) abbiano individuato un posto anche per l'uomo bianco⁴⁰⁸. Sono molte le testimonianze di individui intervistati che descrivono il viaggiatore (e ancor di più il ricercatore) come un rivale «pigro e sporco»⁴⁰⁹ (Aquilino Chujandama, comunicazione personale 17/09/2018) o, peggio, come un pericoloso depredatore di conoscenze e risorse (Chaumeil 2009: 66). Il continuo afflusso di studiosi europei e nordamericani genera per esempio, tra i nativi, nuove preoccupazioni intorno al tema della proprietà intellettuale e della protezione delle conoscenze e degli artefatti indigeni.

Si pensi alla proliferazione di centri di salute gestiti da medici o *curanderos* europei che, nelle grandi città amazzoniche, accolgono pazienti da tutto il mondo. Questi ultimi sperano di poter risolvere i propri problemi di salute o di tossicodipendenza ricorrendo a terapie alternative e sincretiche che mescolano *vegetalismo* amazzonico, ritiri di introspezione spirituale e incontri di psicoterapia. La città di Iquitos, in Perù, è un vero e proprio ricettacolo di promotori di queste «correnti di pensiero e di turismo riconducibili al *new age*» (Badini 2014: 141). Anche a Tarapoto e nelle piccole Comunità vicino a Chazuta e a Lamas sta aumentando l'interesse da parte degli stranieri che, dopo aver frequentato per qualche tempo *curanderos* indigeni, aprono i propri centri di recupero e di cura tradizionale. L'enorme successo riscosso da queste strutture spinge diversi individui nativi a riscoprire e valorizzare le conoscenze dei propri antenati e, contemporaneamente, a volerle proteggere dai sempre più frequenti pericoli di appropriazione da parte dei *mestizos* o degli stranieri⁴¹⁰. In questo modo, perfino la

⁴⁰⁷ Per un approfondimento del concetto di “dicotomia” in ambito amazzonico, si rimanda al capitolo 5, nel quale si potrà apprezzare un ulteriore ampliamento della questione concernente relazione conflittuale tra cacciatori e prede.

⁴⁰⁸ Lo stesso Claude Lévi-Strauss, in *Tristi Tropici* (2011), mette in luce la sorprendente tendenza dei nativi a inglobare i colonizzatori all'interno di una logica bipartita. Per un ulteriore approfondimento, si rimanda al capitolo successivo.

⁴⁰⁹ *Arragan y sucio*.

⁴¹⁰ Il più famoso di questi centri a Tarapoto è, senza ombra di dubbio, *Takiwasi* gestito dal medico francese Jaques Mabit. Molti anni fa, l'allora giovane studioso si recò presso l'abitazione di Aquilino Primero Chujandama e apprese da lui diverse tecniche di cura e innumerevoli canti sciamanici che, ancora oggi, utilizza nei suoi rituali. Molte delle polemiche sollevate dai *mestizos* che abitano nelle città limitrofe le Comunità Native riguardano precisamente la recente riscoperta di queste pratiche di cura indigene, che vengono invece definite, dagli stessi nativi, come “*ancestrali*”. Anche la famiglia Chujandama è stata investita da questo genere di controversie: Don Aquilino, secondo il vociere di alcuni individui, avrebbe

riscoperta dei cosiddetti saperi “tradizionali”, che pure «si realizza utilizzando il linguaggio occidentale della proprietà intellettuale» (Chaumeil 2009: 68), viene concepita innanzitutto per scongiurare l’eventualità di un’acquisizione straniera dei saperi “ancestrali”.

Un caso emblematico, conosciuto in letteratura e curiosamente citato anche da alcuni informatori *kichwa*, riguarda il tentativo (portato a termine da parte di uno studioso californiano) di brevettare il genoma della liana *Banisteropsis caapi*, utile per la preparazione della famosa bevanda psicotropa *ayawaska*⁴¹¹. Secondo gli informatori di San Martín, nei primi anni Ottanta del Novecento, un ricercatore statunitense avrebbe offerto due pacchetti di Marlboro a uno sprovveduto sciamano indigeno della selva ecuadoriana, in cambio di un frammento della famosa liana. A seguito di questo iniquo baratto, lo studioso (incurante del valore sacrale attribuito dai nativi alla pianta *Banisteropsis caapi*) sarebbe riuscito a ottenere negli Stati Uniti un brevetto sulla stessa: «ed è così che pigri e arraffoni stranieri conquistano vantaggi economici usando le conoscenze dei nostri antenati e dicendo di aver fatto grandi scoperte scientifiche»⁴¹² (Aquilino Chujandama, 13/06/2019, originale in nota). Questa vicenda, raccontata da Artidoro e Aquilino Chujandama a seguito di una battuta di pesca a *Urkuruna*, trova effettivo riscontro in alcune fonti bibliografiche. Nel 1981 Loren Miller, direttore del centro *California-based International Plant Medicine Corporation*, si recò in Ecuador, dove entrò in contatto con la popolazione nativa *cofán*. Prelevò quindi un campione della

iniziato a interessarsi della pratica dello sciamanesimo soltanto dopo la morte del padre, Aquilino Primero Chujandama. Durante la sua giovinezza si sarebbe completamente disinteressato al centro *Urkuruna* e avrebbe, invece, preferito viaggiare e dedicarsi alla carriera politica. Molti nemici del *clan* di *Llukanayaku* affermano quindi che, lungi dal mettere in pratica delle conoscenze tradizionali, la famiglia Chujandama sia invece interessata ai grandi introiti economici che la pratica del *curanderismo* oggi procura.

⁴¹¹ Nota anche come *ayahuasca* o *yagé* (in Colombia) questo decotto si prepara, attraverso un lungo e complicato processo, che prevede la raccolta e il mescolamento, in parti uguali, di due differenti piante amazzoniche: l’omonima liana *ayawaska* (*Banisteropsis caapi*, appunto) e la cosiddetta *chakruna* (*Psychotria viridis*). Le foglie di *chakruna* contengono una sostanza chiamata dimetiltriptamina (DMT) che viene considerata la reale responsabile delle visioni. Tuttavia, questa sostanza non risulta attiva oralmente, se non in combinazione di inibitori delle monoaminossidasi di tipo A. Questi enzimi, senza gli inibitori, degraderebbero la DMT a livello intestinale. La funzione della liana è dunque quella di consentire il passaggio della dimetiltriptamina (contenuta nella *chakruna*) oltre la barriera intestinale. Il preparato viene utilizzato tradizionalmente dai *curanderos* della selva (ecuadoriana, peruviana, colombiana e brasiliana) e, nonostante il suo uso terapeutico sia oggetto di numerosi dibattiti, i suoi promotori lo considerano come utile trattamento per alcune patologie che creano dipendenza (Laqueille e Martins 2008). Per una più completa trattazione della preparazione tradizionale della bevanda psicotropa, si veda l’appendice.

⁴¹² *Y así es como arraganes y perezoso y extranjeros obtienen ventajas económicas usando el conocimiento de nuestros antepasados y diciendo que hicieron grandes descubrimientos científicos.*

liana *Banisteropsis caapi* e lo portò negli Stati Uniti, dove il *Patent Trademarks Office* gli concesse il brevetto nel 1986. Soltanto dieci anni più tardi la notizia giunse in Sud America. Nel 1996 il gruppo COICA (*Coordinadoras de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*), che rappresentava ben quattrocento popolazioni native del sudamerica, presentò una richiesta di revoca del brevetto, «in quanto l'*ayahuasca* viene considerata una pianta sacra che appartiene ai popoli indigeni amazzonici e [da essi] viene utilizzata ritualmente da migliaia di anni» (Arregui 2011: 4). A seguito di questa richiesta il brevetto venne effettivamente cancellato. Tuttavia, lo stesso venne ristabilito nel 2001. Scadde, infine nel 2003 e ora non può più essere rinnovato.

Per quanto riguarda il recupero “*de lo tradicional*”, non bisogna sottovalutare il recente impulso del turismo, in particolar modo del cosiddetto turismo *vivenciál*⁴¹³. Si tratta di un'attività gestita localmente, tendenzialmente dalle federazioni indigene che si occupano di offrire soggiorno, presso le Comunità Native, a giovani visitatori europei e nordamericani⁴¹⁴. Ad essi si propone un'esperienza “autentica” della selva, attraverso il loro coinvolgimento in lavori comunitari, attività quotidiane di pesca e raccolta, incontri con *curanderos* locali e, ovviamente, il pernottamento presso le abitazioni private dei nativi. Come mostrato da diversi studiosi (Jackson 1995; Brown 2003; Chaumeil 2009), questa recente apertura nei confronti del turismo (alternativo e non) genera la tendenza nativa a pensare i propri elementi culturali differenziali (primo fra tutti, la lingua) come veri e propri prodotti commerciali che, come tali, devono essere recuperati e valorizzati⁴¹⁵.

⁴¹³ Anche noto con il termine “turismo comunitario”. Questo tipo di relazione turistica ha conosciuto un grande sviluppo in tutto il Perù e rappresenta oggi uno dei sistemi su cui si basa il settore terziario in Amazzonia. Tra i *kichwa*, un esempio particolarmente riuscito di *turismo vivenciál* è rappresentato dalla comunità di *Chirikyaku*, a pochi chilometri da Lamas.

⁴¹⁴ Talvolta con il supporto delle ONG straniere.

⁴¹⁵ Un recente articolo (Chaparro 2008), per esempio, analizza questo genere di dinamiche presso gli *yagua* del Perù, i quali considerano la propria lingua nativa come un vero e proprio oggetto di *performance* culturale. Risulta curioso osservare come tali comportamenti vengano perpetrati anche tra i *kichwa* di San Martín che vedono l'idioma “ancestrale” come un elemento distintivo, da poter esibire durante le visite dei turisti. Nel *barrio Wayku* di Lamas, ogni giorno, diversi bambini *kichwa* vengono invitati a interagire con i viaggiatori, attraverso alcune rappresentazioni etniche. Nei pressi della piazza centrale del quartiere, indossando gli abiti tradizionali, i giovani in età scolare praticano le danze indigene e recitano a memoria una serie di numeri in lingua nativa, per compiacere i visitatori che li filmano divertiti e regalano loro pochi *soles*. La consapevolezza del potenziale valore economico della messa in scena dell'etnicità indigena ha generato, negli ultimi anni, una serie di polemiche da parte di alcuni leader nativi del Wayku, nei confronti delle agenzie turistiche della città di Tarapoto. Molte di esse organizzano escursioni, della durata di alcune ore, nella *municipalidad* di Lamas. Per far fruttare il poco tempo a disposizione, a seguito delle lunghe visite al centro *mestizo* della città, i viaggiatori sono obbligati a osservare il *barrio* indigeno Wayku dai finestrini di un veicolo, messo a disposizione dalle stesse agenzie turistiche. I benefici economici di queste

Esattamente come il ricercatore, anche il turista viene accolto dai nativi *kichwa* in maniera ambigua. Da un lato, viene considerato come un individuo che deve essere ricevuto allegramente, con buona mostra di musiche e danze tradizionali. Molto spesso viene invitato nelle case native, dove potrà assaporare il cibo preparato dalle donne⁴¹⁶. Contemporaneamente, egli continuerà a essere visto come un soggetto pericoloso, da cui è bene proteggersi. La smania dei visitatori di collezionare fotografie che li ritraggono in compagnia di nativi, di acquistare manufatti e di registrare video con danze e rappresentazioni etniche, viene vista da molti raggruppamenti amazzonici, come indice del reale desiderio antropofago dei bianchi: quello di succhiare il sangue, il grasso e i pensieri indigeni (Belaunde 2008; Chaumeil 2009). I *souvenir* artigianali che i visitatori comprano nelle Comunità Native rappresentano, in effetti, «la materializzazione del pensiero delle donne nell'arte di tessere [...] [e fabbricare oggetti in ceramica], artefatti che da secoli sono valori di scambio [...] e che attualmente si sono convertiti nel sostentamento delle famiglie dipendenti dal mercato» (Belaunde 2008: 220).

4.7 L'indigeno instabile

Tra i *kichwa*, come si avrà modo di chiarire nel corso delle prossime pagine, la pessima fama acquisita dagli stranieri non impedisce agli *Apu* e agli altri *leader* locali di costruire e formalizzare con essi preziose alleanze. Ciò, curiosamente, accade anche presso le popolazioni *kukama* (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2009) *yagua* (Chaumeil 2008: 246) *yino* e *piro* (Gow 1991; Belaunde 2008): coloro i quali assimilano l'uomo bianco al lussuoso delfino rosa, al *pishtaku*, o al temibile *pelacara* (Tello Imaina 2014; Galli 2014), mostrano al contempo un forte interesse per l'istituzione formale di alleanze politiche con i *mestizos* e con gli stranieri che raggiungono le loro Comunità.

escursioni non vengono affatto percepiti dalla popolazione locale che, a stento, può vendere alcuni dei suoi prodotti a quei pochi individui che decidono di scendere dagli autobus. Al contrario, gli escursionisti preferiscono acquistare i ricordi del *barrio* indigeno presso gli innumerevoli negozi di Lamas, gestiti dai *mestizos*, che offrono prodotti posticci ma molto economici. Di fronte a questa discutibile modalità di gestione del turismo, da parte degli abitanti della città, alcuni esponenti della popolazione indigena propongono di istituire un vero e proprio confine fisico tra il quartiere nativo e il centro della *Ciudad de los Tres Pisos*, in modo tale da poter pretendere il pagamento di una tassa giornaliera a tutti coloro che, per motivi turistici, desiderano osservare da vicino le tradizioni della gente del *Wayku*.

⁴¹⁶ Per apprezzare l'importanza di offrire e accettare cibo, nel *Wayku* e nelle comunità limitrofe, si rimanda al capitolo successivo.

Parallelamente sono molte le famiglie native che, superando un'iniziale reticenza, tentano di instaurare vere e proprie relazioni parentali con gli stranieri. È proprio grazie all'esibizione del rapporto di amicizia intrattenuto con un *gringo*, che (ad esempio) le autorità indigene tendono ad accrescere il proprio peso politico all'interno delle federazioni o delle Comunità.

Nelle prossime pagine si ripercorreranno alcuni esempi etnografici, che ben evidenziano questa ambigua modalità di rapportarsi con lo straniero bianco. In particolar modo, nel primo paragrafo del prossimo capitolo, si analizzerà l'istituzione del *compadrazgo*, intesa come vera e propria generazione di un legame di parentela tra un nucleo familiare indigeno e un individuo che non vi appartiene (di solito, appunto, un *mestizo* o un *gringo*)⁴¹⁷. Ciò consentirà di introdurre il concetto di «predazione familiarizzante» (Fausto 2001) che, insieme a quello di «instabilità ontologica» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014) e “fluidità dei confini corporei”, fornirà un'utile chiave di lettura per comprendere le modalità indigene di acquisizione degli strumenti e delle forme di conoscenza straniera (tra di esse, ovviamente, la genetica delle popolazioni). Si nutre il sospetto, in effetti, che esista un profondo legame tra l'assimilazione delle stesse, l'epistemologia nativa e la complessa cosmologia indigena descritta nel corso di queste pagine.

Nella presente dissertazione è stato possibile mettere in luce come spesso, tra i nativi di San Martín, sia ravvisabile un atteggiamento ambiguo nei confronti della definizione della propria identità, attraverso il rapporto con l'alterità: antenati nemici, antropofagi alleati e stranieri che prendono parte alle reti familiari popolano costantemente il mondo relazionale *kichwa* e ne influenzano le pratiche e i discorsi di autopercezione. Tale peculiare attitudine appare anche osservando le modalità indigene di acquisizione del linguaggio giuridico⁴¹⁸ e, in particolare, esaminando la maniera in cui il passato nativo può essere rimanipolato, sulla base dell'apprendimento di nuove informazioni⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Il *compadrazgo* prevede che un individuo estraneo al nucleo familiare diventi il padrino del proprio figlio neonato. Come si avrà modo di osservare, non è solo lo straniero bianco ad entrare in questo tipo di relazione familiare. Anche il *mestizo* o, più raramente, un individuo indigeno esterno al *clan* può divenire *co-parente*. Un'alleanza di questo tipo stretta con un *gringo*, tuttavia, viene considerata assai più prestigiosa e più conveniente, in termini economici.

⁴¹⁸ Cfr. par. 3.2.

⁴¹⁹ Cfr. par. 4.1, 4.2, 4.3.

Osservare come i nativi di San Martín siano in grado di inglobare, all'interno delle proprie famiglie, il "nemico" straniero (potenzialmente antropofago), diviene pertanto un utile pretesto per introdurre una questione, già identificata da Claude Lévi-Strauss e recentemente recuperata da diversi antropologi amazzonisti (Fausto 2001; Viveiros de Castro 2007; Belaunde 2008). Si tratta della possibilità di descrivere un complesso sistema di pensiero indigeno, capace di conferire significato a una serie di comportamenti nativi che, altrimenti, continuerebbero a essere oggetto di pesanti critiche, da parte di chi li osserva.

Nel mondo *mestizo*, non sono poche le voci che si levano contro la supposta ambiguità *kichwa*, indice (secondo alcuni) di una certa "leggerezza" nativa: la vacillante struttura amministrativa delle federazioni, le precarie alleanze politiche dei *leader* locali e la rapidità con cui gli abitanti del *Wayku* tendono ad assimilare elementi culturali esogeni, vengono percepiti come chiari segnali di un'adesione strategica o superficiale alla propria identità⁴²⁰. In aggiunta a ciò, il fatto che le genealogie *kichwa*, pur accogliendo narrazioni estranee alla memoria locale, non rinuncino a mantenere attive le linee d'ascendenza tradizionali, viene considerato (nel migliore dei casi) un sintomo di disinteresse nei confronti della propria "vera" appartenenza⁴²¹. Da molti, tuttavia, la duplicazione (sorprendentemente a problematica) del passato indigeno, viene interpretata come manifestazione di una chiara "volubilità" ideologica dei nativi⁴²².

Nel corso delle prossime pagine si vuole provare a mettere in luce come la duplicità e l'instabilità (politica, ideologica, identitaria) non rappresentino tratti peculiari del solo raggruppamento *kichwa* ma che, al contrario, vengano riscontrati da innumerevoli antropologi americanisti contemporanei (Gow 1991; Rival 2005; Chaumeil 2008; Viveiros de Castro 1992; Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014). Questi ultimi invitano i ricercatori, che si recano nel bacino amazzonico, a tentare una vera e propria operazione

⁴²⁰ Il culmine di questo comportamento viene individuato nella supposta tendenza all' «acculturazione» (Gow 1991).

⁴²¹ O, addirittura di poca intraprendenza politica. In particolare, gli indigeni di San Martín vengono rimproverati di non volersi liberare della narrazione dominante e di non voler ricostruire una «storia decolonizzata» (F.C., 17/05/2018; D.V., 19/08/2018).

⁴²² Si considerino le parole di un *curandero mestizo* che, commentando la storia dell'*Ayanku*, afferma quanto segue: «Questa storia dell'*Ayanku* non l'avevano mai raccontata. Il mito era diverso: questi prendono tutto quello che sentono e lo raccontano come se fosse parte delle loro tradizioni. Io, francamente, non capisco» «*Nunca habían contado esta historia del Ayanku. El mito era diferente: toman todo lo que escuchan y lo cuentan como si fuera parte de sus tradiciones. Yo, francamente, no entiendo*» (J.B., comunicazione personale, 01/08/2018)

di “innalzamento ontologico” della presunta precarietà nativa (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014). Interpretare la stessa come indice di uno schema di pensiero soggiacente, permette infatti di allontanarsi dagli stereotipi sopra descritti e di individuare il reale potenziale generativo dell’instabilità. Quest’ultimo (già introdotto attraverso il concetto di “rizoma” o di “paradigma relazionale”)⁴²³ è ben rappresentato da quella che Eduardo Viveiros de Castro ha definito «economia dell’alterità predatoria» (Viveiros de Castro 2017: 125) e che Jean Pierre Chaumeil ha ricondotto a un processo di “costruzione permanente” della persona indigena, la quale tenderebbe costantemente a «cattare da fuori elementi per costruirsi dentro» (Chaumeil 2008: 247).

Seguendo tali direttive, è possibile interpretare la proverbiale ambiguità *kichwa* (nei confronti dello straniero, degli strumenti e delle forme di conoscenza da lui introdotte) alla luce di un processo di assimilazione, che prevede una costante moltiplicazione delle reti di alleanza indigene. Reti che, propagandosi al di fuori della cerchia nativa e rivolgendosi sempre all’alterità, concorrono ancora una volta a confondere (o, per lo meno, infoltire) gli alberi genealogici. Come sottolineato da Eduardo Viveiros de Castro, infatti, l’interiorità del corpo sociale amazzonico (così come quella della persona nativa) «è interamente costituita attraverso la cattura di risorse simboliche – nomi e anime, persone e trofei, parole e ricordi- dall’esterno» (Viveiros de Castro 2017: 125).

Nel paragrafo precedente è stato possibile osservare come le accuse di cannibalismo in ambito amazzonico (nonostante riproducano oggi il disagio sociale e politico avvertito dalle popolazioni native della selva) debbano essere reinterpretate alla luce di un sistema di pensiero più complesso, che vede umani e non-umani costantemente impegnati in una lotta per l’acquisizione delle forze vitali. Questa contesa perpetua, secondo alcuni autori, rappresenterebbe il lato visibile della cosiddetta “metafisica amerindiana della predazione” (Lévi-Strauss 2000; Viveiros de Castro 2017), un complesso sistema filosofico indigeno che riconosce la portata costitutiva del nemico⁴²⁴. All’interno dello stesso, «l’inimicizia non è un mero complemento della privazione dell’amicizia, né una fatticità negativa, ma una [reale] struttura [...] del pensiero» (Viveiros de Castro 2017: 169) che, come tale, prevede una genuina apertura al diverso.

⁴²³ Cfr. par. 4.2, 4.2.4.3.

⁴²⁴ Oggi nota con la più famosa espressione “metafisica cannibale” (Viveiros de Castro 2017).

Questa continua interiorizzazione dell'alterità attraverso un'incessante exteriorizzazione dell'interiorità può essere individuabile, nel *Wayku*, anche osservando alcune pratiche legate alla quotidianità nativa. A seguito dell'incontro con la famiglia Chujandama il mio interesse etnografico subì una decisiva virata. Continuai a collaborare con le federazioni indigene e con le ONG locali e non smisi di interessarmi agli usi sociali del dato genetico. Lasciai, tuttavia, da parte il mio iniziale coinvolgimento per il recupero linguistico *kichwa* e per l'analisi delle modalità attraverso le quali le indagini scientifiche del 2016 contribuirono a incoraggiare tale processo⁴²⁵. Decisi invece di occuparmi, in maniera più approfondita, di alcune questioni concernenti la costruzione della persona *kichwa*, nella convinzione che queste ultime potessero fornirmi una chiave interpretativa per comprendere il processo di acquisizione non problematica degli studi genetici, da parte dei nativi di San Martín.

In particolar modo mi dedicai alle pratiche di ingestione, espulsione e circolazione del cibo e delle bevande. Queste ultime (così come le consuetudini legate alla cura parentale e neonatale, le pratiche di *purga* finalizzate alla caccia e le istituzioni matrimoniali locali)⁴²⁶ rappresentarono, durante gli ultimi sei mesi di soggiorno, utili strumenti per teorizzare il concetto di fluidità, inteso non soltanto come caratteristica intrinseca del confine della corporeità indigena, ma anche come modello interpretativo di una concezione di essere umano perpetuamente instabile⁴²⁷.

⁴²⁵ Sulla questione raccolsi comunque molto materiale etnografico, che consentirebbe di trarre interessanti conclusioni. Si rimanda, tuttavia, l'analisi dello stesso a un approfondimento futuro.

⁴²⁶ In realtà, come si avrà modo di osservare nel prossimo capitolo, tutte queste istituzioni hanno a che vedere con le pratiche di ingestione, espulsione e scambio del cibo, in ambito nativo.

⁴²⁷ Tale interpretazione del concetto di fluidità e alcuni esempi etnografici citati nel prossimo capitolo sono già stati trattati, in maniera più concisa, in Volpi 2019.

Capitolo 5

La selva instabile

5.1 Mangiare con i nativi. Il *gringo* come “*familia*”

Nel 1973 l'antropologa Janet Siskind, a seguito di un lungo soggiorno etnografico nel villaggio di Marcos (situato sulle rive del fiume Púrus, nell'Amazzonia peruviana), pubblicò il suo famoso libro intitolato *To Hunt in the Morning* (Siskind 1973). Il testo presenta la sua ricerca presso i *sharanahua*, un raggruppamento nativo di lingua *pano*. Secondo il racconto della studiosa, questa popolazione si trovava allora in uno stato di transizione, essendo da poco entrata in contatto con alcuni gruppi di *mestizos*. I *sharanahua* stavano infatti acquisendo le abitudini e il vestiario dei loro vicini, stavano abbandonando le proprie *malokas* tradizionali⁴²⁸ e stavano imparando a cacciare con l'aiuto dei fucili. Janet Siskind racconta come, durante il suo soggiorno, venne temporaneamente integrata nelle relazioni sociali e familiari dei *clan* studiati. Tuttavia, il suo inserimento non fu affatto facile.

Il raggruppamento in questione, non diversamente dai nativi *kichwa*, ritiene che la condivisione e la circolazione del cibo posseda un enorme peso costitutivo delle relazioni familiari e delle alleanze politiche: «mangiare con la gente è un'affermazione di parentela» (Siskind 1973: 9) e, in lingua nativa, la parola che indica il congiunto corrisponde all'espressione “la mia carne” (Siskind 1973: 22; Belaunde 2008: 57)⁴²⁹. Al contrario, lo straniero (il cosiddetto *nawa*) viene considerato dai *sahranahua* come antitetico rispetto al parente. I bianchi, i coloni e gli europei (al pari dei delfini rosa, incontrati nella riserva *Pacaya-Samiria*) vengono visti come individui affascinanti, ricchi e dall'appetito sessuale insaziabile. Essi non solo si rifiutano di condividere i pasti con i nativi (dimostrando, in questo modo, di considerarli estranei); addirittura, in linea con i casi menzionati nel paragrafo precedente, consumano il sangue e il grasso indigeni e utilizzano le loro sostanze adipose per la fabbricazione delle bombe (Belaunde 2008: 54).

⁴²⁸ Termine utilizzato anche dai *kichwa*, come sinonimo di *tambo*, per indicare le costruzioni tradizionali fabbricate con legno, bamboo e foglie di palma *shapaja*.

⁴²⁹ In questa sede non è possibile, per ragioni di coerenza del testo, approfondire la relazione esistente tra la costruzione dei rapporti sociali, quelli parentali e la condivisione del cibo presso i *kichwa* di San Martín. Per questa discussione si rimanda pertanto al capitolo 5.

Parallelamente, il *pishtaku* osservato tra i *kichwa* di San Martín, divora il cuore degli infanti e utilizza il grasso corporeo degli adulti per produrre carburante⁴³⁰. Janet Siskind racconta le enormi difficoltà che dovette affrontare a causa di tali convinzioni le quali generarono, tra i *sahranahua* che l'accosero, il terribile sospetto che perfino la ricercatrice si nutrisse di esseri umani.

In effetti, anche i miei primi mesi di campo risentirono della persistenza di tali pregiudizi, presso i *kichwa*⁴³¹. A maggio 2018, mentre ero intenta a giocare con un gruppo di bambini nel *Wayku*, mi accorsi che uno di loro mi scrutava con grande timore e non osava avvicinarsi. Costernata, chiesi alla sorellina quale fosse il suo problema e lei, ridacchiando, mi comunicò che il fratello temeva che potessi ucciderlo: «Crede [mi disse] che gli ruberai il cuore e che te lo mangerai, come fanno tutti i *gringos* capelloni che vengono a Lamas»⁴³². (C.S. 18/05/2018, originale in nota). Quello raccontato non fu l'unico episodio: ogni volta che mi recavo all'interno di una nuova Comunità Nativa mi trovavo a dover affrontare le lacrime di qualche bambino, terrorizzato dalla mia persona, o a dover rispondere scherzosamente alle parole di donne e uomini anziani, che mi paragonavano alla figura del *pishtaku*⁴³³.

Seppure spiacevoli, formulazioni aperte come quella rivolta dalla bambina *kichwa*, verrebbero interpretate da Janet Siskind come un tentativo di superare il timore nei confronti dell'estraneo e acquisire, di conseguenza, un certo grado di familiarità con lui. A partire da tali piccole confidenze, infatti, il *gringo* viene gradualmente incorporato nei rapporti di amicizia nativi (Belaunde 2008: 57). «Mangi gente?» chiesero a Siskind alcuni *saranahua*. Allo stesso modo, la mia padrona di casa mi domandò più volte, con un sorriso incerto, «Tu non vuoi il nostro grasso, vero?»⁴³⁴.

Con il tempo la famiglia e gli amici del *Wayku* si abituarono alla mia presenza e, a seguito di una lunga convivenza, divenne possibile per loro incorporarmi nella fitta rete sociale e parentale *kichwa*. Dopo qualche mese, divenni una preziosa alleata di alcuni

⁴³⁰ Cfr. par. 4.6.

⁴³¹ Ci si riferisce, principalmente, ai mesi compresi tra marzo 2018 e giugno 2018 quando andai a vivere, per la prima volta, nel *Wayku*. In agosto 2017, infatti, non ebbi molti contatti con la popolazione nativa.

⁴³² *Cree que le vas a robar el corazon y te lo vas a comer, como hacen todos los gringos pelones que vienen en Lamas y duermen al paradero de carros.*

⁴³³ Come me, anche un amico antropologo raccontò di essersi scontrato con grosse difficoltà durante le prime settimane di permanenza nella Comunità *kichwa* di Panjuy. Con il tempo, si rese conto che le stesse erano causate dalla sua abitudine a portare la barba, un comportamento che il giovane aveva in comune con lo spirito consumatore di grasso corporeo.

⁴³⁴ *No quieres nuestra grasa, ¿verdad?*

leader indigeni che, strategicamente, chiedevano il mio appoggio nel corso delle assemblee consultive di FEPIKRESAM o delle altre associazioni indigene. Attraverso le federazioni d'appartenenza inoltre gli *Apu*, di tanto in tanto, mi invitavano formalmente a ricoprire il ruolo di madrina, durante i campionati di pallone e le manifestazioni sportive delle loro Comunità Native⁴³⁵.

All'interno di casa Guerra, dove alloggiavo, la quotidiana prossimità con la famiglia e la condivisione costante del cibo e delle bevande, mi permise (da una posizione di totale alterità, potenzialmente pericolosa) di essere identificata scherzosamente come *winsha*, termine che viene utilizzato (dagli uomini e dalle donne) per indicare la figlia più giovane di una coppia sposata o convivente⁴³⁶. Tale legame parentale, riconosciuto da tutta la famiglia come fittizio, ebbe poi modo di formalizzarsi attraverso l'istituzione del *compadrazgo*. Si tratta dell'usanza (estremamente diffusa presso i *kichwa*) di rendere un individuo, estraneo al *clan* familiare, il padrino o la madrina del proprio figlio neonato.

Come accade anche presso la popolazione *mestiza* di Lamas, è possibile che un individuo conti (nel corso della sua intera esistenza) una grande quantità di padrini o madrine: per esempio avrà un padrino per il battesimo (se cristiano), per il matrimonio, per il passaggio dalla *escuela primaria* alla *escuela secundaria*, e così via. I *kichwa*,

⁴³⁵ Essere madrina (o padrino) delle partite di calcio (o delle altre attività sportive) obbliga socialmente a presenziare alle suddette, a tenere un discorso pubblico prima dell'inizio del gioco, a partecipare al pranzo comunitario e a donare alla Comunità Nativa il materiale sportivo necessario (generalmente vengono richiesti palloni da calcio o da pallavolo). Si riceve un invito formale da parte di una federazione indigena, con tanto di firma del presidente e timbro apposti. Il documento viene consegnato, al padrino, direttamente dal presidente o da un membro della giunta direttiva. La quantità di oggetti donati non è prestabilita e dipende dalla volontà dell'offerente. Il gioco del calcio riveste, per molte società amazzoniche, una notevole importanza a livello sociale. Così accade anche tra i *kichwa*, le cui Comunità Native organizzano innumerevoli tornei e campionati (maschili e femminili). È praticamente impossibile incontrare qualcuno che non sappia giocare a pallone. Molto spesso le riunioni ufficiali dei *leader* o le visite dei presidenti delle federazioni alle Comunità Native vengono suggellate con un incontro amichevole di calcio. Per un approfondimento della questione si rimanda a Acuña Delgado 2014.

⁴³⁶ Allo stesso modo, l'ultimogenito viene chiamato *winshu*. Ho precisato che questa parola viene utilizzata dagli uomini e dalle donne poiché le terminologie di parentela *kichwa* dipendono, tendenzialmente, dal sesso del parlante. Così, per rimanere nell'ambito della filiazione, un uomo chiamerà il proprio figlio maschio *churi* o, molto più frequentemente, *wambra* (parola che, in realtà, significa "bambino"). La figlia femmina, invece, viene chiamata da suo padre *shipash* (letteralmente "signorina"). Al contrario, una donna chiamerà suo figlio *wawa*, e allo stesso modo si riferirà a sua figlia. La distinzione terminologica in base al sesso del parlante viene mantenuta soltanto parlando di "figlio" o "figlia" in generale. Come abbiamo visto, infatti, il figlio minore viene chiamato indistintamente (dal padre e dalla madre) *winshu* (*winsha* se è femmina). Il figlio maggiore viene invece chiamato *piwi* (se è maschio o femmina). Per una completa schematizzazione delle terminologie di parentela, si veda l'appendice.

tuttavia, tendono a conferire un'importanza assai maggiore al legame istituito con il proprio padrino di nascita⁴³⁷.

Non sono pochi gli studiosi che pongono l'accento sull'asimmetria generata dall'istituzione di questo tipo di rapporto, sottolineando come esso tenda a innescare spiacevoli dinamiche di dipendenza (economica e sociale) dei genitori nativi, nei confronti del padrino *mestizo* o *gringo*. Luís Calderón Pacheco, che condusse una ricerca etnografica proprio tra i *kichwa* di San Martín⁴³⁸, definisce il *compadrazgo* come una relazione interetnica, in quanto generativa di legami indissolubili tra gli abitanti del centro di Lamas e i nativi del *Wayku*. Lo studioso considera la pratica del padrinnaggio come uno dei tanti strumenti che i cittadini *mestizos* della *Ciudad de los Tres Pisos* utilizzano per mantenere il controllo economico sulla minoranza indigena. Il padrinnaggio, infatti, infonderebbe (secondo Calderón Pacheco) un sentimento di soggezione tra i nativi, che (a seguito dei doni ricevuti) si sentirebbero in obbligo di offrire ai *mestizos* la propria mano d'opera a basso costo o a vendere i loro prodotti a un prezzo estremamente ribassato (Calderón Pacheco 2003: 66-68). Allo stesso modo Sidney Mintz e Eric Wolf (1950) ritengono che il *compadrazgo* rappresenti, di fatto, una verticalizzazione delle relazioni sociali, basata sull'accettazione e sull'esacerbazione delle differenze economiche che intercorrono tra gli individui coinvolti⁴³⁹.

Anche alcuni *leader kichwa*, pur non condividendo l'interpretazione radicale di Calderón Pacheco, tendono a considerare il padrinnaggio come una pratica imposta dalla popolazione *mestiza* e a mettere in risalto alcune sue caratteristiche negative. Si considerino come esempio le parole del professor Felipe Cachique Amasifuén, che definisce il *compadrazgo* come la formalizzazione del paternalismo *mestizo* nei confronti degli indigeni:

L'indigeno ha sempre cercato il *mestizo* per fare da padrino durante la nascita, il battesimo o il matrimonio. Mai ci si cercava tra indigeni [...]. E siccome loro [intende i *mestizos*] parlavano castigliano, quelli del *Wayku* hanno iniziato a parlare castigliano e con il tempo il *kichwa* si è convertito nella seconda lingua. Così i bambini indigeni oggi sono bilingui, nel senso

⁴³⁷ O la propria madrina, ovviamente. Si sta utilizzando il solo termine maschile per evitare inutili ripetizioni o cacofonie.

⁴³⁸ Per un breve riassunto dello studio di Pacheco si rimanda al paragrafo 1.5.

⁴³⁹ Alcuni studiosi fanno risalire tale gerarchizzazione dei rapporti economici e sociali alle radici cattoliche del padrinnaggio. Gudeman, per esempio, ritiene che il padrino del battesimo si elevi simbolicamente sopra il figlioccio e sopra i suoi genitori rappresentando per i tre una guida morale e spirituale (Gudeman 1975).

che non parlano bene né castigliano né *kichwa* [...]. Pochi oggi vengono a studiare nella scuola del *Wayku* e tutti preferiscono quella della città: come dicevo, infatti, esiste il *compadrazgo* e i padrini *mestizos* dicono ai genitori di non far studiare i loro figli nella scuola della Comunità. “*Compadre*” dicono “Fai studiare tuo figlio a Lamas, così impara lo spagnolo. Nella scuola di sotto insegnano solo *kichwa*!”. È come se volessero salvarci [ride], come per dire: “Io ti posso levare da questa brutta situazione” ...è triste!⁴⁴⁰ (Felipe Cachique Amasifuén, 05/04/2018, originale in nota)

Tale interpretazione è condivisa anche dall’antropologa Françoise Barbira Freedman che, nella sua tesi di dottorato, avanza un’ipotesi suggestiva. Secondo la studiosa la relazione che intercorre tra uno sciamano *kichwa* e il suo paziente *mestizo* potrebbe rappresentare una vera e propria inversione delle relazioni asimmetriche, generate attraverso l’istituzione del *compadrazgo*. Il *curandero* nativo, essendo ben consapevole del suo prestigio e del potere esercitato anche sui *mestizos*, imporrebbe i prezzi delle proprie cure, deciderebbe il luogo in cui visitare i malati, e farebbe attendere lungamente i pazienti non-indigeni «seguendo [di fatto] le stesse procedure che i venditori mettono in atto con i clienti, nei negozi di Lamas» (Scazzocchio 1979: 203)⁴⁴¹.

Pur non volendo negare che esista una certa asimmetria (implicita o esplicita) all’interno del rapporto di padrinnaggio, nel corso delle presenti pagine si desidera proporre un’analisi differente da quella suggerita da Calderón Pacheco e da Barbira Freedman. Tale lettura, oltre a trovarsi in linea con le descrizioni di diversi antropologi amazzonisti (Gow 1991; 1997; 2001; Belaunde 2000; Chaumeil 2008; Santos-Granero 2012), spera di restituire agentività al nativo coinvolto nella relazione analizzata. Non si può certo negare la natura disarmonica del legame tra *compadres*: essa emerge, per esempio, osservando la grande quantità di doni (mai ricambiati) elargiti dal padrino e dalla madrina ai loro figliocci. Oppure considerando il denaro speso dagli stessi per garantire alla

⁴⁴⁰ *El indígena siempre buscaba al mestizo para padrinear el nacimiento, el bautismo, el matrimonio. Nunca se buscaban entre indígenas [...]. Y como ellos hablaban castellano, los del wayku empezaron también a hablar castellano y con el tiempo el kichwa se convirtió en el segundo idioma. Así que los niños indígenas de hoy son bilingües, en el sentido de que no hablan bien ni castellano, ni kichwa [...]. Pocos vienen hoy a estudiar a la escuelita del Wayku y todos prefieren la escuela de la ciudad: como decía los indígenas tienen padrinnaje y los padrinos mestizos les dicen a los padres que no dejen que sus hijos estudien en la escuela de la Comunidad. "Compadre" dicen "Deja que tu hijo estudie, para que aprenda español. ¡En la escuela de abajo solo enseñan kichwa! ". Es como si quisieran salvarnos [risas], como para decir: "Puedo sacarte de esta situación" ... ¡es triste!*

⁴⁴¹ Barbira-Freedman chiarisce, tuttavia, che questa inversione dei rapporti di potere si mantiene attiva soltanto all’interno del contesto di cura. Al di fuori della relazione sciamanica, al contrario, il *curandero* continua (secondo la studiosa) a mantenere una posizione di subordinazione (e spesso di debito economico) rispetto ai *mestizos* che cura e sui quali esercita il suo prestigio come sciamano (Scazzocchio 1979: 204).

famiglia la possibilità di permettersi cure per il neonato, festeggiamenti e beni di prima necessità. Tuttavia, porre l'accento sulla sola esacerbazione delle diseguaglianze socio-economiche impedisce di apprezzare il significato che i nativi del *Wayku* attribuiscono a questa consuetudine. Attraverso l'esperienza di campo condotta a San Martín è stato possibile osservare che, lungi dal subire la logica del padrinnaggio, le famiglie indigene dimostrano estrema cura nella scelta della persona da coinvolgere nel suddetto rapporto. Essa, infatti, deve essere in grado di sopportare le molte responsabilità che le vengono attribuite.

Durante le prime settimane, per esempio, il padrino e la madrina si dovranno rendere disponibili (giorno e notte) per assistere il neonato, dovranno mostrare vicinanza e supporto (anche economico) in caso di malattia e, come anticipato, dovranno poter offrire al piccolo una grande quantità di doni, per il resto della sua vita. Una madrina, inoltre, sarà obbligata ad aiutare la puerpera con le faccende domestiche e (esattamente come fanno la madre, la suocera, la cognata e le sorelle) dovrà cucinare i suoi pasti fino a quando lei si sentirà in forze e il suo bambino sarà pronto a lasciare la casa⁴⁴². Anche gli *yino* descritti da Peter Gow ritengono che il *compadre* debba essere individuato con giudizio, in quanto con lui si verrà a creare un rapporto di mutuo rispetto, che durerà per tutta la vita: «i *compadres* sono sempre felici di aiutarsi vicendevolmente e con un *compadre* “*siempre tienes donde llegar*” (avrà sempre un posto in cui stare)» (Gow 1991: 173)⁴⁴³. In egual misura, tra i *kukama* quando una coppia genera il proprio primo figlio e cerca per lui un padrino «i nonni domandano ai genitori se hanno guardato bene il volto del *compadre*, affinché egli non venga loro meno [...] in futuro» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014). Ciò accade anche presso la popolazione *piro*, descritta dallo stesso Gow nella sua monografia del 2001 (*An Amazonian Mith and its History*). In queste pagine l'autore mostra con chiarezza come le relazioni interpersonali cambino in maniera radicale, una volta istituito il legame di padrinnaggio. Si considerino, come esempio, le parole che il futuro *compadre piro* rivolse allo studioso, la notte prima della definizione formale della suddetta alleanza: «questa sera dobbiamo dirci tutte le brutte

⁴⁴² Un neonato non potrà uscire di casa fino al secondo mese. Per un'analisi approfondita degli innumerevoli tabù connessi al parto si rimanda al paragrafo successivo.

⁴⁴³ Interessante notare inoltre come questa popolazione, al contrario dei *kichwa*, non scelga mai come padrino un uomo appartenente a una classe sociale differente dalla propria.

cose l'uno dell'altro, perché da domani non potremo più scherzare tra di noi. Domani saremo *compadres* e dobbiamo rispettarci» (Gow 2001: 42).

Lo stesso Felipe Cachique, pur evidenziando le ripercussioni negative di questa usanza, ritiene che acquisire il titolo di padrino (o madrina) di un bambino *kichwa* rappresenti, per un *gringo* o un *mestizo*, «un grande onore, che non può essere rifiutato così alla leggera»⁴⁴⁴ (Felipe Cachique Amasifuén 05/04/2018, originale in nota). Dalla raccolta dei dati etnografici e dalla loro comparazione con lo stato dell'arte, emerge pertanto con chiarezza che il *compadrazgo* non rappresenti (come sembrano suggerire Calderón Pacheco e Barbira Freedman) una semplice istituzione economica interetnica: diventare padrino o madrina di un bambino *kichwa* significa, a tutti gli effetti, entrare a far parte della rete parentale indigena. Il già citato Peter Gow, nel suo famoso testo *Of Mixed Blood*, analizza in maniera approfondita tale istituzione e suggerisce che quest'ultima generi un reale legame familiare, che si fonda esclusivamente sul neonato e si propaga, attraverso di lui, ai suoi genitori (Gow 1991).

Da questo punto di vista, emerge una lieve discrepanza tra il caso analizzato da Gow e l'istituzione osservata tra i *kichwa*. Lo studioso, infatti, ritiene che il legame di padrinnaggio, presso gli *yino*, coinvolga una sola generazione. Quella, appunto, dei genitori del neonato. Soltanto loro stringeranno un vero e proprio rapporto di parentela e alleanza con i propri *compadres*: il figlio, una volta cresciuto, tenderà a dissolvere questa relazione e i nonni non si sentiranno affatto legati da tale nesso. Ciò verrebbe confermato dalla terminologia di parentela specifica, utilizzata nel Basso Urubamba: soltanto il padre e la madre del neonato avranno l'obbligo di riferirsi ai propri co-genitori con i termini *compadre* o *comadre* (e viceversa)⁴⁴⁵. «Il rapporto tra *compadres* [afferma lo studioso] è individuale e non si estende ai fratelli o agli altri familiari dei partner. Nemmeno [si può affermare che] la relazione tra *compadres* generi forti legami intergenerazionali» (Gow 1991: 176-177).

Tra i *kichwa*, al contrario, sembra che l'istituzione del *compadrazgo* rappresenti un cambiamento ancor più radicale per il *gringo* o il *mestizo* prescelto. Quest'ultimo, infatti, non solo diventerà parente e alleato dei genitori del neonato, ma entrerà (addirittura) a far

⁴⁴⁴ *Ser padrino es un gran honor, que no puede ser rechazado así no más.*

⁴⁴⁵ Al contrario, il padrino e la madrina continueranno a chiamare i nonni e gli zii del neonato utilizzando il loro nome proprio. Anche i nonni e gli zii non dovranno utilizzare il termine parentale specifico, per riferirsi al padrino e alla madrina, a cui si rivolgeranno chiamandolo per nome.

parte della rete di relazioni dei suoi consanguinei: “*ya somos familia*”⁴⁴⁶, asseriscono gli stessi a seguito della scelta compiuta dai genitori. Indicativo, da questo punto di vista, appare quanto segue. Presso i *kichwa*, il padrinnaggio implica l’utilizzo del termine parentale specifico (*compadre* o *comadre*) sia per sancire la relazione tra i genitori del neonato e i loro co-parenti, sia per definire quella tra questi ultimi e i nonni del bambino⁴⁴⁷. Durante il mio soggiorno venni ammonita diverse volte per essermi riferita a tali familiari consanguinei, utilizzando i loro nomi propri⁴⁴⁸; allo stesso modo, la cuginetta della neonata (una volta istituito il nesso di padrinnaggio) venne obbligata, dalla famiglia, a riferirsi a me con il termine *tyia*, parola *kichwa* per indicare la sorella della madre o del padre⁴⁴⁹.

A questo punto del discorso appare interessante comprendere come sia possibile, per i nativi di San Martín, manipolare gli alberi familiari al punto di inglobare al loro interno individui estranei al *clan*, e renderli parte della cerchia dei parenti «quasi-affini/quasi-consanguinei» (Gow 1991: 175)⁴⁵⁰. Per fare questo è bene soffermarsi sulla figura del neonato e sul ruolo che quest’ultimo assume all’interno della conformazione sociale indigena. Non sono poche le testimonianze etnografiche che dimostrano come, in Amazzonia, la nascita e la formazione di un nuovo individuo costituiscano il centro stesso delle relazioni familiari e sociali (Guzman Gallegos 1997; Gow 1991; Belaunde 2008; Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014; Santos-Granero 2012). Si ricorderà che, a seguito dell’impossibilità di generare una nuova vita, a due innamorati del *Wayku* viene riconosciuta l’opportunità di separarsi, dopo appena tre anni di convivenza o di

⁴⁴⁶ Ora siamo una famiglia.

⁴⁴⁷ L’obbligo di utilizzare un termine parentale specifico e la tendenza diffusa a non riferirsi al proprio parente con il suo nome proprio, si riscontra anche tra parenti affini. Questi ultimi si chiameranno vicendevolmente *masha* o *kuñis* (cognato o cognata). Al contrario i fratelli potranno chiamarsi per nome.

⁴⁴⁸ Per completezza, sembra importante sottolineare quanto segue: riferirsi ai genitori del proprio figlioccio con il termine specifico costituisce un obbligo non eludibile. Per quanto riguarda i nonni, la necessità appare meno vincolante. Tuttavia sembra buona educazione mettere in pratica tale usanza, evitando la quale si rischia di offendere profondamente i nonni del bambino.

⁴⁴⁹ Questo termine *kichwa* è, in realtà, un prestito spagnolo. Un tempo, nel *Wayku* e nelle Comunità limitrofe, si usava la parola *ipa* (oggi praticamente scomparsa). Per un approfondimento delle terminologie di parentela, si rimanda all’appendice. Rimproverata più volte per avermi chiamato Laurita, alla bambina veniva detto: “*Quien es? Tu hermana, que la llamas con su nombre? Tu tyia es: tyia Laurita, tienes que llamarla!*” (“Chi è? Tua sorella, che la chiami per nome? Tua zia è: zia Laurita, la devi chiamare”).

⁴⁵⁰ Nonostante le discrepanze individuate con l’analisi di Gow, si ritiene che la sua definizione di *compadre* come parente quasi-affine/quasi-consanguineo, rappresenti perfettamente tale istituzione. Il padrino e la madrina rappresentano, infatti, per i genitori del neonato delle figure intermedie, dotate di alcune caratteristiche del fratello e altre del cognato. Nonostante la tendenza a entrare a far parte della rete dei parenti consanguinei (guadagnando lo stesso rispetto che si deve a un fratello), al padrino ci si dovrà riferire con la terminologia di parentela appropriata, come accade per i cognati (Cfr. nota 434).

matrimonio. Sono proprio i bambini, infatti, che trasformano una coppia in una categoria sociale rilevante: «le attività legate alla formazione dell'infante rappresentano il cuore delle relazioni di parentela e generano la [cosiddetta] *familia legítima*» (Gow 1991: 150), la “vera famiglia”.

Quest'ultima, tra i *kichwa* (esattamente come accade presso diverse popolazioni native), è considerata tale in quanto produttrice di *comida legítima*, di “vero cibo”, condivisibile con i parenti.

Tra gli indigeni si pensa questo: prima [di volerti sposare], vai alla tua *chakra* e fai il tuo plataneto [*platanal*], così che quando avrai una donna tu possa darle da mangiare *comida legítima* [vero cibo]. Mi capisci? Il tuo campo, il tuo plataneto: quando hai il tuo *platanal* in produzione, solo allora puoi avere una donna perché all'anno [intende dopo un anno] già ci sarà un figlio e questo figlio dovrà poter mangiare e godere del *plátano maduro* [*Musa paradisiaca*]⁴⁵¹ (William Guerra, 05/09/2018, originale in nota)

Sono molti gli informatori che sostengono che, presso i nativi *kichwa*, il lavoro degli uomini consista nel produrre “vero cibo”, per poter alimentare la propria famiglia e aumentare, in questo modo, la rete parentale. Ciò accade anche tra gli *yino* del Basso Urubamba che ritengono che la *comida legítima* consista «in un piatto di pesce o carne, con platano cotto e una tazza di *masato*⁴⁵² di manioca per alleviare la sete» (Belaunde 2008: 76). Allo stesso modo, le famiglie del *Wayku* condividono pollo e cacciagione (più raramente pesce)⁴⁵³, sempre accompagnati da abbondante riso, *inkiri* (platano bollito) e *saraswa*⁴⁵⁴ (accuratamente preparata dalle donne, presso la *chakra*). È questa la *comida legítima* che consente ai nativi del *Wayku* di definirsi “gente del monte” (uomini della selva) e distinguersi, in quanto tali, dai vicini *mestizos*, che non producono e non condividono “vero cibo”.

⁴⁵¹ En los indigenas lo que pensamos eso: primero anda a tu chakra y haz tu platanal, así que cuando tengas tu mujer puedas dar de comer comida legítima. Me entiendes? Tu chakra, tu platanal: cuando tienes tu platanal en producción ya puedes tener tu mujer, porque al año ya va a haber un hijo, y ese hijo va a poder comer, disfrutar el platano maduro.

⁴⁵² Bibita fermentata.

⁴⁵³ Di solito il pesce che arriva nel *Wayku* è il *boquichico* (*Prochilodus nigricans*) di Yurimaguas, appositamente essiccato per la conservazione. La Comunità Nativa, infatti, si trova lontano dai grandi corsi d'acqua. Talvolta è possibile gustare granchi e lumache d'acqua, catturati con le trappole nei piccoli torrenti. A *Llukanayaku*, invece si consumano enormi quantità di pesce fresco, sempre accompagnato da platano e riso.

⁴⁵⁴ Da *sara* (mais) e *aswa* (*chicha*): si tratta della birra di mais.

Siamo gente del monte, come i nonni mangiamo cibo del monte e della *chakra*. Adesso, tutti a comprare il cibo al mercato, come i *mestizos*. Mia nonna sapeva tante cose. Diceva sempre che un uomo deve avere il suo plataneto pronto in produzione prima di far fuggire la fidanzata⁴⁵⁵. Altrimenti cosa mangerà sua moglie? Cosa mangerà la sua famiglia?⁴⁵⁶ (Belén, 17/06/2019, comunicazione personale, originale in nota)

Secondo Luisa Elvira Belaunde, produrre e condividere cibo genera, presso le popolazioni studiate, legami affettivi indissolubili che rappresentano la base di quella che i *kichwa*, e molti altri raggruppamenti amazzonici, definiscono *familia legítima*: «i ricordi d'infanzia sono il pilastro della parentela vissuta. La memoria di chi offre cibo e bevande e [di chi] elargisce cure durante l'infanzia, guida il comportamento degli adulti e definisce chi viene rammentato come vero parente» (Belaunde 2008: 76). Ricordarsi di qualcuno, non rappresenta un mero atto emozionale: significa agire concretamente, prodigandosi per la cura della persona, oggetto della memoria. Per comprendere la portata di tali affermazioni, basterà chiarire l'importanza conferita ai doni che un individuo deve dispensare ai suoi congiunti, dopo essere stato lontano da casa per qualche tempo. Che si tratti di pochi giorni o lunghe settimane, ogni «vero essere umano *legítimo*, capace di ricordare» (Belaunde 2008: 77) deve poter regalare cibo o artefatti a chi lo sta attendendo.

Si consideri, come esempio, il seguente episodio. Sul finire del mese di aprile dell'anno 2019, decisi di accompagnare il mio *compadre* William presso la Comunità Nativa di *Kachipampa*⁴⁵⁷. Lì, come presidente di FEPIKRESAM, il ragazzo avrebbe dovuto tenere una riunione con gli abitanti del posto e i rappresentanti del comune di San Miguel del Rio Mayo⁴⁵⁸. Questo piccolo raggruppamento *kichwa* conta un centinaio di

⁴⁵⁵ La fuga della fidanzata è una tradizione *kichwa* che prepara una coppia al matrimonio. Nel prossimo capitolo si offrirà un'analisi approfondita della stessa.

⁴⁵⁶ *Gente del monte somos, como los abuelos comemos la comida del monte y de la chakra. Ahora todos compran comida al mercado, como los mestizos. Mi abuelita mucho sabía. Siempre decía que un hombre debe tener su plátanal listo para la producción antes de poder huir su novia. Sino ¿qué va a comer su esposa? ¿Qué va a comer su familia?*

⁴⁵⁷ Da *kachi* (sale) e *pampa* (pianura). *Kachipampa* è una Comunità Nativa, situata su un grande altipiano, che si trova a pochi chilometri da un gacimento di sale presso il quale diverse Comunità indigene si riforniscono. Gli abitanti del luogo vivono principalmente grazie alla coltivazione del caffè, che vendono presso il paese di San Miguel del Rio Mayo, situato a 5 ore di cammino da *Kachipampa*.

⁴⁵⁸ Nel corso di questa riunione, la Comunità avrebbe dovuto decidere le sorti del progetto che prevedeva costruzione di una strada asfaltata che, finalmente, avrebbe potuto collegare il comune di San Miguel del Rio Mayo alla Comunità Nativa. Un'opera fondamentale che avrebbe permesso agli abitanti del posto non solo di trasportare le proprie merci in maniera più rapida e meno pericolosa, ma di raggiungere il centro di salute in modo più agevole, in caso di malattia.

*comuneros*⁴⁵⁹ e si trova nel distretto di Tabalosos (Provincia di Lamas). Esso è situato sopra un altipiano, particolarmente difficile da raggiungere. Il sentiero che attualmente congiunge tale Comunità Nativa al piccolo paese di San Miguel del Rio Mayo, infatti, è piuttosto impervio e pieno di dislivelli. Chi possiede un asino può servirsene per raggiungere *Kachipampa*, ma chi ne è sprovvisto (come noi lo eravamo) deve camminare, nel fitto della selva, per più di cinque ore.

Durante la mia permanenza nella Comunità, furono molte le famiglie che mi regalarono cibo, miele, *aguardiente*⁴⁶⁰ e *saraswa*. Consumai quasi tutto quanto mi venne donato ma, prima di tornare nel *Wayku*, decisi di sgusciare, pulire e conservare quattro chili di fagioli *porotos*⁴⁶¹, per regalarli alla madre di William. Ero del tutto inconsapevole dell'importanza di un gesto simile, per la popolazione nativa *kichwa*. Tuttavia mi sembrava buona educazione non tornare a mani vuote presso coloro i quali (da diversi mesi, ormai) mi stavano ospitando nella loro abitazione. Quando raggiunsi Lamas, e consegnai alla mia padrona di casa i fagioli, lei pronunciò una frase che mi lasciò interdetta e, a dire la verità, piuttosto offesa. La donna non mi ringraziò affatto per il dono offertole e, rivolgendosi a sua cognata, affermò: «Mi ha portato i *porotos*. Solo quattro chili, ha portato». Successivamente, voltandosi verso di me, aggiunse: «Non dovendo camminare tanto e senza i tuoi vestiti nello zaino, mi avresti portato più fagioli, vero?»⁴⁶². Perplesso, annuii sorridendo e lasciai cadere il discorso.

Qualche settimana più tardi, a seguito di un pesante litigio intrattenuto con la stessa cognata, la mia padrona di casa decise di sfogarsi. Mi disse che la donna era pigra e meschina e non si comportava come un vero membro della famiglia, per questo motivo quando tornai da *Kachipampa*, decise di mostrarle i fagioli che le avevo donato: «[perfino] una *gringa* si comporta come pura *winsha* [figlia più giovane]. Tu sei generosa [Usted no mezquina nada]: mi hai regalato i *porotos* e ne avresti portati di più, senza i tuoi vestiti nello zaino! Lei no. È andata a visitare suo fratello una settimana e, [pur]

⁴⁵⁹ Abitanti, membri della *Comunidad Nativa*.

⁴⁶⁰ Bevanda ad alta gradazione alcolica preparata attraverso la fermentazione e la distillazione di canna da zucchero.

⁴⁶¹ *Phaseolus vulgaris*.

⁴⁶² *Me traje porotos. Solo cuatro kilos, traje. Sin caminar mucho y sin ropa en tu mochila, hubieras traído más, ¿verdad?* (Belén, 25 aprile 2019)

essendo *familia*, è tornata a casa senza niente!»⁴⁶³. A partire da queste affermazioni mi resi conto che, attraverso la frase pronunciata nei giorni precedenti, la madre di William (lungi dal voler sminuire il mio gesto) desiderava semplicemente redarguire la sorella di suo marito. Quest'ultima, allontanandosi dalla Comunità Nativa del *Wayku* e tornando a casa a mani vuote, dimostrò di non aver ricordato i suoi familiari. E, come sostiene Luisa Elvira Belaunde, «una persona [...] che non si ricorda della sua gente, non è un vero parente. È un essere pigro, meschino e invidioso. Non è [insomma] un vero essere umano» (Belaunde 2008: 77)⁴⁶⁴.

A questo punto del discorso dovrebbe risultare chiaro il motivo per cui, secondo diversi antropologi, la pratica del padrinnaggio metta in moto una reale trasformazione delle reti parentali: una coppia che ricerca il proprio *compadre* all'esterno del *clan* d'appartenenza, incarica una persona estranea di procurare o produrre doni, alimenti e artefatti per il proprio bambino. Se, come affermano innumerevoli autori, i limiti della parentela nativa sono individuabili nel ricordo e nella memoria delle cure ricevute durante l'infanzia (e non, per esempio, osservando gli effettivi legami di sangue) è del tutto plausibile che il neonato, una volta cresciuto, potrà riconoscere il proprio padrino come *familia legitima*. Ciò consente anche ai suoi genitori di ampliare i propri legami parentali e, con essi, le proprie reti di alleanza. Jean-Pierre Chaumeil racconta che la sua lunga convivenza con i nativi *yagua* gli procurò, nel corso degli anni, diversi parenti e, con essi, l'assunzione molte responsabilità. In linea con quanto appena affermato, l'autore precisa che i suoi obblighi consistevano, essenzialmente, nella capacità di donare oggetti o produrre artefatti «in maniera quasi infinita [...] nella tipica tradizione culturale di molti di questi popoli» (Chaumeil 2008: 246).

In quest'ottica, l'asimmetria implicita nella pratica del *compadrazgo* assume, per i nativi, un significato del tutto inedito, rispetto a quello denunciato da Calderón Pacheco e da Barbira-Freedman: il padrino e la madrina devono potersi assumere l'onere di offrire

⁴⁶³ Una *gringa* como *winsha* actúa. Usted no mezquina nada; Me ha traido porotos y hubieras traido más, sin tu ropa en la mochila! Ella no ;Se fue a visitar a su hermano una semana y, siendo familia, ha regresado a casa con nada!

⁴⁶⁴ Sembra doveroso, a questo punto della narrazione, ricordare al lettore il motivo di questi indugi sulla costruzione dei parenti, delle persone native e dei rapporti sociali attraverso lo scambio di cibo e bevande. Come accennato in precedenza e come si avrà modo di osservare nei prossimi paragrafi, la questione intorno alla moltiplicazione del passato e all'acquisizione acritica dell'indagine genetica sembra essere legata a una più ampia interrogazione intorno al significato dell'umanità in ambito nativo. Chiedersi che cosa significhi essere "umani" tra i *kichwa*, permette infatti di dimostrare la centralità di una logica relazionale, che tiene conto dell'importanza costitutiva dell'alterità nel processo di costruzione delle identità.

al proprio *ahijado*⁴⁶⁵ (per tutta la vita) cibo, cure e artefatti. Soltanto in questo modo, infatti, il rapporto di alleanza istituito con il nucleo familiare indigeno viene riconosciuto (dall'intera comunità) come reale, in quanto basato sulla condivisione e sulla cura (e generativo, pertanto, di *familia legítima*).

Tale modalità di concepire le relazioni parentali risulta particolarmente interessante, non soltanto per comprendere come sia possibile istituire un legame genealogico con un estraneo (il padrino *gringo* o *mestizo*). Essa può risultare utile per interpretare l'eventuale istituzione di rapporti familiari tra individui umani e persone non-umane. L'importanza della produzione e della spartizione (di cibo, bevande e oggetti) per la formazione di veri e propri legami di parentela, non rappresenta una peculiarità del solo mondo amazzonico. Come descritto da Colin Turnbull (1965) e ricordato recentemente da Tim Ingold (2000), anche i Pigmei Mbuti della Repubblica Democratica del Congo tendono a riconoscere il valore generativo della condivisione e della memoria, per quanto concerne i rapporti familiari. Essi si riferiscono, per esempio, alla foresta come “madre” o “padre”, in quanto quest'ultima «dà loro da mangiare, calore, riparo e vestiti, proprio come [fanno] i loro genitori» (Turnbull 1965: 19; Ingold 2000: 43) e, precisamente come un padre o una madre, la foresta offre agli uomini cure e affetto.

Allo stesso modo, presso i *kichwa*, è proprio l'esistenza o la mancanza di relazioni affettive concrete a stabilire se un ex-umano possa essere considerato parente, oppure se quest'ultimo debba cadere nell'oblio. Nel corso dei capitoli precedenti, presentando le modalità attraverso cui i nativi *kichwa* si approcciano ai propri defunti, è stata accennata la posizione di alcuni etnografi, i quali ritengono che le popolazioni indigene amazzoniche soffrano di una diffusa «amnesia genealogica» (Gow 1991). Questi autori sottolineano come molti raggruppamenti della selva stabiliscano, di fatto, una netta separazione ontologica tra gli umani e gli ex-umani (Carneiro da Cunha 1977; Clastres 2012). Tale divisione si tradurrebbe, secondo gli stessi, in un marcato disinteresse nei confronti dei propri antenati e in una conseguente incapacità di ricordare la propria ascendenza familiare⁴⁶⁶. L'antropologo Peter Gow racconta come, intraprendendo un'indagine genealogica nel Basso Urubamba, la sua attenzione venne colpita dalla diffusa incapacità nativa di ricordare i nomi dei propri bisnonni e «talvolta [...] quelli dei

⁴⁶⁵ Figlioccio.

⁴⁶⁶ Cfr. par. 3.7

propri nonni» (Gow 1991: 167). In prima battuta lo studioso, allineandosi con le interpretazioni antropologiche più diffuse, ritenne di poter decifrare la questione attraverso il ricorso alla teoria della separazione ontologica tra vivi e defunti. Con il tempo, tuttavia, emerse una situazione differente:

La memoria è una categoria essenziale per la definizione di “vero parente”. [...] Lo status di “vero parente” corrisponde alla memoria di atti di cura. A partire da questa prospettiva, l’amnesia genealogica è molto meno un’amnesia che una funzione dell’esperienza personale. [...] Le persone non sanno nulla dei loro antenati, perché non hanno mai avuto esperienza diretta di essi (Gow 1991: 168).

Secondo lo studioso, insomma, i nativi del Basso Urubamba faticherebbero a ricordare i nomi dei propri antenati, non perché siano completamente disinteressati ad essi, ma perché i bisnonni e i familiari lontani (al contrario dei parenti co-residenti) non condividono cure e *comida legítima*. Pertanto, al pari di coloro i quali (pur spartendo rapporti di consanguineità e affinità) vivono lontano dalla comunità, si trovano all’esterno dei confini della parentela (Gow 1991: 168-170).

Sulla base di queste rivelazioni, risulta possibile interpretare anche la più complessa relazione ancestrale *kichwa*. I nativi di San Martín (è stato sottolineato nel terzo capitolo) non considerano tutti i defunti come esseri lontani, avulsi da qualsiasi legame affettivo e familiare. Se, da un lato, il *wañuska* e il *tunchi* vengono percepiti come elementi strappati alla memoria dei viventi, il ricordo dell’*aya* e dei personaggi che (come Aquilino Primero Chujandama) si tramutano in elementi del paesaggio, continua a sussistere, configurandosi come una relazione attiva tra gli stessi, i familiari in vita e l’ambiente circostante⁴⁶⁷.

L’oblio dei morti, pertanto, non rappresenta un sintomo di “amnesia genealogica” generalizzata. Piuttosto quest’ultimo sembra configurarsi come il risultato della mancanza di un reale rapporto di condivisione, vissuto con il parente scomparso. Il famigerato *tunchi*, per esempio, viene descritto dai nativi come uno spirito dotato di intenzionalità che, tuttavia, non possiede un nome. Egli ha perso, nel mondo dei vivi,

⁴⁶⁷ L’*aya* e gli elementi del paesaggio (come Aquilino primero) infine, sono sempre la manifestazione di un ricordo individuale. Con questi ultimi, è stato detto, la relazione viene costruita dai parenti in vita, attraverso la memoria e si configura come un rapporto di cura e di continua trasmissione dei saperi e delle conoscenze ancestrali.

qualsiasi tipo di riferimento a una memoria di cura individuale. Per questo motivo si comporta (nei confronti del raggruppamento umano, presso il quale si manifesta) come un nemico, un essere predatore che tenta di assimilare chiunque si trovi sulla sua strada⁴⁶⁸. Allo stesso modo, ma in maniera inversa, il *wañuska* viene considerato un semplice corpo vuoto e privo di capacità intenzionale che, dopo la morte, non desidera più nulla (*ya no quiere nada*). Se, pertanto, il *tunchi* può essere definito come un essere (intenzionale ma generico) di cui si è persa la memoria, il *wañuska* è un'entità (individuale, ma non intenzionale) che, invece, ha perso ogni memoria.

Al contrario, gli *ayakuna*⁴⁶⁹ e gli antenati trasfigurati in elementi del paesaggio entrano a far parte di una relazione attiva con i propri parenti in vita, ai quali forniscono costantemente attenzioni, canti sciamanici, conoscenze ancestrali e consigli⁴⁷⁰. Vicendevolmente, i loro discendenti dimostrano particolare cura nel mantenimento della relazione ancestrale, attraverso la proposizione di *ikaros*⁴⁷¹, rituali e azioni concrete. Tra di esse è molto frequente, per esempio, l'accensione di un sigaro *mapacho*, il cui fumo viene soffiato in direzione dell'antenato e offerto in dono allo stesso⁴⁷².

5.2 Produrre “veri esseri umani”.

Nel corso del paragrafo precedente, attraverso la definizione della relazione di *compadrazgo*, è stato possibile osservare come la produzione di “vera famiglia” (così come quella del rapporto di *ancestralidad*), presso i *kichwa* di San Martín, si ispiri a un modello anti-genealogico o relazionale (Ingold 2000) in cui i legami parentali si trovano

⁴⁶⁸ Il concetto di “predatore” (o di “cannibale”) riferito al *tunchi* (o, in alcuni casi, all'*aya*) deve essere letto alla luce dell'abitudine del defunto a sedurre le proprie vittime. L'omicidio compiuto da un morto, si ricorderà, più che un atto di annichilimento della persona coinvolta, si configura come un atto di assimilazione della stessa.

⁴⁶⁹ Plurale di *aya*.

⁴⁷⁰ L'*aya*, si ricorderà, è una figura ambigua. Può fornire aiuto ai propri discendenti oppure generare in essi incubi e timori notturni. Inoltre, se risentito, può perfino tentare di uccidere i propri parenti.

⁴⁷¹ Canti sciamanici.

⁴⁷² Generalmente lo si fa attraverso un soffio deciso, e concentrato in una direzione. In questo modo lo spirito del tabacco è in grado di raggiungere l'oggetto del proprio desiderio (in questo caso, l'ex-umano ricordato). Tale gesto, se compiuto su un essere umano, serve a garantirgli una protezione. Il tabacco è considerato uno degli strumenti più importanti, per sciamani locali che se ne servono trattare alcune malattie o (in combinazione con altre piante) indurre le visioni. Il fumo del tabacco viene infatti usato per attraversare, eliminare o ridisegnare i confini corporei del paziente. Inoltre la pianta macerata in acqua costituisce una potente *purga*, capace di provocare forti conati di vomito nel paziente che la ingerisce e che, in questo modo, potrà purificarsi e disfarsi delle debilitazioni fisiche e delle stregonerie subite. Per una più completa trattazione dell'importanza del tabacco si veda Chaumeil 1983; Barbira-Freedman 2000.

ad essere continuamente ridisegnati e i congiunti “fabbricati”. L’analisi di questa modalità di costruire e intrattenere relazioni sociali e familiari risulta della massima importanza, non soltanto poiché fornisce un esempio etnografico specifico di quella che Carlos Fausto (2001) ha definito “metafisica della predazione”⁴⁷³. Il suo rilievo risiede anche nella possibilità di riflettere intorno all’importanza, conferita in ambito amazzonico, al ricordo inteso come atto concreto di convivialità (McCallum 2001).

La narrazione dell’aneddoto di *Kachipampa* ha mostrato (per esempio) che un individuo, che si appresta a rientrare da un (lungo o breve) viaggio, deve poter dimostrare di essere *familia legítima* o (addirittura) *ser humano legítimo*, attraverso la condivisione di doni ai suoi congiunti che lo attendono a casa. All’interno di una concezione relazionale dei rapporti sociali e familiari, infatti, la memoria risulta essere “pro-generativa” (e, pertanto, costitutiva di “veri esseri umani”, *familia legítima* e realtà concrete) solamente in quanto essa stessa si configura come un “fare tangibile”, in cui «pensieri concreti [...] si convertono, in pratica, in cure concrete» (Belaunde 2008: 77).

Quando arrivò quello che dirigeva lo studio [genetico], lavorammo insieme per otto giorni interi, qui...come stiamo facendo io e te. Mangiavamo in casa, anche. Poi se ne andò. Mi disse: “io non tornerò più, qui. E arrivò un’*équipe* con Chiara [Barbieri]. Lei veniva addirittura a cenare con noi! Venne con tutti gli attrezzi, per prendere lo sputo a me e alla mia famiglia e venne di sera...la invitammo a cenare. E mangiava con noi! Mangiava gallina, come fa la mia *familia legítima* [vera famiglia]⁴⁷⁴ (Felipe Cachique Amasifuén, 12/04/2018, originale in nota).

Queste parole si riferiscono alla collaborazione che il professore di *kichwa*, Felipe Cachique Amasifuén, intrattenne con Chiara Barbieri, una ricercatrice del *Max Plank Institute*. Quest’ultima, come chiarito nelle pagine precedenti, si diresse nel *Wayku* per compiere lo studio di genetica delle popolazioni, che avrebbe coinvolto diversi *clan* familiari e che avrebbe confutato l’origine *chanka* dei *kichwa* e la loro conseguente storia di migrazione (Barbieri *et. al* 2017). Felipe, raccontandomi di aver spartito alcuni pasti con la studiosa, volle (al contempo) esprimere la sua ammirazione nei confronti di una

⁴⁷³ Ovvero della costante «cattura [amazzonica] dell’identità dall’esterno» (Vilaça 2002: 349).

⁴⁷⁴ *Cuando llegó el que realizaba el estudio, trabajamos juntos durante ocho días completos, aquí en casa ... como lo estamos haciendo usted y yo. También comimos en casa. Luego se fue. Me dijo: “Nunca voy a volver aquí. Y llegó un equipo con Chiara. ¡Incluso vino a cenar con nosotros! Ella vino con todas sus herramientas, para sacar el esputo de mí y de mi familia y vino por la noche ... la invitamos a cenar. ¡Y ella comió con nosotros! Comió gallina, como hace mi familia legítima.*

gringa disposta a cenare in famiglia, e comunicarmi il prestigio sociale ottenuto, attraverso l'istituzione di un'alleanza informale con quest'ultima: «da me [continuò il professore] vengono spesso *gringos*. E io li accolgo: mia moglie prepara la gallina e mangiamo tutti insieme. *Gringos*, gente di Lima, studenti, ingegneri, ricercatori... gente importante. Così poi, nella Comunità, [gli abitanti] vengono a chiedermi consiglio per risolvere i loro problemi con i figli, con i parenti, e per le dispute»⁴⁷⁵ (Felipe Cachique Amasifuén 12/04/2018, comunicazione personale, originale in nota).

A poco più di un anno di distanza, prima della mia definitiva partenza per l'Italia, la padrona di casa Guerra mi rivolse parole molto simili, per dimostrare il suo affetto e il suo apprezzamento:

Quando William mi ha detto che venivi io gli ho risposto “Figlio, no! Che cosa mangerà?”. E lui mi ha detto: “Mangerà tutto, in casa, come una vera persona [*cómo cristiano legitimo*]”. È vero! Mangi tutto. Mangi galline, *suri*⁴⁷⁶, *awiwás*⁴⁷⁷, pesce, carne del monte [intende cacciagione], riso: tutto quello faccio⁴⁷⁸. Adesso sei come [una] pura *winsha*. (Belén, 15/07/2019, originale in nota).

Nelle parole di Belén, così come in quelle di Felipe, emerge con chiarezza l'enorme peso, che i nativi di San Martín attribuiscono alla convivialità. Come indicato nel paragrafo precedente, secondo gli abitanti del *Wayku* (così come accade presso innumerevoli raggruppamenti amazzonici) un individuo che spartisce alimenti o bevande e consuma i pasti quotidiani in famiglia, viene tenuto in grande considerazione. Egli, infatti, si distingue da chi (come gran parte degli stranieri, dei *mestizos* e dei vicini *awajun* o *shawi*) non si dimostra generoso con i propri vicini, provando di non saper produrre reti di alleanza e di parentela (e classificandosi, di conseguenza, come un vero e proprio nemico). Un soggetto capace di condividere rientra, invece, a tutti gli effetti nella

⁴⁷⁵ *De mí [...] siempre vienen gringos. Y les doy la bienvenida: mi esposa prepara la gallina y todos comemos juntos. Gringos, gente de Lima, estudiantes, ingenieros, investigadores ... personas importantes. Entonces, en la Comunidad, vienen a pedir consejos para resolver sus problemas con sus hijos, parientes, con las disputas.*

⁴⁷⁶ Larve di *Rhynchophorus palmarum*.

⁴⁷⁷ Larve di *Brassolis Sophorae*.

⁴⁷⁸ *Cuando William me dijo que usted venía, le dije: "¡Hijito, no! ¿Qué va a comer? "Va a comer todo, en casa, cómo cristiano legitimo" dijo. Cierito es! Usted come gallina, suri, awiwás, pescado, carne del monte, arroz: todo [lo] que preparo. Cómo pura winsha eres.*

categoria di “*ser humano legítimo*”, “*cristiano legítimo*” o “*verdadera gente*”, locuzioni che in castigliano locale possono essere tradotte con “vero essere umano”⁴⁷⁹.

L’obiettivo delle prossime pagine è quello di comprendere che cosa significhi, per i nativi del *Wayku*, essere un “vero umano”⁴⁸⁰. Per fare questo sarà necessario addentrarsi, in maniera più approfondita, nell’analisi delle cure prenatali e neonatali, messe in atto dalle famiglie native di San Martín.

Prima del compimento degli otto mesi d’età, in effetti, un bambino *kichwa* non viene considerato «un essere umano completo»⁴⁸¹: il suo corpo è ancora molto debole e la sua anima, pertanto, risulta esposta. Il pericolo che possa abbandonare la vita e tramutarsi in un ex-umano, come anticipato, è estremamente elevato⁴⁸². Allo stesso modo, esistono serie preoccupazioni intorno alla possibilità che il piccolo possa acquisire caratteristiche animali e rimanerne irrimediabilmente debilitato. Per questo motivo, gli adulti che lo accudiscono dovranno dar forma alla sua persona, attenendosi (prima e dopo il parto) a una serie di tabù (alimentari e non) e intervenendo, anche direttamente, sul corpo del lattante⁴⁸³.

L’osservazione di tali pratiche risulta molto utile per incominciare ad abbozzare una prima descrizione del concetto *kichwa* di “umanità”. Esse, infatti permettono di specificare i modi in cui un bambino, inteso come essere non-ancora-umano, venga trasformato (dalla sua stessa comunità) in persona *legítima*. Esistono innumerevoli testimonianze etnografiche che dimostrano come, in diverse parti del mondo, la nascita e la prima infanzia vengano considerate periodi transitori, in cui un individuo non ancora formato, si appresta ad assumere le sembianze di un essere umano⁴⁸⁴. Peter Gow racconta, per esempio che, presso i *piro*, un neonato dovrà decidere (al momento del parto) se divenire umano oppure assumere la forma di un pesce, di una tartaruga o di altri animali (Gow 1997: 48). Tra gli *arawaté* studiati da Viveiros de Castro, invece, il corpo del

⁴⁷⁹ Vero essere umano, vero cristiano, vera gente.

⁴⁸⁰ Letteralmente, “vero essere umano”, “vero cristiano”, “vera gente”. Tale operazione risulta della massima importanza, in quanto permette di istituire una stretta correlazione tra la produzione e lo scambio del cibo, la generazione della memoria, la plasmazione dei legami familiari e la fabbricazione della persona nativa.

⁴⁸¹ *Todo un ser humano completo*.

⁴⁸² *Cfr.* cap 4.

⁴⁸³ In questo modo, i genitori, i nonni e i padrini saranno in grado di trasmettere la propria forza (*yachay*) all’infante, consolidare il suo corpo e modellare la sua figura umana.

⁴⁸⁴ Addirittura Lévy-Bruhl sottolinea come «l’idea che, tuttavia, la normale apparenza del bambino non sia “umana”, è familiare ai primitivi» (Lévy-Bruhl 1966: 42).

bambino viene letteralmente modellato dopo la nascita, affinché assomigli a quello di un essere umano (Viveiros De Castro 1987: 442). Anche Carlos Fausto ritiene che, presso i *paracanà*, la manipolazione fisica del neonato rappresenti un utile strumento per introdurre alcune distinzioni tra il suo corpo e quello di un animale (Vilaça 2002: 350). Lo stesso accade tra gli *wari*, presso i quali la couvade assume un'importanza capitale, per evitare che l'infante si ritrovi ad avere una forma non-umana (Vilaça 2002: 355-356)⁴⁸⁵. La centralità del modellamento diretto del corpo del bambino (da parte di tutta la famiglia) e della couvade (praticata da entrambi i genitori) emerge anche presso i *kichwa* di San Martín. Essi, infatti, (come si avrà modo di chiarire a breve) ritengono che la disabilità, la malattia e le complicazioni del parto rappresentino espressioni tangibili dell'acquisizione di caratteristiche animali da parte del neonato⁴⁸⁶.

Pur riconoscendo la portata essenziale di questo genere di pratiche di formazione di una persona *legítima*, risulta importante tenere a mente quanto segue. La definizione dell'umanità, elaborata durante il periodo infantile, non si esaurisce con l'acquisizione dell'età adulta: essa viene continuamente negoziata e rigenerata all'interno dei rapporti sociali nativi. Come afferma l'antropologa Aparecida Vilaça, presso le popolazioni amazzoniche, «l'umanità è concepita come una posizione, essenzialmente transitoria, che viene continuamente prodotta attraverso un vasto universo di soggetti» (Vilaça 2002: 356). Appare illuminante, da questo punto di vista, quanto affermato nel 2001 da Cecilia McCallum. Quest'ultima, nel suo testo intitolato *Making real people* (fare persone vere), fu in grado di evidenziare l'intimo legame esistente tra la partecipazione di un individuo al processo di fabbricazione delle persone sociali e la sua conseguente affermazione come essere umano *legítimo*.

Secondo la studiosa, presso i *cashinahua* (una popolazione nativa di lingua *pano*) gli esseri umani si producono vicendevolmente in continuazione, attraverso le cure e lo scambio di doni e alimenti. «Per i popoli indigeni amazzonici [scrive la studiosa] le persone sono fatte, non nate. [...] Le “persone vere” sono tanto il risultato della creazione di altri corpi, quanto l'effetto accumulato di una varietà di consumi» (McCallum 2001:

⁴⁸⁵ Nel corso dell'intero paragrafo si avrà modo di chiarire in cosa consista la couvade presso i *kichwa* di San Martín.

⁴⁸⁶ Allo stesso modo, l'abbiamo visto, l'improvvisa morte di un neonato viene interpretata come effetto dell'incontro con uno spirito del defunto (*aya*), il quale spera di poter sedurre o catturare il piccolo per trasformarlo in un membro della propria comunità.

5-7). Attraverso tali parole (seppure lievemente oscure) l'antropologa desidera indicare che, nel contesto amazzonico, un "vero essere umano" (quello che i nativi chiamano un *ser humano legítimo*) si distingue per il suo duplice posizionamento all'interno della sfera di socialità a cui appartiene. Lì dovrà poter essere considerato, contemporaneamente, un prodotto umano e un produttore di umanità. Si potrebbe dire, in altre parole, che un individuo amazzonico potrà definirsi "vero umano" soltanto in quanto forgiato socialmente dai membri della comunità a cui appartiene e plasmato dalla sua stessa capacità di costruire altri esseri umani.

Per comprendere appieno tale affermazione è bene ritornare alla pratica del padrinnaggio e osservare come quest'ultima sia, al contempo, in grado di garantire la generazione di un essere umano *legítimo* (il bambino) e produrre un nuovo parente (il *compadre* o la *comadre*)⁴⁸⁷. Il padrino e la madrina, infatti, rappresentano coloro i quali (attraverso la presenza attiva, la cura e il dispensamento di doni) contribuiscono a forgiare un individuo sociale. Al contempo, è stato detto, sono le stesse attenzioni riservate al neonato che garantiscono la possibilità a questi due estranei di essere riconosciuti come *familia legítima*⁴⁸⁸. Ciò dipende dal fatto che, come ricordato al principio del paragrafo, i confini parentali *kichwa* non corrispondono necessariamente a quelli della consanguineità o dell'affinità. Al contrario, essi vengono stabiliti a partire dalle cure, dall'affetto e dalla memoria⁴⁸⁹.

Sono molti, in effetti, gli studiosi che ritengono che, attraverso il dispensamento di medicine, cibo e artefatti, il padrino non si limiti soltanto a sostenere (fisicamente ed economicamente) il neonato ma contribuisca (insieme alla famiglia d'origine) a forgiare la sua umanità (Santos-Granero 2012; Berjón Martín e Cadenas Cardo 2014; Belaunde 2005). Esattamente come, tramite l'allattamento, la madre genera la soggettività del bambino creando ricordi, così i padrini e le madrine realizzano regali ai propri *ahijados*

⁴⁸⁷ Ovviamente, si tratta di un semplice esempio etnografico. La produzione di umanità, tra i *kichwa*, è continua e si manifesta quotidianamente, attraverso lo scambio di cibo, cure, e (di conseguenza) di liquidi corporei (Belaunde 2008). Come si avrà modo di osservare nei prossimi paragrafi, le festività e i matrimoni rappresentano altri ottimi esempi in cui emerge con chiarezza questa modalità costruttiva amazzonica.

⁴⁸⁸ È proprio per questo motivo che, come afferma Luisa Elvira Belaunde, i bambini si trovano spesso al centro della scena sociale amazzonica: «il desiderio di calmare le loro necessità e di proteggerli dall'impotenza [che li caratterizza] risulta essere il vero motore della produzione di memoria e di legami [sociali o] di parentela» (Belaunde 2008: 78) e, si potrebbe aggiungere, della produzione di "veri esseri umani".

⁴⁸⁹ Tanto che, addirittura, (come sottolineato in precedenza) si può includere nel rapporto parentale anche un individuo non-umano o ex-umano.

per trasferire loro, attraverso i doni, parte della propria personalità (Santos-Granero 2012: 193).

[Presso i *kukama*, per esempio,] uno dei primi regali che un bambino riceve [dal suo padrino] sarà una canoa [...]. Alle bambine invece si regala un piccolo ventaglio. Se questo dono si rovina, non si può sostituire con un altro uguale perché esso non includerà più il trasferimento di soggettività di chi ha realizzato il regalo. Per questo i bambini piangono: non vogliono una canoa, o un ventaglio...vogliono quella canoa, quel ventaglio. (Berjón Martínez and Cadenas Cardo 2014: 18)

Tale attività di generazione dell'essere umano amazzonico si configura, presso i *kichwa*, come una vera e propria antropo-poiesi (Remotti 1996; 2013): essa, come sottolineato al principio del presente paragrafo, non passa soltanto attraverso il dispensamento di doni; si compie anche a partire da interventi (diretti o indiretti) sul corpo del neonato. Quest'ultimo viene sottoposto a continue manipolazioni da parte dei genitori e degli altri membri della famiglia: viene dipinto e decorato con tinture naturali, protetto con amuleti, forato e inciso, plasmato con la saliva, curato con l'applicazione di sostanze animali e rafforzato attraverso l'ingestione di preparati o attraverso l'assunzione di sale⁴⁹⁰.

Nel corso di queste pagine, ci si propone di offrire un resoconto etnografico di tali pratiche, e di mostrare come ognuna di esse debba essere interpretata alla luce di una concezione più ampia della corporeità indigena. La letteratura etnografica, dedicata allo studio delle terre basse del Sud America⁴⁹¹, insiste da tempo sull'importanza del corpo nativo. Quest'ultimo viene inteso, da diversi raggruppamenti amazzonici, come un vero e proprio "luogo della relazione", un prodotto del costante rapporto intrattenuto dall'individuo con «l'ambiente materiale, sociale e spirituale» (McCallum 1996: 349) in cui si trova a vivere. È precisamente tale dipendenza della corporeità dal contesto esterno, che garantisce agli uomini e alle donne indigene di crescere come adulti forti, abili, belli e sapienti⁴⁹² (McCallum 1996). Per questo motivo risulta fondamentale, per gli

⁴⁹⁰ Prima della nascita, viene modellato attraverso l'imposizione di una serie di tabù e di pratiche alimentari ai genitori. Nel corso delle prossime pagine si procederà con l'analisi di tali pratiche.

⁴⁹¹ In bibliografia si utilizza l'espressione "terre basse", per indicare la Selva Bassa e distinguere dalla Selva Alta (dove, appunto, vivono i *kichwa*).

⁴⁹² I *kichwa* direbbero adulti dotati di *yachay*. L'idea di "sapere", in questo caso risulta essenziale. Tra i *kichwa*, esattamente come accade tra i *cashinahua* (McCallum 1996) un uomo sano è un uomo "che sa". Un corpo malato, invece, è un corpo che "ya no sabe nada" (ormai non sa più nulla). Per ragioni di spazio, risulta impossibile analizzare in questa sede tale concezione della salute indigena (che, come si potrà intuire,

antropologi, concentrare la propria attenzione su tutta quella serie di pratiche (rituali, sociali e materiali) che vengono messe in atto sui (o nelle vicinanze dei) corpi nativi.

La formazione del corpo dell'infante (intesa come produzione della soggettività individuale) incomincia, come suggerito poco sopra, molto prima della venuta al mondo. Il concepimento viene inteso, presso i *kichwa*, come un mescolamento delle sostanze corporee del padre con quelle della madre, ovvero come un incontro tra il seme maschile e il sangue mestruale. L'atto sessuale viene definito, dai nativi di San Martín, come vero e proprio "lavoro", che un uomo deve intraprendere sul corpo della donna, nel momento in cui lei è maggiormente predisposta: «quando una donna è pronta, allora è lì che devi lavorare. E lavorare sodo, per giorni. E se hai lavorato bene, dopo un mese saprai di avere un figlio»⁴⁹³ (Artidoro Chujandama, 14/07/2019, originale in nota).

Il processo di concepimento può essere agevolato attraverso l'ingestione di preparati e di piante medicinali, che garantiscono all'utero femminile di riscaldarsi e al seme maschile di ravvivarsi. Se il ventre materno non è caldo, infatti, non potrà accogliere il feto e se il sangue dell'uomo è freddo, egli non sarà in grado di garantirsi una progenie. L'utero freddo, inoltre, viene considerato una delle maggiori cause di aborto spontaneo ("caida del bebe", "caduta del bambino"). Per questo motivo, le donne del *Wayku* consigliano ai novelli sposi, che desiderano avere un bambino, di evitare per qualche mese l'ingestione di birra in bottiglia o di bevande gassate⁴⁹⁴. Al contrario, si incoraggia l'assunzione di *saraswa* e *rumu aswa* che, essendo *comida legítima*, sono capaci di fornire la "materia prima" per il concepimento di un *ser humano legítimo*. Similmente, presso i *cashinahua*, si consiglia al padre di consumare la *caissuma*, una bevanda preparata con

è strettamente correlata con l'abitudine di assumere piante medicinali). Pertanto si rimanda tale riflessione a lavori successivi.

⁴⁹³ «Cuando una mujer está lista, entonces ahí es donde tienes que trabajar. Y trabajar duro, por días. Y si has trabajado bien, pues, al mes ya vas a saber que tienes hijo.» Allo stesso modo, William, parlandomi del concepimento della mia ahijada disse: «Ahí trabajé [in quel momento lavorai], pero mi cuerpo, muy diferente! Cuando yo te avisé que ella estaba embarazada, todavía era con dieta. Pero no te decía, pero ahí lo cumplí».

⁴⁹⁴ «Sa, señorina, quale è il problema [delle coppie che devono prendere la purga]? È il freddo: il mio genero, quando faceva le sue analisi di spermioγραμμα, risultava [che aveva il seme] debole. Ovvero, quasi la metà [degli spermatozoi] era morta. E di mia figlia anche, il suo utero non prendeva, non riceveva. [...] E noi [kichwa] consumiamo abbastanza [cibo] freddo. *Refrescos* (bevande di frutta fresca), bevande gassate fresche, birra fresca. E ci fa un danno tremendo.»

«¿Sabe, señorita, cuál es el problema? Es el frío: mi yerno, cuando hizo sus análisis de espermiogramas, salió débil. Es decir, casi la mitad había muerto. Y de mi hijita también, su útero no tomaba, no recibía. [...] Y nosotros [consumimos bastante frío. *Refrescos*, gaseosas heladas, cerveza helada. Y nos hace un daño tremendo.» (M. C., 16/05/2018)

arachidi e mais: in questo modo egli potrà garantirsi una maggiore produzione di seme (McCallum 1996). Anche in tale contesto etnografico, le piante medicinali possono giocare un ruolo cruciale nel concepimento, ma (come avviene tra i *kichwa*) la priorità viene conferita al rapporto fisico, tanto che una donna con numerosi partner sessuali genererà un figlio con diversi padri naturali (McCallum 1996: 353)⁴⁹⁵.

Nel grembo materno ha inizio il vero e proprio processo di formazione dell'essere umano *kichwa*. È precisamente in quelle condizioni, infatti, che il feto incomincerà ad assumere la sua forma umana e a distinguersi, pertanto, dagli altri esseri non-umani che popolano la selva⁴⁹⁶. In questo delicato processo, la madre e il padre sono tenuti a rispettare una serie di tabù, che garantiranno un primo modellamento del bambino. Si tratta, principalmente, di astensioni alimentari. I nativi di San Martín, infatti, ritengono che consumare la carne di alcuni specifici animali induca il feto ad acquisire le loro caratteristiche fisiche o comportamentali:

Adesso che Tanith è incinta è meglio che non mangi *awiwás*⁴⁹⁷: in questo modo si evita che il bambino, in futuro, si svegli piangendo nel cuore della notte: i bruchi, si sa, escono di notte per mangiare *plátano*. Così, se una donna incinta se ne nutre, suo figlio desidererà del *plátano*, disturbando i suoi genitori. E il *karachupa* [armadillo, *Dasyus novemcinctus*] mangialo tu, altrimenti, partorendo, lei avrà difficoltà. Non puoi mangiare armadillo, se sei in attesa: altrimenti tuo figlio non vorrà più uscire dalla pancia, come l'animale che si nasconde nelle buche per non essere cacciato⁴⁹⁸ (Manuél, 12/08/2018, originale in nota).

Allo stesso modo, è necessario evitare di mangiare la tartaruga *motelo* (in *kichwa* “*yawati*”) per scongiurare il rischio che il bambino nasca focomelico. L’*Inti mama*, invece (una piccola specie di opossum) non deve essere ingerito dai genitori per evitare

⁴⁹⁵ L’antropologa ci tiene, comunque, a precisare che l’eventualità che una donna abbia diversi partner sessuali viene tollerata soltanto in alcune situazioni particolari e non costituisce, pertanto, la norma presso i *cashinahua*.

⁴⁹⁶ Interessante osservare che, presso alcune popolazioni native, il grembo materno viene paragonato a un forno, in cui un bambino deve “cuocersi”. (McCallum 2001).

⁴⁹⁷ Bruchi commestibili. Larve di *Brassolis Sophorae*.

⁴⁹⁸ *Ahora que Tanith está embarazada, es mejor que no coma awiwás: de esta manera evita que el bebé se despierte llorando en medio de la noche: las orugas, ya sabes, salen por la noche para comer plátano. Por lo tanto, si una mujer embarazada se alimenta con esos, su hijo va a querer el plátano, molestando a sus padres. Y comiendo karachupa al dar a luz, ella tendrá dificultades. No puedes comer armadillo si estas embarazada: tu hijo ya no va a querer salir de tu barriga, como el animal que se esconde en los huecos para no ser cazado.*

il pericolo che i figli nascano con qualche problema psichico. Consumare scimmia, infine, risulta particolarmente rischioso. La mia padrona di casa mi raccontò di aver avvertito sua cognata di non ingerire la carne di questo animale, durante la gestazione. Lei, incurante delle prescrizioni tradizionali, cucinò un piccolo primate catturato da suo marito, in visita a una comunità lontana. La gravidanza andò bene ma, appena nata, la piccola iniziò a rifiutare il latte materno: «voleva soltanto mangiare *plátano* crudo, come fanno le scimmie. Dopo pochi giorni morì» (Belén, 9/04/2019), presumibilmente di occlusione intestinale.

Parallelamente, gli *wari* ritengono che, durante la gravidanza, i genitori debbano evitare di consumare armadilli, *coatis* (*Nasua nasua*), formichieri, falchi e alcune specie di pesci: «queste restrizioni proteggono il bambino (e solo il bambino) dalla malattia dell'*ara maka* [...] causata da animali con o senza anima [...]. Questa malattia [esattamente come accade tra i *kichwa*] genera una congiunzione tra la persona malata e l'animale ucciso o mangiato» (Vilaça 2002: 356).

Altri animali, come la rana e il bradipo (non essendo parte della dieta *kichwa*) non sono proibiti come cibi, ma devono essere evitati, a tutti i costi, dai genitori. La sola vista di un bradipo, infatti, provoca la nascita di un bambino affetto da sindrome down; mentre essere esposti alle rane genera, nel proprio figlio neonato, un estremo gonfiore addominale. Appare curioso osservare quanto segue. Non è necessario che l'animale venga visto dal vivo: perfino l'esposizione a una semplice immagine può provocare l'insorgere della malattia. Mentre la mia *comadre* Tanith stava portando a termine la gravidanza, sua suocera mi intimò di nascondere, sotto il mio giaciglio, il bradipo di peluche che tenevo come portafortuna. Facendole notare che non si trattava di un animale in carne e ossa, la donna mi rispose di non essere sciocca: anche una foto o un'immagine televisiva avrebbero potuto generare l'insorgere della sindrome di down nella piccola, che si apprestava a nascere.

Nessuna di queste malattie viene considerata incurabile: è necessario applicare, per ognuna di esse, un rimedio apposito (tendenzialmente prodotto con parti dello stesso animale) per poterle guarire. All'ingestione di *awiwás*, per esempio, si rimedia cercando le foglie in cui il bruco è solito compiere la sua metamorfosi in farfalla. Con esse si costruisce un braccialetto per il neonato. Se i genitori hanno mangiato *karachupa*, invece, si incendierà il guscio dell'animale triturato: il fumo ottenuto servirà per impregnare i

vestiti dell'infante. Le ossa di scimmia, ridotte in polvere e mescolate con il latte materno, devono invece essere ingerite da quei neonati i cui genitori hanno consumato primati durante la gestazione. Fare il bagno a un bambino nel sangue di un bradipo, guarirà la sindrome di down e, infine, lavare il proprio figlio con una rana morta, consente di sgonfiare il suo ventre.

Non sempre i rimedi funzionano. Alcuni falliscono, se applicati troppo tardi: la trasformazione del bambino in animale, infatti, procede lenta ma in modo inesorabile. «Se non si opera velocemente il bambino, rimarrà per sempre malato. Può anche morire. L'hai visto il cugino di William: gli manca un braccio perché sua madre mangiò *motelo* e non l'hanno operato in tempo»⁴⁹⁹ (Belén, 9/04/2019, originale in nota).

Attraverso la nascita, si inaugura un nuovo stadio, in cui «il corpo del bambino entra in più diretto contatto con gli elementi dell'ambiente materiale circostante» (McCallum 1996: 354). La sua plasmazione, a questo punto, sarà in parte diretta e in parte mediata dal corpo dei genitori. Questi ultimi, come si avrà modo di chiarire tra poche pagine, continueranno a essere sottoposti ai tabù alimentari che li limitavano durante la gravidanza. Inoltre la pratica della *couvade* imporrà loro nuove restrizioni. Tuttavia, anche altri membri della famiglia provvederanno a manipolare direttamente il corpo del piccolo.

Secondo le norme tradizionali *kichwa*, i padrini sono invitati a stabilire il primo contatto con il proprio *ahijado* attraverso un atto di incisione corporea: essi si dovranno macchiare con il sangue del bambino, recidendo il suo cordone ombelicale (Belén 07/04/2019). Ciò accade anche tra i *piro* del Basso Urubamba, che ricercano con cura il padrino o la madrina nella cerchia dei lontani parenti co-residenti. Tale informazione viene riportata da Peter Gow (1991: 173-174) e da Luisa Elvira Belaunde che, all'interno di un articolo piuttosto recente (2000) racconta il suo soggiorno nella comunità *piro* di Diamante (Perù). In quelle zone, alcune donne decidono di portare a termine da sole la gravidanza in foresta e provvedono, pertanto, personalmente al taglio del cordone ombelicale. Tuttavia, più frequentemente, una ragazza tende a partorire nell'intimità della

⁴⁹⁹ «Si no se opera al bebé rápido, siempre estará enfermo. Incluso puede morir. Usted ha visto al primo de William, él no tiene su mano porque su madre comió *motelo* y no operaron a tiempo.» Ho tradotto “mano” con “braccio”, poiché i miei informatori più anziani, che parlano uno spagnolo stentato, tendono a tradurre direttamente dal *kichwa*. In lingua nativa non esiste una differenza semantica tra “braccio” e “mano”, entrambi traducibili con il termine *maki* (plurale *makikuna*). Al cugino di William, che ho avuto modo di conoscere, in effetti manca un braccio.

propria casa e lo fa senza alcun aiuto, a meno di gravi complicazioni. In tale circostanza, un individuo estraneo alla famiglia provvederà (nelle ore successive) a separare l'infante dalla placenta, divenendo così il padrino dello stesso. Anche tra i *kukama* il taglio del cordone ombelicale viene praticato dal *compadre* e dalla *comadre*, ricercati sistematicamente tra le figure estranee al nucleo familiare: gli uomini si incaricano di recidere quello dei maschi e le donne, invece, quello delle femmine.

Appare importante sottolineare che (seppure tale pratica venga considerata, a San Martín, parte delle tradizioni native) nell'attualità, i padrini del *Wayku* non vengono più invitati a recidere il cordone ombelicale del proprio figlioccio⁵⁰⁰. Oggi, infatti, le giovani madri si avvalgono di servizi ospedalieri e delle cure dei centri di salute, pertanto tale pratica risulta quasi scomparsa. Essa è stata, tuttavia, sostituita da altre incombenze come, per esempio, quella di procurare i fori per le orecchie a una neonata, nel corso delle prime due settimane di vita, o di dipingere le guance dell'infante con la tintura di *achiote* (*Bixa orellana*).

Si ritiene, infatti, che bucare i lobi delle orecchie di una bambina permetta al padrino di generare con lei un forte legame emozionale. Parallelamente, pitturare il volto di un neonato stabilisce una relazione di cura con lo stesso: con l'*achiote* si contribuisce a rafforzare il suo corpo e a proteggere la sua anima dalle incursioni dei *difuntos* e degli spiriti ingannatori che risiedono nella vicina selva⁵⁰¹. Anche tra i *kukama* un padrino verrà incaricato di segnare la fronte o le guance del proprio *ahijado* ma, in questo caso, lo farà con il sangue della ferita provocata dalla recisione del cordone ombelicale (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2009). Ciò risulta utile, come accade nel *Wayku*, per proteggere il piccolo dagli attacchi degli spiriti della foresta, che si aggirano nei pressi delle Comunità Native. Le sue gote verranno soltanto leggermente tinte con il sangue, mentre la fronte verrà dipinta con una croce. Una simile appropriazione della simbologia cristiana si riscontra anche presso i *kichwa*, i quali (proprio come i *kukama*) tracciano sulla testa del neonato una croce, utilizzando una tintura ricavata dal succo di *huito* (*Genipa americana*). Tendenzialmente saranno i genitori o, meglio ancora, i nonni a

⁵⁰⁰ Poco dopo la nascita della mia figlioccia, sua nonna mi diede un paio di forbici in mano e mi invitò a tagliare il residuo del cordone ombelicale che le infermiere avevano accuratamente medicato e fasciato. Riuscii a farla desistere, grazie all'aiuto del padre della neonata, convincendola che il moncone sarebbe caduto nel corso dei giorni successivi.

⁵⁰¹ Come (ad esempio) il Chullachaki, spirito ingannatore con una zampa di capra (Da "chaki", "piede", e "chulla", "diverso").

dipingere questo simbolo e, anche in questo caso, gli informatori fanno risalire tale usanza al tentativo di rafforzare il corpo del neonato⁵⁰².

A questo punto del discorso appare interessante osservare come la condizione dell'infante sia assimilabile a quella dell'iniziando o del *dietador*. Come si ricorderà, a seguito dell'ingestione di purghe o di piante della selva, un individuo si deve sottoporre volontariamente a un prolungato isolamento in foresta⁵⁰³. Durante i mesi di reclusione, egli viene sottoposto a una serie di tabù alimentari e sessuali. Parallelamente, dopo la sua nascita, un bambino verrà nascosto agli occhi della Comunità Nativa per trenta o sessanta giorni. Nessuna persona potrà avvicinarlo dopo aver avuto delle relazioni sessuali e tutte le donne incinta o con le mestruazioni dovranno allontanarsi da lui per non farlo ammalare. Egli permarrà nella camera da letto dei suoi genitori⁵⁰⁴ i quali, come un *dietador*, dovranno mettere in atto una serie di comportamenti di astensione, definiti attraverso la cosiddetta *couvade*.

Questo termine è stato introdotto, nel lessico etnografico, da Edward Tylor nel 1865, per descrivere l'attitudine di alcuni padri indigeni di sottoporsi a una serie di divieti e prescrizioni, durante e dopo la nascita del proprio figlio. Claude Lévi-Strauss, tuttavia, fu in grado di comprovare che la definizione di Tylor si basasse su un equivoco parziale: nel famoso testo *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962: 258), lo studioso dimostrò che le proibizioni e gli obblighi legati alla gravidanza vengono rispettati, tendenzialmente, da entrambi i genitori. In effetti, come osservato nel corso di queste pagine, il corpo della madre, tanto quello del padre, si trova irrimediabilmente legato alla personalità del neonato, durante e dopo la gestazione⁵⁰⁵.

Oltre a dover rispettare i medesimi tabù alimentari che li vincolavano durante la gravidanza, i genitori non potranno quindi avere relazioni sessuali o bere sostanze alcoliche. La madre, per qualche settimana, non potrà lavare i vestiti del piccolo, cucinare

⁵⁰² Non bisogna dimenticare, in questo contesto, il racconto di Artidoro Chujandama intorno ai *Manaocoteyuk*. In questa narrazione gli antenati della famiglia di *Llukanayaku* disegnarono una croce sulla fronte e sul petto dell'umanoide. Si ricorderà che gli informatori consideravano tale azione un modo per umanizzare la creatura del fiume Huallaga.

⁵⁰³ Cfr. cap 4.

⁵⁰⁴ Potrà anche uscire in cortile, a patto che non venga visto da nessuno.

⁵⁰⁵ La fragilità di un essere appena venuto al mondo lascia presagire che quest'ultimo continui a dipendere (dal punto di vista fisico) da sua madre e da suo padre, per molte settimane dopo il parto (Gow 1991; McCallum 1996; Vilaça 2002; Belaunde 2008).

o pulire la casa. Il padre non potrà guidare la moto, cavalcare un cavallo o un asino⁵⁰⁶. Per venti giorni (Manuél 14/04/2019) all'uomo non sarà consentito nemmeno coltivare la terra, lavorare la sua *chakra* o scavare buchi nel terreno con il machete⁵⁰⁷. Nessuno dei genitori avrà il permesso di tirare calci a un pallone⁵⁰⁸, ferire un cane con una pietra o uccidere una tarantola⁵⁰⁹. Ulteriori similitudini con la condizione dell'iniziando, si possono riscontrare osservando il modo in cui l'anima del neonato viene protetta dalla stregoneria, dai defunti o dalle malefatte degli spiriti della selva. Egli dovrà essere tenuto lontano dalle veglie funebri⁵¹⁰. Inoltre, proprio come un *dietador*, potrà entrare in contatto soltanto con coloro i quali si occupano di procurargli il cibo e le cure⁵¹¹.

⁵⁰⁶ Ciò causerebbe una violenta nausea al bambino. Anche in questo caso, la cura consiste nel lavare la motocicletta o l'animale con dell'acqua e poi offrirla da bere al piccolo. Si sospetta che la proibizione di guidare la moto, sia direttamente correlata con la proibizione di cavalcare. In *kichwa*, in effetti, "cavallo" e "moto" vengono espressi con la medesima parola "*mimichu*".

⁵⁰⁷ Contravvenendo a questa proibizione, il padre offrirà da bere al neonato l'acqua con cui ha pulito il machete. Ciò viene spiegato, dai miei informatori, facendo riferimento alla grande quantità di animali o piante dannosi, che vivono nei pressi di un campo messo a coltura. Lì, per esempio, si può incontrare il famigerato *shushupe* (*Lachesis muta*), un serpente dotato di un veleno mortale. Se il padre viene morso da questa bestia, anche il corpo del figlio ne risentirà. Lo stesso accade per quanto concerne la *isula* (*Paraponera clavata*), una formica velenosa la cui puntura causa un dolore incredibilmente intenso e prolungato. I neo-genitori devono tenersi a grande distanza da questo animale, poiché (secondo le credenze locali) se vengono colpiti, il proprio bambino potrà morirne. Si può evitare la morte del neonato uccidendo la formica, polverizzandola e offrendo questo rimedio al bambino, il quale dovrà assumerlo, mescolato con l'acqua. Inoltre l'ortica *ishanka* può causare alcuni problemi. Se il padre viene colpito, suo figlio si ritroverà con un doloroso eczema sulla pancia.

⁵⁰⁸ Il rischio sarebbe quello di far gonfiare lo stomaco del bambino. Il rimedio si ottiene lavando il pallone e dando al piccolo un sorso dell'acqua con cui lo stesso è stato pulito.

⁵⁰⁹ In questo caso il neonato diventerebbe inquieto, non smetterebbe di piangere e non dormirebbe durante la notte. Per guarire il piccolo si dovranno bruciare i peli del cane. Il fumo ricavato verrà soffiato su un'amaca sulla quale sono posizionati i vestiti del bambino. Per quanto riguarda la tarantola, la madrina svolge un ruolo cruciale per la guarigione. La notte tra il 13 e il 14 aprile 2019, venni chiamata dal padre della mia *ahijada*, che mi disse che la piccola piangeva disperatamente. L'uomo aveva infatti ucciso una tarantola. Al mio arrivo, il corpo di quest'ultima venne immerso in una ciotola piena d'acqua fredda. Io dovetti passarmi l'aracnide, inzuppato, sulle braccia e sulle mani. Successivamente dovetti offrire il mio dito bagnato alla bambina, la quale bevve l'acqua in cui venne immerso il ragno, anche con un cucchiaino. Per terminare, il padre e la madre passarono la piccola sotto le mie gambe per due volte. Alcune di queste proibizioni si prolungano anche per diversi mesi. Per esempio, le donne che hanno partorito, tendenzialmente, iniziano una dieta a base di *chuchuwasi* (*Maytenus laevis*) e *indano* (*Byrsonima crassifolia*) per cicatrizzare le ferite provocate dal parto e regolarizzare il sistema ormonale. Tuttavia esse non vi si sottopongono immediatamente: inizieranno questa cura «soltanto dopo 6 mesi o un anno [...] in quanto tali piante possono causare effetti [negativi] sui bambini neonati» (Belaunde e Ramirez 2016: 37).

⁵¹⁰ Si ricorderà la famosa espressione "*Aya kuyaptin llullu wambrakunata unkuchin*".

⁵¹¹ In tale contesto, sorge una curiosa differenza: un individuo che pratica la *sasina* (si ricorderà) potrà incontrare solamente il proprio *curandero* di riferimento e si dovrà tenere a debita distanza anche dai propri parenti stretti. Al contrario, il bambino potrà vedere soltanto la sua *familia legitima*, mantenendo un sicuro distacco da qualsiasi sciamano o *vegetalista*. Interessante, da questo punto di vista osservare quanto segue: gran parte dei *curanderos* della selva di San Martín si rifiutano di guardare direttamente il volto di un neonato, durante il suo periodo di isolamento. Tale azione viene infatti ritenuta estremamente pericolosa: lo *yachay* dello sciamano (identificato con il suo sguardo) risulterebbe troppo potente per il piccolo, il quale ne rimarrebbe ferito. Questa informazione, comunicatami da diversi amici del *Wayku* e di *Llukanayaku*, mi

Tali parallelismi, individuati tra la condizione del lattante e quella dell'iniziando, non sono affatto casuali. A ben vedere, in effetti, se il primo si appresta a compiere un percorso di rafforzamento corporeo, con lo scopo di definire la propria umanità⁵¹², il secondo sta affrontando, tramite la *sasina*, un processo inverso⁵¹³. L'anima di entrambi, seppur in condizioni diverse e per motivi differenti, non si trova protetta dai confini corporei e risulta, pertanto, particolarmente vulnerabile. Quella del bambino addirittura, secondo quanto affermato da diversi amici del *Wayku*, potrà smarrirsi per sempre, causando la follia o la morte della povera creatura. Per questo motivo appare necessario prestare particolare attenzione, quando si lavano i suoi vestiti sporchi: una volta terminata l'operazione non si dovrà gettare l'acqua, rimasta nel tinello, in un canale. Si incorrerebbe nel pericolo di disfarsi anche dello spirito dell'infante, rimasto legato agli indumenti. Esso si potrebbe separare definitivamente dal suo corpo perdendosi, per sempre, in qualche fiume amazzonico.

Alla luce di tali somiglianze non appare casuale nemmeno osservare quanto segue. Così come l'isolamento di un iniziando viene interrotto a partire dal consumo del suo primo pasto salato⁵¹⁴, il processo di plasmazione dell'infante si considera concluso (nel *Wayku*) soltanto a seguito della somministrazione della *kachi bola* (letteralmente, "palla di sale"). Quando un bambino compie otto mesi, suo padre si mette in cammino verso una cava di salgemma e (insieme a un gruppo di amici e parenti) estrae un piccolo agglomerato di questo minerale. Al suo ritorno a casa lo offre al figlio, il quale dovrà morderlo, con lo scopo di rafforzarsi⁵¹⁵.

Dopo essere stato profondamente plasmato e segnato (durante il periodo pre-natale e post-natale), attraverso il morso della *kachi bola*, il corpo di un individuo *kichwa* inizia ad assumere una prima forma umana. Ciononostante è bene ricordare, ancora una volta, che l'operazione di umanizzazione (in ambito amazzonico) non può dirsi mai

venne confermata a maggio 2019. A seguito di una presunta malattia della mia *ahijada*, la doveti condurre, insieme alla nonna, presso un *curandero mestizo* di Lamas. Egli, durante la visita, non volle mai guardarla in volto: mi intimò di coprirlo con il *raku pañu* (una stuoia in cotone spesso, tessuta artigianalmente dalle donne native; da *raku*, "grosso" e *pañu* "coperta per sorreggere i neonati") e si limitò a esprimere la sua diagnosi osservando il fumo del *mapacho* che accese appositamente per l'occasione.

⁵¹² Ovviamente, tramite i tabù imposti ai suoi genitori e le azioni compiute dalla sua famiglia.

⁵¹³ Si potrebbe suggerire che, se il neonato *kichwa* intraprende un percorso antropo-poietico involontario il *dietador* si sottopone volontariamente a una pratica *anti antropo-popoietica*. Attraverso la pratica della *sasina*, infatti, egli tenta di diluire la propria umanità, divenendo parte dell'ambiente circostante. Tale questione verrà approfondita nelle pagine successive.

⁵¹⁴ Tendenzialmente si tratta di una zuppa di pollo con riso e peperoncino.

⁵¹⁵ A più riprese è stata sottolineata la funzione umanizzante del sale. Cfr. cap 3 e 4.

conclusa, una volta per tutte. Come si avrà modo di osservare nelle prossime pagine, per tutta la vita i nativi di San Martín si troveranno ad essere dominati da un'ambiguità di fondo: «l'ambivalenza identitaria [umana/non-umana] può presentarsi [a più riprese, nel corso dell'esistenza di un individuo *kichwa*]. Tutta l'infanzia, e alcune fasi dell'età adulta [...] saranno infatti marcate da una grande suscettibilità» (Vilaça 2002: 349), al punto che la persona indigena viene definita, da innumerevoli autori amazzonisti, come un essere “cronicamente instabile” (Vilaça 2005; Chaumeil 2010; Berjon Martínez e Cadenas Cardo 2014).

Noi percepiamo l'instabile come qualcosa di insicuro, mutevole, vacillante, inconsistente. Tutti questi termini hanno una carica negativa che non rifletterebbe bene il pensiero indigeno. [...] Potremmo [invece] definire l'instabilità come una forma di essere e di stare [nel mondo], una categoria che enfatizza la relazione, la possibilità, la scelta nella sua doppia alternativa di scegliere ed essere scelti (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014: 3).

5.3 Preda e cacciatore. L'instabilità come modello interpretativo

Ogni trentuno di agosto, al termine dei festeggiamenti relativi alla patrona *Santa Rosa Raymi*⁵¹⁶, alcuni giovani *kichwa*, indossano delle foglie di *plátano* (*Musa paradisiaca*), si coprono il corpo e il volto di fango e mettono in scena una danza rituale. I ragazzi, così travestiti, si dirigono verso le abitazioni dei quattro organizzatori della cerimonia⁵¹⁷. Ad ogni tappa, accompagnati dalla musica dei tamburi e dei *pifános*⁵¹⁸ indigeni, danzano freneticamente cercando di fuggire da gruppi di bambini che, divertiti, provano a braccarli e da uomini anziani che imbracciano un fucile. I piccoli, anch'essi ricoperti con foglie di *plátano*, formano delle coalizioni per poter gettare a terra i ragazzi; i vecchi, definiti *montaraces*⁵¹⁹ (selvatici), incoraggiano gli infanti fornendo loro consigli strategici. I *karachupa* (così vengono chiamati i ragazzi) si impegnano, attraverso un giuramento, a travestirsi in questo modo per dodici anni. Secondo le credenze locali, chi non mantiene la promessa avrà serie difficoltà nella caccia: i demoni della foresta lo

⁵¹⁶ Santa Rosa è la patrona di Lima, considerata anche la protettrice degli indigeni *Kichwa*. *Raymi*, in lingua nativa, significa “festa”. È il nome che gli Inca attribuivano alle principali celebrazioni religiose.

⁵¹⁷ Per una breve presentazione del sistema organizzativo di Santa Rosa, si veda il paragrafo successivo.

⁵¹⁸ Il *pifáno* è il flauto tipico.

⁵¹⁹ Plurale di *montaraz*.

potranno disturbare in sogno, e il *chullachaki*, spirito ingannatore con una zampa di capra, si burlerà di lui facendolo perdere nella selva, dove le possibilità di sopravvivenza sono assai scarse. Le norme rituali impongono, inoltre, che soltanto dopo aver compiuto dodici anni come *karachupa*, i cacciatori esperti possano interpretare il ruolo di *montaraz*.

Il momento della fuga dei giovani, corrispondente con lo spostamento di tutti gli attori coinvolti da un'abitazione all'altra, è caratterizzato dall'accrescimento del ritmo musicale. In quell'istante la confusione diventa palpabile: i ragazzi incominciano a rincorrere gli individui che non sono riusciti a catturarli, spalmando una salsa piccante (*aji*) sulle labbra dei bambini; gli anziani puntano un fucile in legno⁵²⁰ verso i giovani, richiamando all'ordine chi non si comporta bene. Anche gli astanti vengono coinvolti nella *performance*: adolescenti, bambini e vecchi spaventano il pubblico che, intrattenuto, seguirà gli attori fino alla tappa successiva.

Attraverso le seguenti pagine si cercherà di chiarire un aspetto problematico di tale danza rituale, denominata *karachupeada*. Nel suo schema rappresentativo la scena descritta riproduce, senza ombra di dubbio, la caccia all'armadillo (*karachupa*). Tuttavia, nonostante l'apparente chiarezza del rituale, non tutti gli attori sociali sembrano poterla esprimere a parole: all'interno dei racconti di alcuni indigeni *kichwa*, l'ambiente cerimoniale viene descritto come composto da personaggi, le cui funzioni non appaiono indubitabilmente definite.

Conversando con gli abitanti della Comunità si rimane stupiti di fronte alla confusione generata intorno a due concetti opposti:

La *karachupeada* rappresenta l'uomo cacciatore. [...] Ogni cacciatore, cioè ogni armadillo, deve avere in mano *aji* per metterlo sulla bocca dei cani da caccia, cioè degli armadilli principianti: sono bambini vestiti come il cacciatore, che chiamiamo cani e che sono, però, dei cacciatori inesperti⁵²¹ (William, intervista 5/09/2018, originale in nota).

⁵²⁰ Tendenzialmente vengono utilizzati dei fucili finti. Tuttavia qualche volta gli anziani fanno uso di vere armi da fuoco cariche.

⁵²¹ *La karachupeada representa al hombre cazador. [...] Cada cazador, es decir, cada armadillo, debe tener aji en su mano para ponerlo en la boca de los perros de caza, es decir, a los armadillos principiantes: son niños vestidos como el cazador, a los que llamamos perros y que, a la vez, son cazadores inhexertos.*

Come emerge dall'intervista concessami dal mio *compadre* William, uno dei tanti *karachupa* del *Wayku*, tra gli indigeni *kichwa* il concetto di preda si fonde in maniera non problematica con quello di predatore. I giovani, ricoperti con foglie di *plátano*, sembrano prendere contemporaneamente le sembianze della preda-armadillo e del cacciatore. Parallelamente diversi bambini, camuffati allo stesso modo, vengono descritti come cani da caccia e cuccioli di *karachupa*, o cacciatori inesperti. L'anziano con il fucile, inoltre, non solo raffigura l'uomo cacciatore (*armiru*, in *kichwa*), che deve uccidere i giovani: egli è anche un'autorità pronta a impartire consigli ai ragazzi che partecipano alla danza.

Prima di uscire e ballare [spiega Robinson] gli anziani consigliano bene i giovani, affinché si comportino come si deve: non bevano troppo e danzino tranquillamente. Bisogna prendersi cura dei figli degli armadilli. Il *montaraz*, poi, con il suo fucile e i cani (che sono i bambini) fa uscire allo scoperto i *karachupa*⁵²². (Robinson, intervista 3/09/2018, originale in nota).

La palpabile difficoltà lessicale, con cui gli informatori cercano di spiegare il ruolo di ogni attore coinvolto, non può essere ignorata. Secondo l'opinione di chi scrive questa oscurità espressiva, lungi dal manifestare l'inadeguatezza o la scarsa consapevolezza degli interlocutori intorno alle tradizioni locali, è indice di uno schema di pensiero soggiacente, attraverso il quale poter interpretare le concezioni indigene dell'umanità e dell'animalità, così importanti per la vita di ogni nativo *kichwa*.

Nel corso delle pagine precedenti, è stato possibile osservare come, tra i nativi di San Martín, la distinzione tra l'essere umano e l'animale inizi a definirsi nel periodo pre-natale e neo-natale. È proprio nel grembo materno, infatti, che il corpo nativo deve poter subire un processo di specificazione o, come direbbe Francesco Remotti (2013) di "sfrondamento delle possibilità": lì, il feto verrà plasmato in forma umana (o non-umana), a partire dalla relazione di «commensalità» (Vilaça 2002: 349) intrattenuta con la madre e con il padre. Successivamente, (nel corso della fase neo-natale) la couvade, le manipolazioni dirette e i segni impressi sul corpo del neonato provvederanno a fornire un ulteriore rafforzamento della persona *legítima*. Un rafforzamento che, tuttavia, non

⁵²² *Antes de salir a bailar, los viejos aconsejan bien a los jóvenes, para que se comporten como hay que portarse: no beban demasiado y bailen tranquilos. Hay que quidar a los hijos de los armadillos. El montaraz, entonces, con su carga y los perros (que son niños) hace salir al karachupa.*

imporrà all'individuo coinvolto un'identità umana definitiva e stabile. Nell'Alta Amazzonia peruviana, «il corpo umano avrà bisogno di essere sottomesso periodicamente a un processo intenzionale di fabbricazione» (Viveiros De Castro 1987: 31). Per questo motivo, pur crescendo, un membro della comunità *kichwa* continuerà a subire, per tutta la vita, una serie di processi di plasmazione, che comprenderanno tagli rituali di unghie e capelli⁵²³, mortificazioni corporee⁵²⁴, scambi di alimenti e di bevande o, come si avrà modo di chiarire, interminabili privazioni di cibo e lunghe reclusioni volontarie.

Nelle prossime pagine, si vuole provare a mettere in luce quanto segue. Osservando il materiale etnografico raccolto, si ritiene che la danza della *karachupeada* possa rappresentare, per i nativi del *Wayku*, una vera e propria celebrazione dell'instabilità identitaria che li caratterizza. Come anticipato la precarietà non viene percepita, dall'individuo amazzonico, come una debolezza da dover superare⁵²⁵. Al contrario, viene vista come una vera e propria risorsa che è necessario dominare, in quanto fondamentale per «mantenere l'equilibrio in un mondo mutevole [...] dove non tutto ciò che esiste appare, e c'è chi può vedere oltre le apparenze» (Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014: 4). Tale arte dell'instabilità viene dominata principalmente dagli sciamani nativi che, come accennato (e come si avrà modo di precisare nel corso della trattazione), «assumono il ruolo di interlocutori attivi nel dialogo transpecifico» (Viveiros de Castro 2004: 43). Tuttavia ogni individuo, nel corso della sua vita, si troverà a dover affrontare il disequilibrio. In particolar modo l'uomo cacciatore che, attraverso il ricorso al *curanderismo*, alla reclusione forzata e all'assunzione di vomitivi e piante medicinali, proverà a controllare l'instabilità, per eccellere nell'arte venatoria.

È precisamente a partire da tale consapevolezza che si ritiene di dover osservare e re-interpretare il peculiare modo di esprimersi dei nativi di San Martín, intorno alla

⁵²³ Tra di esse spiccano il taglio delle unghie e il taglio rituale dei capelli: la cosiddetta *llanta tipina*. Da *tipuy*, “tagliare”. Il suffisso “-na” è un concretizzatore che trasforma un verbo in un nome. Il termine *llanta*, invece non è *kichwa*, ma mi è risultato impossibile trovarne l'origine. Indica i capelli ingarbugliati e non pettinati. Poco prima del compimento dei quattro anni di età, i genitori smettono di pettinare il proprio bambino. I suoi capelli, quindi, potranno diventare *llanta*. Se questo accade (cosa niente affatto scontata) il bambino verrà considerato molto fortunato e i suoi genitori organizzeranno una grande festa. Durante la cerimonia, il piccolo dovrà stare seduto su una sedia posizionata al centro di una stanza. Tutti i suoi familiari, danzando, provvederanno a recidere i suoi capelli. I primi tagli spetteranno, come sempre, al padrino o alla madrina dell'infante, che provvederanno anche ad accollarsi tutte le spese della festa.

⁵²⁴ Non sono pochi gli individui nativi che sostengono che un bambino, per crescere come “vero uomo della selva” debba sottoporsi (almeno una volta nella vita) alla pratica della *kara waska*. Si tratta, si ricorderà, di una frusta in cuoio. Cfr. cap. 4.

⁵²⁵ Cfr. par. 4.7.

danza dell'armadillo. Per farlo, sarà necessario ripercorrere le tappe attraverso cui si è tentato di risolvere l'apparente confusione indigena intorno alla celebrazione. In un primo momento, infatti, si pensava di dover intraprendere un'indagine storica, capace di accertare una delle tante interpretazioni native dei personaggi: determinare come, in passato, venissero descritti i ruoli degli attori sociali coinvolti avrebbe potuto chiarire la questione affidando, una volta per tutte, a ogni individuo la sua funzione all'interno del rito. Con il passare del tempo, tuttavia, ci si rese conto che fare affidamento su tale metodologia, per mettere ordine all'interno delle rappresentazioni indigene, non sarebbe stato sufficiente: l'individuazione di un presunto schema rituale originario non avrebbe aiutato, infatti, a comprendere le parole degli informatori e, come direbbe James Clifford, a "prenderle sul serio" (Clifford 2002).

Per non relegare le stesse alla sfera dell'equivoco è risultato necessario, pertanto, inserire la pratica della *karachupeada* all'interno di un più ampio contesto cerimoniale, il quale verrà analizzato (in tutte le sue fasi) nel corso delle pagine successive. Si tratta del festeggiamento dedicato alla patrona di Lima, Santa Rosa, considerata anche la protettrice degli indigeni del *Wayku*. Attraverso tale operazione è stato possibile mettere in relazione la presunta duplicità interpretativa dei nativi e l'instabilità del corpo *kichwa*, con l'analisi di alcune consuetudini (le regole matrimoniali, per esempio, o le credenze locali nei confronti della pratica dell'ingestione o dell'espulsione degli alimenti).

Al termine della trattazione⁵²⁶, infine, si è cercato di offrire una possibile interpretazione alla duplicità espositiva dei nativi di San Martín, facendo ricorso ad alcune riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss, nel saggio *Storia di Lince* (Lévi-Strauss 1991). Ciò ha consentito, come suggerisce lo stesso autore, di risalire alle fonti filosofiche del dualismo amerindio. È infatti nell'opposizione binaria, un'opposizione mai statica tipica di innumerevoli miti amazzonici (Lévi-Strauss 2015a: 51) che, giunti a questo punto della trattazione, appare fondamentale riporre un più approfondito interesse etnografico.

A partire da tale prospettiva, infatti, non solo si possono spiegare le curiose affermazioni indigene intorno «all'uomo cacciatore, che è anche una preda»⁵²⁷ (Toribio Amasufuén 09/09/2018, originale in nota). Si ritiene che, attraverso un simile modello

⁵²⁶ Cfr. par. 5.6-5.7.

⁵²⁷ *En la karachupeada el hombre es cazador y también es presa.*

interpretativo, sia possibile iniziare a risolvere le innumerevoli questioni emerse a partire dall'incontro tra la famiglia di *Llukanayaku* e i risultati prodotti dagli studi di genetica delle popolazioni.

Quando, a marzo del 2018, raggiunsi la Comunità Nativa *Wayku* e spiegai ai responsabili di alcune ONG locali gli obiettivi della mia etnografia, ricevetti diverse risposte poco incoraggianti. Molti di loro ritenevano, infatti, che le indagini scientifiche condotte tra il 2012 e il 2016 non potessero incidere sulla vita politica della popolazione indigena *kichwa*. Anche ammesso che ciò accadesse, sostenevano, la quotidianità degli abitanti del *Wayku* (e dei raggruppamenti limitrofi) stava procedendo immutata, dopo la diffusione dei risultati. Pretendere che uno studio di genetica delle popolazioni potesse influire, in un qualche modo, sulla conformazione sociale nativa era il frutto (secondo tali mediatori culturali) di un'operazione indebita e pretenziosa. Gli interessi e i desideri di individui occidentali (antropologi, storici o scienziati) venivano proiettati sugli indigeni *kichwa*, le cui attenzioni erano ben lontane dalle narrazioni storiche e biologiche intorno alle origini del proprio popolo⁵²⁸.

I discorsi sull'identità (tanto cari agli etnografi, ai politici, ai linguisti e agli scienziati occidentali) non potevano rappresentare un genuino interesse per l'indigeno di San Martín. Esistevano, certo, alcune eccezioni: le strategie politico-identitarie messe in atto per il recupero territoriale (e presentate nel capitolo 3) ne erano un esempio, ma in generale la gente del *Wayku* non individuava nessun tipo di vantaggio nel dichiararsi

⁵²⁸ Si consideri, come esempio, la seguente intervista concessami dal direttore di *Waman Wasi*: «È interessante come [l'indagine dei genetisti] abbia mosso, in un certo modo, il terreno sul quale sorge il gruppo dominante [intende i *mestizos* di Lamas], come li abbia condizionati. Vacilla tutta la struttura del discorso legittimatore di un dominio che esiste da secoli. Di gente che ha messo il suo monumento in piazza: questa storia è tutta una costruzione. [...] Tra gli indigeni, invece, non c'è molto dibattito a riguardo: possono filtrare il discorso scientifico, ma c'è un'esperienza di vita, che potremmo chiamare la "quotidianità", nella quale non è presente nessun tipo di discorso di quelli che vorrebbero trovare gli antropologi. [...] "Noi crediamo di avere cinque cieli", o "noi veniamo da questo gruppo, il nostro antenato era quello...". Con tutte queste ricostruzioni, i nativi sono come il miele per gli antropologi. No. L'indigeno vive un altro tipo di quotidianità, fatta di *chakra* e casa. E se gli antropologi non trovano queste narrazioni credono che [i nativi] non siano interessanti.» "*Es interesante cómo movió, de cierta manera, el terreno en el que surge el grupo dominante, cómo los condicionó. Vacila toda la estructura del discurso legitimador de un dominio que ha existido durante siglos. De las personas que pusieron su monumento en la plaza: esta historia es toda una construcción. [...] Entre los nativos no hay mucho debate al respecto: pueden filtrar el discurso científico, pero hay una vivencia que podríamos llamar "cotidianidad", en la que no hay ningún tipo de discurso como los que le gusta encontrar a los antropólogos. "Que nosotros creemos tener cinco cielos" o que "venimos de este grupo, nuestro ancestro fue este...". Con todas estas reconstrucciones los nativos son cómo la miel para los antropólogos. No. El indígena viven otro tipo de vida cotidiana, hecha de *chakra* y hogar. Y si los antropólogos no encuentran estos discursos, creen que no son interesantes.*" (G.R., intervista, 11/04/2018).

amazzoneica o andina o nel difendere una supposta peculiarità culturale. Un'indagine etnografica di questo tipo sarebbe risultata più appropriata se condotta presso la città *mestiza* di Lamas che, a causa dello studio genetico, vedeva sfumare il mito della propria nobile ascendenza *chanka* ed europea⁵²⁹.

Una prova della neutralità *kichwa*, di fronte alle narrazioni scientifiche, veniva individuata nel fatto che, per gran parte della popolazione locale «a parte Felipe [Cachique Amasifuén] e pochi altri *leader*, la storia delle origini amazzoniche [...] [venisse considerata semplicemente] un racconto in più»⁵³⁰, un'alternativa al mito della provenienza andina. Affermare, come facevano molti attori sociali, di essere discendenti dei guerrieri *chanka* o di antichi raggruppamenti amazzonici (a seconda dell'interlocutore o a seconda del discorso costruito intorno al proprio passato) veniva considerato, nel migliore dei casi, sintomo di completo disinteresse nei confronti delle proprie origini e di poca intraprendenza politica⁵³¹. Nel peggiore dei casi, invece, questo atteggiamento veniva interpretato come manifestazione di una certa “volubilità” ideologica dei nativi. Uno degli esempi più eclatanti, citati a riguardo, era rappresentato proprio dai giovani membri della famiglia di *Llukanayaku*, la cui biforcazione del passato e la riconfigurazione dell'albero genealogico venivano guardati con sospetto⁵³².

In generale, comunque, nelle città di Lamas e Tarapoto non erano pochi i *mestizos* che ritenevano ingenuo o equivoco l'atteggiamento dei nativi *kichwa* che «pur credendo di poter essere danneggiati [con la magia del] *flema* e [del] sangue mestruale, [...] [confidavano] nel primo *gringo* che chiedeva [loro] di regalare un poco di saliva per scoprire scientificamente, dentro di essa, la storia delle origini *chanka*»⁵³³ (E.P.,

⁵²⁹ Cfr. capitolo 1. «La gente di Lamas si infastidisce per lo studio. Non gli indigeni. [...] Perché con lo studio qualcuno inizia a dirgli “voi non siete *quechua*. Non la parlate nemmeno, questa lingua”. Gli indigeni vivono quotidianamente la loro identità, gli altri no. Vogliono essere allo stesso tempo bianchi e avere un mito.» «*La gente de Lamas se incomoda por el estudio. No los nativos. [...] Porque con el estudio alguien comienza a decirle "no eres quechua. Ni siquiera lo hablas, este idioma". Los nativos viven su identidad todos los días, los otros no. Quieren ser los blancos al mismo tiempo y tener su propio mito.*» (G.R., 11/04/2018).

⁵³⁰ «*Para los nativos, aparte de Felipe y algunos otros líderes, la historia del origen amazónico es solo un cuento más.*» (D.V., intervista, 20/04/2018)

⁵³¹ In particolare, gli indigeni di San Martín vengono rimproverati di non volersi liberare della narrazione dominante e di non voler ricostruire una «storia decolonizzata» (F.C., 17/05/2018; D.V., 19/08/2018).

⁵³² «*Nunca habían contado esta historia del Ayanku. El mito era diferente: toman todo lo que escuchan y lo cuentan como si fuera parte de sus tradiciones. Yo, francamente, no entiendo*» (J.B., comunicazione personale, 01/08/2018)

⁵³³ *Mientras creen que pueden ser hechizados con flema y sangre menstrual, confían en el primer gringo que les pide que les brinde un poco de saliva para descubrir, científicamente, la historia de los orígenes chankas.*

06/04/2018, originale in nota). Come era possibile conciliare due verità tanto diverse? Come potevano convivere, nell'Alta Amazzonia peruviana, la stregoneria e la scienza molecolare? Potevano, infine, le origine andine e amazzoniche del clan Chujandama essere contemporaneamente credute e sostenute dai rappresentanti della famiglia?

Un problema analogo è stato affrontato da coloro i quali, entrando in contatto con alcuni raggruppamenti nativi della selva, cercarono di spiegare la curiosa modalità indigena di narrare la storia del colonialismo spagnolo (Albert 1985). Il terribile periodo della *Conquista* viene rappresentato infatti (in ambito occidentale) come un momento buio nella storia dell'umanità, caratterizzato dall'assoggettamento e dallo sterminio di molte popolazioni originarie dell'America meridionale. Sono molti, tuttavia, i raggruppamenti nativi che raccontano una storia differente: una storia fatta di compromessi, lunghe convivenze con i costumi dello straniero, sopportazione delle malattie e, infine, pacificazione (Albert 1985; Carneiro da Cunha 2007). Come se, lungi dall'aver soggiogato e sottomesso le popolazioni native, gli europei giunti in Sudamerica avessero, invece, subito la sorte di essere stati assimilati dalle stesse.

Di fronte a questa duplice interpretazione del passato coloniale, gli etnografi si pongono innumerevoli domande: «come può persistere tale ambiguità su ciò che è “realmente” accaduto? [Nella storia] non ci sono [sempre] vinti e vincitori netti, anche se i vinti credono di avere la loro versione dei fatti? [...] Possono entrambe le narrazioni coesistere ed essere simultaneamente vere?» (Carneiro da Cunha 2007: XII). Per rispondere a tali complesse questioni (non dissimili, è stato detto, da quelle affrontate nel corso dell'intera dissertazione), gli antropologi amazzonisti contemporanei ritengono di doversi appellare alla proverbiale “apertura all'altro”, tipica delle popolazioni amazzoniche e postulata, in diversi testi, da Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1997; 2000; 2008).

Facendo uso di un simile schema concettuale, infatti, sembra possibile dimostrare come il rapporto intrattenuto, dai nativi, con l'Alterità sia più simile a “un incontro di relazioni”, che a uno “scontro di sostanze”. La narrazione della *Conquista* può divenire, all'interno di tale paradigma, una storia di reciproca inclusione tra “noi e loro”: «la conversione al cattolicesimo viene interpretata [...] come una predazione del Dio degli altri [...], la civilizzazione è vista come l'appropriazione delle pratiche altrui [...]. [Al

contempo] l'acculturazione può essere intesa come una modalità di riproduzione sociale, come un tipo di trasformazione endogena» (Carneiro da Cunha 2007: XII).

Parallelamente, osservare i discorsi dei nativi di San Martín intorno all'acido desossiribonucleico, alla luce delle interpretazioni fornite da Claude Lévi-Strauss, sembra estremamente utile per ribadire come il pensiero amazzonico sia dominato da una dialettica della somiglianza, piuttosto che da una logica dell'identità (Remotti 2019). Uno sguardo di questo tipo, infatti, permette di interpretare tutte le problematiche esposte e inserirle all'interno di un sistema filosofico condiviso che, come si vedrà, non presenta alcuna necessità di istituire verità assolute, individuare ruoli stabili o presentare dicotomie autoescludenti.

5.4 Santa Rosa Raymi. I confini dell'affinità parentale e lo scambio del voto

La festività dedicata alla patrona nativa Santa Rosa rappresenta, per le innumerevoli comunità *kichwa* di San Martín, un'occasione per riunirsi nel *Wayku*. *DI LIMA* Questo quartiere di Lamas viene considerato il centro rituale indigeno: ogni anno, tra il 22 e il 31 di agosto, una considerevole quantità di individui, appartenenti ad ogni clan familiare, vi si reca per dare inizio alle celebrazioni. Per una settimana giovani, bambini e anziani vengono ospitati nelle case dei propri parenti consanguinei o affini e contribuiscono, insieme ad essi, alla buona riuscita della festa. L'organizzazione della stessa viene affidata, a rotazione annuale, a un clan familiare differente, riproducendo il seguente schema: Sangama- Sinarahua- Tapullima- Amasifuen- Guerra-Cachique⁵³⁴.

Una persona influente, facente capo al clan prescelto, e denominata *boga*⁵³⁵, riunisce i membri della famiglia e, affidandosi a un principio di anzianità, individua quattro *cabezones*, che si dovranno occupare dei festeggiamenti⁵³⁶. Secondo quanto stabilito dalle norme sociali, un uomo potrà ricevere la *cabazonia* soltanto una volta nella vita e non prima di essersi reso indipendente dal nucleo familiare di suo padre. Inoltre

⁵³⁴ E poi di nuovo: Sangama- Sinarahua-Tapullima, ecc... Ad agosto 2018, quando mi trovavo sul campo, l'organizzazione era affidata alla famiglia Sangama.

⁵³⁵ Non è facile comprendere l'etimologia di questo termine. I *kichwa* affermano che indichi il clan, il cognome. Difficilmente può essere considerata una parola in *kichwa*, poiché l'alfabeto di questo idioma non presenta la lettera b. Tuttavia esistono casi di prestiti dal castigliano delle lettere b,d,e,f,g, j,o.

⁵³⁶ Il termine *cabezones* è castigliano e viene utilizzato anche per riferirsi agli organizzatori delle festività *mestize*. Sembra che in passato gli indigeni utilizzassero un'altra parola spagnola (*cargueros*) per definire coloro i quali si prendevano carico delle spese della celebrazione (Scazzocchio 1979: 253).

tale incarico, seppure sia caratterizzato da un ingente investimento di denaro e risorse, non può essere rifiutato. Quest'ultima viene considerata oggi, dalla popolazione indigena, una semplice norma formale: è risaputo, ad esempio, che coloro i quali aderiscono alla religione evangelica non potranno accettare l'incarico. Nonostante il loro atteggiamento venga ritenuto (dalla maggior parte degli attori sociali) lesivo nei confronti della preservazione dei costumi locali, la scelta di questi individui viene oggi rispettata⁵³⁷.

In passato, al contrario, i membri più anziani dei clan non potevano rifiutarsi di prendersi carico della *cabazonía*, senza essere condannati all'esilio. Si ha testimonianza, per esempio, che nel 1975 un individuo convertito alla religione protestante si rifiutò di accettare l'incarico: dovette pertanto emigrare a Sisa⁵³⁸, raggiungendo una comunità evangelica già stanziata in quelle zone (Scazzocchio 1979: 253). «Perché un maschio della famiglia riceva la *cabazonía*» spiega William «viene avvisato con un anticipo di cinque anni. Esiste infatti una lista: ogni *boga* ha un elenco contenente [i nomi degli] anziani del clan. Così se muore il futuro incaricato, può esserci un rimpiazzo»⁵³⁹ (Intervista a William, 5/09/2018, originale in nota).

Per ragioni di spazio e di corenza del testo, in questa sede, non è possibile individuare tutti i cambiamenti che la celebrazione ha visto avvenire negli ultimi decenni⁵⁴⁰. Tuttavia sembra interessante chiarire che, seppure la festività di *Santa Rosa Raymi* in passato venisse incoraggiata e gestita dalla popolazione *mestiza*, oggi gli indigeni sono stati in grado di liberarsi di tutti quei meccanismi di controllo e tributo che permettevano alla minoranza dominante di mantenere una supremazia sulla sfera rituale indigena. I *cabezones*, per esempio, venivano scelti dal più vecchio cittadino *mestizo* di Lamas, che rappresentava il vero e proprio organizzatore della festa nativa. Essi, inoltre, fino all'inizio degli anni Ottanta del Novecento, avevano l'obbligo di offrire cibo,

⁵³⁷ Si considerino, ad esempio, le parole del mio ospite, Manuel: «I Guerra che si incaricano delle spese sono sempre giovani. Io sono giovane [Manuél, nel cui nucleo familiare sto vivendo, ha soli 55 anni] eppure sono già stato *cabezón*. Perché noi Guerra siamo pochi: o meglio...ce ne sono, ma molti di loro sono evangelici: loro non possono ballare, non si possono mettere i vestiti tipici, non indossano i colori e lasciano tutto ciò che è mondano» (Manuel, 15/05/2018). «*Los Guerras que nos hacemos cargo de los gastos somos siempre jóvenes. Yo soy joven pero ya he sido cabezón. Porque los Guerras somos pocos: o mejor ... si hay, pero muchos de ellos son evangélicos: no pueden bailar, no pueden usar ropa típica, no usan colores y dejan todo lo que es mundano*»

⁵³⁸ San José de Sisa. Si tratta di una città nel nord del Perù, capoluogo della provincia di El Dorado, ubicata nella regione di San Martín.

⁵³⁹ *Por qué un hombre de la familia reciba la cabazonía, se le dice con cinco años de antelación. De hecho, hay una lista: cada boga tiene una lista que contiene los ancianos del clan. Así, si el futuro cabezon muere, puede haber un reemplazo!*

⁵⁴⁰ Si rimanda questo interessante argomento a un lavoro successivo.

bevande e regalie al vicario e al curato della città, nonché al *mestizo* che possedeva l'effigie di Santa Rosa.

La situazione, attualmente, appare notevolmente migliorata. Ciò è testimoniato dal fatto che, nonostante la celebrazione sia dedicata alla Patrona di Lima, l'evento centrale della stessa non può essere individuato, come si potrebbe pensare, nella processione in onore alla Vergine Santa Rosa. Quest'ultima avviene il 29 agosto ma, sorprendentemente, non vi partecipa nemmeno il 5% della popolazione indigena coinvolta nei festeggiamenti. Al contrario (e ciò appare centrale per la presente trattazione) sono lo scambio e la trasmissione di diversi beni di consumo a ricoprire un ruolo di primo piano: il 30 di agosto ogni *cabezòn* si sposta, insieme al suo clan, per offrire cibo cucinato, bevande alcoliche (birra, *aguardiente*, *saraswa* e *rumu aswa*), tabacco e fiammiferi alla famiglia che si occuperà dei festeggiamenti l'anno successivo. Acquisendo una certa terminologia religiosa, gli indigeni definiscono questo rituale “*voto*”, espressione traducibile grossomodo con “passaggio del voto”⁵⁴¹.

Durante il *voto*, alcune donne della famiglia (a cui è affidata la *cabezonia*), si incaricano di tenere il conto di tutti i beni offerti. In questo modo, l'anno successivo, si potrà far circolare una simile quantità di alimenti e doni. Questi, tendenzialmente, vengono consumati immediatamente dal nucleo familiare che li riceve e vengono condivisi, dallo stesso, con i propri invitati consanguinei e affini. Se il cibo e le bevande non sono sufficienti per ogni persona presente, la famiglia ricevente si incaricherà di distribuire una serie di regali di scorta, accuratamente preparati (dalle donne) nel corso delle giornate precedenti. Se nemmeno questi ultimi risultano adeguati per coprire la quantità di persone che si sono presentate alla festa, la famiglia si considererà “indebitata” con gli individui rimasti senza *voto* i quali, l'anno successivo, dovranno essere ricompensati. Insomma, risulta chiaro come tutte le attività centrali di *Santa Rosa Raymi* abbiano a che vedere con un enorme flusso di persone, regolato principalmente dallo scambio di cibo e di bevande e mosso all'interno dei confini dell'affinità parentale⁵⁴².

⁵⁴¹ Per una trattazione completa della festività e delle fasi della stessa, si veda l'intervista a William Guerra, riportata in appendice.

⁵⁴² In questa sede non sarà possibile addentrarsi nelle complesse dinamiche di scambio e reciprocità sottese a tale fase della cerimonia. Non si potranno nemmeno illustrare gli specifici meccanismi sociali e familiari attraverso i quali si decide chi debba essere invitato alla celebrazione, chi debba svolgere la funzione di aiutante e chi, invece, ne rimarrà escluso.

Per chiarire parzialmente la complessità delle regole con cui si gestiscono gli inviti e gli scambi alimentari, proporrò un semplice esempio. La mia partecipazione alla festività nel 2018 fu possibile soltanto perché un maschio consanguineo della famiglia Sangama, a cui era affidata la quarta *cabzonía*, mi rivolse tre inviti distinti⁵⁴³. Ciò avvenne in virtù della mia condizione momentanea di parente “quasi-affine”: come sottolineato nei paragrafi precedenti, durante la permanenza sul campo vivo e consumo i miei pasti quotidiani con la famiglia Guerra, il cui membro più anziano (Manuél Guerra) è sposato con la sorella del *cabzon* incaricato (Belén Sangama).

La prospettiva di dover consumare parte del voto, mi obbligò ritualmente ad acquistare 300 uova, con le quali la famiglia Guerra (a cui, di fatto, appartenevo) preparò, due giorni prima dell’inizio delle celebrazioni, 250 torte di mais (*bizcochuelos*). Esse vennero in parte consumate dagli affini invitati dai Sangama, in parte consegnate al clan Sinarahua durante il *voto* del 30 agosto. In linea teorica, in quell’occasione, non mi era permesso consumare alcuna torta di mais poiché, non appartenendo alla schiera dei parenti affini dei Sinarahua, non avrei potuto partecipare, come aiutante, l’anno successivo. Non conoscendo questa regola, però, accettai diversi dolci offertemi dal clan Sinarahua, procurandomi di fatto un debito che mi avrebbe obbligato, l’anno successivo, ad acquistare centinaia di uova per la *cabzonía* incaricata.

Con questo esempio non si ha la pretesa di far comprendere al lettore ogni complessa dinamica sottesa alle pratiche alimentari *kichwa*. Si vuole semplicemente sottolineare quanto segue: la centralità di ciò che viene ingerito, durante la cerimonia, non deve essere sottovalutata. Come accennato nei paragrafi precedenti, e come sarà possibile osservare nelle prossime pagine, è proprio a partire dal ruolo attribuito al cibo e alle bevande, all’interno della sfera indigena, che potrà essere ricostruito parte del sistema di pensiero locale. A tal proposito, sembra interessante notare ad esempio che chi, per ragioni economiche, non è in grado di prendersi carico della *cabzonía* viene guardato con sospetto poiché, così facendo, si rifiuta di condividere il cibo con i propri parenti, e viene additato con il termine *taksha* (letteralmente “piccolo”).

⁵⁴³ Uno per mangiare il voto, uno per partecipare come aiutante e uno per partecipare alle celebrazioni della quarta *cabzonía*.

Il giorno successivo al passaggio del voto, gli indigeni si dedicano alla rappresentazione dei rituali più importanti. Tra essi spicca appunto la *karachupeada*⁵⁴⁴. In passato, presso la casa di ogni *cabezón*, gli adolescenti della famiglia avevano il compito di travestirsi da armadillo: essi dovevano indossare foglie secche di *plátano* e dipingersi il volto con argilla rossa e gialla. Se al maschio più anziano del clan familiare veniva affidata (come oggi) la *cabazonía*, il più giovane padrone di casa aveva il compito di rappresentare la figura del cacciatore, durante il rituale della *karachupeada*: con un finto fucile minacciava le prede danzanti e rimarcava il suo ruolo indossando sulle spalle un ornamento (*ishpinku*) confezionato con la pelle di un vero armadillo. I ragazzi più giovani, sprovvisti di qualsiasi travestimento, agivano come cani da caccia. Il *montaraz*, minacciando con un fucile i giovani armadilli, li spingeva verso le case di tutti i *cabezones* e provava a convincere il pubblico ad unirsi all'attività venatoria. Dopo aver ricevuto un rifiuto da parte degli astanti, il predatore veniva intrappolato dagli armadilli in uno stagno fangoso⁵⁴⁵.

È estremamente difficile individuare fonti scritte, intorno ai *kichwa*, che possano aiutare a ricostruire le modalità passate di svolgimento delle cerimonie indigene. Attraverso la lettura della tesi di dottorato dell'antropologa Barbira Freedman⁵⁴⁶ (1979) è stato però possibile ricostruire quanto riportato poco sopra. Trovandosi nell'impossibilità di individuare le interpretazioni indigene del rituale descritto in tale resoconto, e affidandosi a una semplice lettura dei dati in esso riportati, si possono mettere in risalto alcuni particolari. Innanzi tutto, la presenza dell'*ishpinku* potrebbe fornire un indizio, capace di illuminare le originarie intenzioni di chi praticava tale rituale: la decorazione, ancora oggi utilizzata dai cacciatori durante tutte le festività, è costruita con le prede catturate. Queste vengono lasciate essiccare e vengono legate, attraverso una fascia (*chumpi*), sulle spalle dell'individuo che desidera essere riconosciuto dall'intera comunità come *armiru*. Se dunque, in passato il *montaraz* danzante indossava un *ishpinku*

⁵⁴⁴ Seguita, qualche ora più tardi, dal *Patu Tipina*. Letteralmente, in *kichwa*, *tipina* significa "taglio" (da *Tipiy*: tagliare, più il suffisso -na, con la funzione di sostantivare il verbo). *Patu* è un prestito dal castigliano, che significa "anatra". Quest'ultima viene appesa ancora viva ad una corda, tesa tra due pali a circa sei metri d'altezza dal suolo. Uomini, donne e bambini, danzando in cerchio, cercano di strappare dei pezzi dell'animale per portarli a casa e dividerli con la famiglia. Nel 2018, quando ho assistito al rituale, gli animali erano due: un maschio e una femmina.

⁵⁴⁵ Atto che secondo l'antropologa Scazzocchio deve essere ricondotto al ruolo di *trickster*, ricoperto dal *carachupa* nella mitologia indigena (Scazzocchio 1979: 262). È difficile per noi verificare tale affermazione poiché la memoria intorno ai miti, presso i *kichwa*, è davvero scarsa (se non addirittura inesistente).

⁵⁴⁶ Allora, Scazzocchio.

confezionato con la pelle di un vero armadillo, sembra lecito supporre che nelle sue intenzioni vi fosse la volontà di essere riconosciuto come cacciatore di *karachupa*.

Anche i travestimenti di coloro i quali oggi prendono parte al rito non sembrano lasciare spazio ad alcuna perplessità. La difficoltà espressiva con cui gli attori sociali tentano di descrivere il rituale, non trova riscontro nella rappresentazione, all'interno della quale il ruolo di ogni attore sociale coinvolto pare essere definito chiaramente: un centinaio di giovani, ricoperti con foglie secche, impersonano la preda-armadillo; gli anziani con il fucile rappresentano la figura del cacciatore che, grazie all'aiuto dei bambini (cani da caccia) prova a catturare i *karachupa*. Il fango con cui i ragazzi si coprono la pelle, raffigura il comportamento dell'armadillo che, quando si sente in pericolo, si nasconde sotto terra. Non a caso nel *Wayku* si afferma che, prima della danza rituale, gli anziani debbano andare a cercare i giovani *karachupa* presso una fonte d'acqua o una pozzanghera, facendoli uscire allo scoperto. Il momento della fuga, inoltre, termina sovente con una danza all'interno di una stradina fangosa: «L'armadillo è un animale molto sporco» spiega Toribio Amasifuén, autorità indigena del luogo. «Gli piace scavare la terra, lavarsi nelle pozzanghere: questo è il suo lavoro. E questo fanno anche loro [i giovani]: vanno alle pozze e si infangano»⁵⁴⁷ (Intervista a Toribio, 31 agosto 2018, originale in nota).

Risulta interessante porre l'accento anche su quanto segue: l'*aji*⁵⁴⁸ che (come accennato nelle pagine precedenti) viene spalmato sulle labbra dei bambini che non sono riusciti a catturare i *karachupa*, li identifica indubitabilmente come cani da caccia. Per riuscire a comprendere appieno questa affermazione è necessario operare una breve digressione intorno alla pratica, estremamente pervasiva nel contesto indigeno, delle purghe.

L'attività di *purga*, si ricorderà, viene considerata una delle tecniche di cura, e apprendistato più importanti del *vegetalismo* amazzonico. Essa consiste, generalmente, nel consumo di preparati, cucinati con piante della foresta⁵⁴⁹. È risaputo, ad esempio, che un cacciatore avrà fortuna nell'attività venatoria soltanto dopo essersi sottoposto a una dieta di almeno tre mesi. Durante questo periodo di totale isolamento, egli potrà ingerire

⁵⁴⁷ *El armadillo es un animal muy sucio. Le gusta cavar la tierra, lavarse en los charcos: este es su trabajo. Y esto es lo que ellos hacen también: van a las pozas y se embarran.*

⁵⁴⁸ Letteralmente “peperoncino”. I *kichwa*, tuttavia, usano il termine *aji* per indicare qualsiasi salsa piccante.

⁵⁴⁹ *Cfr cap. 4.*

preparati di *uchu sananku* (*Tabernaemontana sanaho*) oppure di *ajo sachá* (*Mansoa alliacea*)⁵⁵⁰. Entrambe le cure sono capaci di provocare nell'aspirante cacciatore visioni, dissenteria e forti conati di vomito⁵⁵¹. Ciò, è fondamentale, aiuta *l'armiru* a perdere alcune caratteristiche umane (l'odore ad esempio), lasciando spazio, nel fisico e nella mente, a certe proprietà possedute delle medesime piante ingerite. Nel caso in questione, *l'ajo sachá* e *l'uchu sananku* offrono precisione, concentrazione e forza (abilità fondamentali per un cacciatore).

L'anno scorso avevo partecipato a una battuta di caccia. Non riuscivo a catturare nessun animale: puntavo il fucile e...bam! Sbagliavo mira. E non una volta, parecchie! Allora i miei compagni mi hanno chiesto: «hai fatto la dieta?». Non l'avevo fatta. [...] Così, i tre mesi successivi ho preso *l'uchu sananku*. Sono uscito [dall'isolamento] magrolino, magrolino. Caspita! [ridacchia] La caccia, poi, è stata un successo: non li dovevo nemmeno cercare, gli animali! Venivano verso di me. E lo sai perché? Perché ero diventato foresta⁵⁵² (Intervista a Felipe Cachique, 2/04/2018, originale in nota).

L'espressione “diventare foresta” o “diventare monte”, è estremamente comune presso i *kichwa*. Potrebbe essere spiegata in questo modo: di fatto, attraverso le purghe, *l'armiru* spera di poter “diluire” la propria umanità. Perdere il proprio odore e assumere le caratteristiche delle piante ingerite, e (per estensione) della selva, significa diventare apparentemente inoffensivo: le prede percepiranno il cacciatore come parte del paesaggio circostante e non fuggiranno da lui consegnandosi, inconsapevolmente, alle sue armi.

Non soltanto gli esseri umani possono praticare tali esercizi: i cani, utili compagni degli *armirukuna*, vengono spesso costretti ad assumere una purga cucinata con il peperoncino (il già citato *aji* appunto)⁵⁵³. Senza di essa, si afferma, le capacità olfattive

⁵⁵⁰ Quelli tra parentesi sono i nomi scientifici che vengono attribuiti a questi vegetali amazzonici. Se per quanto riguarda *l'ajo sachá* è più facile verificarne l'accuratezza, grazie alla presenza di un registro botanico compilato nella città di Chazuta, nel caso dell'*uchu sanangu* quello offerto viene considerato un semplice nome scientifico di riferimento: è possibile che le pratiche sciamaniche facciano uso di diverse specie o sotto-specie vegetali.

⁵⁵¹ *L'uchu sanangu* è conosciuto anche per il suo effetto paralizzante e per le vampate di calore avvertite dal paziente (*uchu*, in lingua nativa, significa “caldo”).

⁵⁵² *El año pasado participé en una cazería. No pude atrapar ningún animal: apuntaba con la retrocarga y ... ¡bam! Me equivocaba ¡Y no una vez, varias! Entonces mis compañeros me preguntaron: "¿has hecho dieta?" No la había hecha. [...] Entonces, los siguientes tres meses tomé uchu sananku. Salí flaquito, flaquito. Pucha! La caza fue un éxito: ¡ni siquiera tuve que buscarlos, los animales! Vinían hacia mí. ¿Y sabes por qué? Porque me había hecho monte.*

⁵⁵³ I cani, si dice, possono anche praticare la dieta da soli. Non è infrequente ascoltare un nativo di San Martín affermare che il proprio cane si stia nutrendo di piante del giardino, sottoponendosi volontariamente

dell'animale non sarebbero altrettanto sviluppate. Spalmare *aji* sulle labbra di alcuni infanti, durante la *karachupeada*, assume pertanto un chiaro significato: i bambini che falliscono nell'intento di catturare i giovani *karachupa* hanno bisogno di praticare una dieta che permetta loro, in futuro, di rintracciare le prede e, conseguentemente, diventare cani da caccia più abili.

Una volta operate tutte queste precisazioni, la possibilità di assegnare un ruolo ad ogni personaggio, all'interno del rituale, sembra essere del tutto coerente. Sono tuttavia, come anticipato, le parole degli interlocutori locali a destare il sospetto che, per quanto interessante e congruente, tale interpretazione della danza non sia affatto soddisfacente.

Io, quando ballo, sono *karachupa*? Sì, lo sono. I cani sono cacciatori inesperti? Sì, più o meno. E le persone che tengono il fucile sono cacciatori. Però si dice anche che gli armadilli rappresentino i cacciatori, in effetti ballano anche degli *armirukuna*⁵⁵⁴. Però non li si chiama "cacciatori", li si chiama *karachupa*: si vestono da animali. [...] Quello che controlla, invece, è un cacciatore. E allo stesso tempo è un capo, perché ordina. All'interno degli armadilli può esserci un cacciatore che si è vestito da animale e li inganna [gli altri armadilli]. Io, ad esempio ballo come *karachupa*, sono uscito come animale. Però ci sono delle persone che escono come *armiru*... caspita! Come te lo spiego questo?⁵⁵⁵ (Intervista a William, 5/09/2018).

Per restituire pieno significato alle parole degli informatori indigeni, e non liquidarle come semplici disordini espressivi, sarà fondamentale non dimenticare quanto affermato intorno alle pratiche di ingestione (ed espulsione) di cibo, preparati e bevande. È infatti convinzione di chi scrive che l'opposizione non problematica tra preda e cacciatore possa essere interpretata alla luce di una singolare concezione dell'umanità, diffusa tra i *kichwa* di San Martín: per diverse popolazioni amazzoniche l'identità rappresenta un concetto cangiante ed elusivo, che necessita di essere continuamente rafforzato e riformulato. Questa continua rielaborazione identitaria, presso la popolazione

a una *purga*. Sarebbe interessante approfondire questo aspetto della cosmologia *kichwa*, in particolar modo in relazione con gli studi di Eduardo Kohn (2013). Anche in questo caso, tuttavia, si dovrà rimandare la trattazione di tali argomenti a lavori ulteriori.

⁵⁵⁴ Cacciatori, in *kichwa*.

⁵⁵⁵ *Yo, cuando bailo, ¿soy karachupa? Si lo soy ¿Son los perros cazadores sin experiencia? Si, mas o menos. Y las personas que usan retrocarga son cazadores. Pero también se dice que los armadillos representan cazadores, de hecho también bailan los armirukuna. Pero no se le llama "cazadores", se le llama karachupas: se visten como animales. [...] Lo que controla, sí, es un cazador. Y al mismo tiempo es un jefe, porque él ordena. Dentro de los armadillos puede haber un cazador que se ha disfrazado como animal y les engaña. Por ejemplo, yo bailo como karachupa, salgo como animal. Pero hay personas que salen como armiru ... ¡Pucha! ¿Cómo te explico esto?*

indigena in questione, può essere ravvisata osservando pratiche quotidiane (per esempio la caccia, il vegetalismo o, lo vedremo, il matrimonio) in cui l'alterità diviene una controparte necessaria che può essere assimilata, ma mai eliminata.

Le riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss nel saggio *Storia di Lince e*, in particolare, nei due capitoli conclusivi (Rileggendo Montaigne e L'ideologia bipartita degli Amerindi) consentiranno di avvalorare tale ipotesi, tratteggiando un sistema di pensiero diffuso, all'interno del quale l'umanità, l'animalità e l'identità costituiscono stati di cose sempre revocabili e provvisori (Lévi-Strauss 1991: 217).

5.5 Identità e opposizione

Risulta interessante, a questo punto della trattazione, introdurre una riflessione intorno a un'usanza matrimoniale nativa: la cosiddetta *Huida de los novios* (fuga dei fidanzati). Quest'ultima si inserisce all'interno del contesto rituale di *Santa Rosa Raymi*. Le apparenti contraddizioni che emergono (ancora una volta) osservando questa pratica, possono risultare estremamente illuminanti per l'interpretazione dell'atteggiamento ambivalente, mostrato in diversi ambiti della quotidianità, dagli indigeni *kichwa*.

Quando arriva il momento della fuga, che normalmente avviene a mezzanotte, molte ragazze vengono chiuse in casa dai propri padri, che sono gelosi. [...] Alcuni, addirittura, non permettono alle figlie di partecipare alla festa del 31 [di agosto] e guardare la *karachupeada*. I fidanzatini, infatti si mettono d'accordo un anno prima e pianificano, alle spalle dei genitori, di scappare insieme. Ma, a volte, funziona anche l'amore a prima vista, sì signorina! [I ragazzi] si conoscono alla festa e a mezzanotte se ne vanno⁵⁵⁶ (Intervista a Manuela, 7/09/2018, originale in nota).

Ogni coppia, prima di contrarre matrimonio, deve mettere in scena una vera e propria fuga a mezzanotte del trentuno di agosto, quando terminano ufficialmente i festeggiamenti dedicati a *Santa Rosa Raymi*. Le norme sociali impongono che, la

⁵⁵⁶ *Cuando llega el momento de la huida, que normalmente pasa a la medianoche, muchas chicas son encerradas en la casa por sus padres, que están con celos. [...] Algunos incluso no permiten que las hijas participen en la fiesta del 31 de agosto y vean karachupeada. De hecho, los novios acuerdan un año antes y planean, a sus espaldas, para escapar juntitos. Pero a veces el amor también funciona a primera vista, sí, señorita: se conocen en la fiesta y a la medianoche se van.*

settimana successiva, il fidanzato si presenti presso la *chakra*⁵⁵⁷ dei genitori della sua futura sposa, portando in dono bevande alcoliche per l'uomo e una bibita gassata (Cocacola o Incacola) per la donna. Dopo aver camminato diverse ore, il giovane dovrà confessare ai futuri suoceri il misfatto: «dovrà dire [spiega William]: “sono stato io a rapire vostra figlia”»⁵⁵⁸. La reazione non è mai positiva: i genitori della ragazza scoppiano in lacrime e la madre lo interroga intorno alle sue vere intenzioni: “L’hai rapita perché la ami? Oppure la abbandonerai?”.

Dopo essere stato rassicurato, e ripagato dell’onta attraverso le bevande donate, il padre della sposa dovrà accettare e benedire le intenzioni del ragazzo. A questo punto egli imporrà al giovane di presentarsi, presso la sua abitazione, la settimana successiva per una riunione familiare⁵⁵⁹. Giunto il momento, la futura sposa verrà portata a casa dei genitori del suo fidanzato. Lui si dirigerà, accompagnato da tutti i suoi parenti consanguinei⁵⁶⁰, verso la residenza dei suoceri e porterà in dono diverse casse di birra e bottiglie di *aguardiente*. Gli uomini della famiglia si schiereranno accanto al giovane, per sostenerlo, le donne invece nasconderanno la ragazza, facendole occupare una delle file posteriori. Un adulto maschio, consanguineo del ragazzo (di solito lo zio paterno) assolverà la funzione di mediatore:

Questa persona dovrà bussare alla porta (che è chiusa, fino a quel momento!) per accordarsi con il padre della fidanzata. Quando è successo a me, mio zio disse: “Sa cosa, Don José? Stiamo venendo tutti insieme per rispondere alla sua chiamata: mio nipote ha rapito sua figlia, e quindi oggi veniamo”. E il suocero dice: “Ah, sí...lo ricordo! Entrate pure”⁵⁶¹. (Intervista a William, 6 settembre 2018).

Una norma sociale impone che il fidanzato e i suoi parenti entrino in casa e rimangano in piedi, non superando mai una linea ideale che indica la metà dell’abitazione. Oltre tale soglia si troveranno il padre e la madre della sposa, i quali incominceranno a

⁵⁵⁷ Termine *kichwa* per indicare, si ricorderà, il campo coltivato dalle famiglie.

⁵⁵⁸ *Tendrá que decir: yo hice huir vuesta hija.*

⁵⁵⁹ La data viene decisa dal padre della sposa. A volte il ragazzo deve aspettare anche due o tre settimane. I giovani innamorati, nel frattempo rimangono nascosti nel loro rifugio.

⁵⁶⁰ Essi vengono invitati dal padre del futuro sposo, che provvederà a raccogliere denaro e viveri per la festa.

⁵⁶¹ *Esta persona tendrá que topar la puerta (¡que está cerrada en ese momento!) Para ponerse de acuerdo con el padre de la novia. Cuando me pasó a mí, mi tío dijo: “¿Sabe qué, don José? Todos nos reunimos para responder a su llamada: mi sobrino hizo huir a su hija y, por lo tanto, hoy estamos viniendo”. Y el suegro dice: “Ah, sí ... ¡lo recuerdo! Pasen”.*

negoziare con lo zio paterno del giovane: a lui presenteranno la lista dei parenti consanguinei della ragazza, invitati alla riunione familiare, affinché il clan dello sposo possa organizzare delle piccole delegazioni per chiamarli a raccolta.

Per esempio [spiega Manuél] il padre della sposa dice che bisogna andare a prendere il cugino. Così due uomini della famiglia dello sposo vanno a cercarlo a casa sua, con un paio di bottiglie di birra. Bevono insieme, e poi lo portano a casa del padre della ragazza. Lui si siederà nella metà della casa non occupata dal clan dello sposo. Altri due parenti maschi andranno a cercare un fratello, altri ancora andranno a chiamare lo zio...e così via. Alla fine, anche l'altra metà della casa sarà piena⁵⁶². (Manuél, intervista, 17/04/2019, originale in nota)

Intorno alle due di notte lo zio paterno del giovane inizia a implorare il padre della ragazza di perdonare sua figlia. Egli però si rifiuterà, sostenendo che sia troppo presto e invitando tutti gli astanti (che devono rimanere nella metà loro assegnata) a proseguire i festeggiamenti. Gli ospiti continueranno a divertirsi fino a quando, finalmente, il padre della sposa inviterà sua figlia a inginocchiarsi al centro della casa. Dopo aver ricevuto diversi consigli, la giovane verrà punita con una frusta in cuoio (*kara wasca*) per essere fuggita di nascosto e aver abbandonato sua madre e le sue sorelle, facendole preoccupare inutilmente.

Il capo [intende lo zio del ragazzo] dice: "tutti gli ospiti sono già completi [intende ubriachi]. Perdona tua figlia!" e lui molte volte non vuole perdonarla. "Presto è! Non preoccuparti: perdonerò mia figlia." E, più o meno quando sono le 3 del mattino (a volte le 2 e mezza), chiama sua figlia. Qui, al centro della casa, la chiama: "Figlia, vieni a farti perdonare". Lei berrà e verrà nella metà: "Inginocchiati qui" [...]. Il padre dice poche parole, [per esempio]: "forse te ne sei andata perché amavi il giovane, ma ciò che

⁵⁶² *Por ejemplo, el padre de la novia dice que hay que ir a buscar al primo. Entonces dos hombres de la familia del novio van a buscarlo a su casa, con un par de botellas de cerveza. Beben juntos y luego lo llevan a la casa del padre de la chica. Se sentarán en el medio de la casa no ocupada por el clan del novio. Otros dos parientes masculinos irán a buscar un hermano, y otros irán a llamar al tío ... y así sen continuación. Al final, la otra mitad de la casa también va a estar llena.*

Si considerino anche le parole di William: *Y normalmente se toma. Cada persona tiene que tener su botellita de trago y su copa. Y pendejos son, llenitos tienes que tomar. Vas a llamar otro y van tomando. A veces ya estas borracho despues de tres veces. Y los borrachos van quedando atras y van a salir otros, hata llenar este [la segunda parte vuota]. Los invitados del novio no pueden superar la mitad! Una vez ya se completa a veces a la dos de la manana. Pero en la casa de hombre, quedan unas cuantas mujeres cocinando la gallina. No se van todas tambien para que puedan desayunar algo el dia siguiente. De ahi estan borrachos todos. Necesitan comer el dia siguiente. Una vez ya han completado todos ya? Son las 2.*

mi dà più rabbia è che hai abbandonato i tuoi fratellini⁵⁶³ (Intervista a William, 7/09/2018, originale in nota)

Anche la madre, piangendo, le fa notare il suo egoismo e la ammonisce riguardo alla vita matrimoniale: «“Pur sapendo che ero malata” dicono tutte le madri “te ne sei andata con il giovane. Ma io non voglio problemi: non voglio sapere niente se tu non vorrai fare da mangiare a tuo marito, o non vorrai lavare i panni a tua suocera!”»⁵⁶⁴ (Intervista a Belén, 6/09/2018, originale in nota).

A questo punto la giovane e tutti i consanguinei del suo fidanzato potranno ricevere il perdono e la benedizione dei padroni di casa: essi stringeranno la mano a tutti i parenti del ragazzo che, solo allora, potranno superare la metà dell’abitazione. Il padre della sposa si rivolgerà ora a quello dello sposo, invitandolo a perdonare suo figlio⁵⁶⁵. Anche in questo caso, prima di ricevere la comprensione dei suoi genitori, l’adolescente verrà frustato con la *kara waska*. L’incontro continuerà fino al mattino seguente quando il giovane, con tutti i suoi parenti consanguinei, deciderà di ritirarsi perché troppo ubriaco per continuare i festeggiamenti. La madre della sposa, a questo punto, consegnerà alla ragazza alcuni suoi abiti, avvolti in un panno di cotone. I giovani convivranno a casa dei suoceri di lei fino alle nozze, che si celebreranno l’anno successivo.

La fuga dei promessi sposi è particolarmente interessante, dal punto di vista etnografico. Osservando lo svolgimento di questa pratica, si rimane interdetti di fronte alla duplicità del comportamento degli attori sociali. Da un lato, infatti, essi rispettano un preciso schema rituale che, nelle parole e nelle azioni, viene riproposto sempre uguale a se stesso, in ogni occasione. Dall’altro, la rabbia o la disperazione dei genitori dei fidanzati sembrano suggerire che non si stia assistendo affatto a una messa in scena. Si

⁵⁶³ *El jefe dice: “ya estan completos todos los invitados. Ya perdona a tu hija!” y est muchas veces no le quiere perdonar. “Temprano es! no te preocupes: ya le voy a perdonar a mi hija”. Y mas o menos cuando es 3 de la manana (a veces 2 y media), este le llama a su hija. Aca al centro en el medio de la casa le llama. “hija, ven pa perdonarte” y ella se va a lebanar y va a venir al medio. “arrodillate aca” y se arrodilla y ahi es donde le aconseja el padre. Le dice unas palabras: quizas te has ido para que le quieres al joven, pero lo que mas me da colera es que usted se ha ido abandonando a sus hermanitos, muchas veces se va abandonando a su abuelita o a su mama que està enferma.” Y muchas veces el hombre le castiga con la karahuasca. Le saca su karahuasca. “Te voy a perdonar hija, pero te doy unos latigazos”.*

⁵⁶⁴ *“Sabiedo que estaba enferma”, dicen todas las madres, “te fuiste con el joven. Pero no quiero problemas: no quiero saber nada si no quieres alimentar a tu marido o si no quieres lavar la ropa de tu suegra!”.*

⁵⁶⁵ *Y dice: “yo ya he perdonado a mi hija”. Y como està su papa del joven le dice: “a ti te toca, wawky.” Y el papa del hombre se levanta. Y le llama al hijo. El novio va a salir para hacerse perdonar. Eso es directo: se toma latigos con la karawaska. Su papa de la mujer no le puede latigear. El papa del hombre ahi le da, y le aconseja tambien, y despues su mama le aconseja tambien. (William, entrevista 7/09/2019).*

potrebbe dire che questa cerimonia venga interpretata, dai *kichwa*, contemporaneamente come rappresentazione rituale (intesa proprio come invenzione o finzione⁵⁶⁶) ed effettiva bravata, messa in atto da due giovani innamorati.

Come emerso, il perdono delle rispettive famiglie potrà avvenire soltanto quando, parecchie settimane dopo, entrambi i giovani (sinceramente pentiti) si scuseranno per aver compiuto tale gesto (sconsiderato, ma richiesto dalle norme sociali) alle famiglie (sinceramente offese) e si impegneranno a contrarre matrimonio entro l'anno.

La contraddizione emersa in questa pratica, secondo il parere di chi scrive, può essere spiegata in questo modo. La presenza, in territorio indigeno, di sei clan familiari (individuabili geograficamente attraverso altrettanti sotto-quartieri) dimostra il rispetto ideale di una regola endogamica⁵⁶⁷. Le evidenze storiche mostrano che essa veniva rispettata realmente in passato (Weiss 1949), al giorno d'oggi, tuttavia, quest'ultima rimane una semplice prescrizione teorica: gli indigeni, lungi dall'imporre il matrimonio tra i membri del medesimo clan, seguono una norma reale che impone loro di individuare la propria sposa presso un raggruppamento caratterizzato da un diverso cognome.

A tal proposito, risulta interessante notare come gli informatori locali facciano risalire le origini della *Huida de los novios* a un preciso momento storico: quello in cui i *mestizos* iniziarono a esercitare la propria influenza sulla sfera indigena, cercando di porre fine agli scontri violenti tra i diversi clan. La nascita delle scuole bilingui⁵⁶⁸ nella Comunità del *Wayku* contribuì ulteriormente alla diminuzione delle lotte familiari, incoraggiando i membri dei clan parentali a intrattenere relazioni amichevoli⁵⁶⁹. Si potrebbe supporre, dunque, che l'ambiguità emersa in questa celebrazione sia lo specchio di un altro atteggiamento duplice: quello nei confronti delle prescrizioni matrimoniali. Secondo questa ipotesi la fuga dei fidanzati altro non rappresenterebbe che la riprovazione delle famiglie nei confronti dell'unione di due diversi clan, unione che di fatto oggi, non solo è socialmente accettata, ma viene anche fortemente incoraggiata.

⁵⁶⁶ Cfr. Remotti 2010; Fabietti 2013.

⁵⁶⁷ Cfr. cap. 1.

⁵⁶⁸ «La fondazione della prima scuola per nativi lamisti fu realizzata da Manuel Arévalo nel 1930 nel barrio Huaico» (Calderón Pacheco 2003: 41).

⁵⁶⁹ Per ragioni di spazio non è possibile offrire una panoramica della situazione sociale prima degli anni Ottanta del Novecento. Basterà accennare al fatto che, per un membro di un clan familiare, era impossibile superare fisicamente i confini del proprio sottoquartiere senza incorrere nel pericolo che i membri dei clan limitrofi lo linciassero o trafiggessero con una lancia (Scazzocchio 1979)

Come anticipato, nel saggio *Storia di Lince* (1997) Claude Lévi-Strauss dedicò delle pagine estremamente interessanti a simili dicotomie, individuate nelle mitologie amerindie. A nord-ovest dell'America settentrionale, per esempio, diversi miti contrappongono e contemporaneamente mettono in parallelo l'origine del vento e quella della nebbia; allo stesso modo, due personaggi mitici (Lince e Coyote) si differenziano, fisicamente e moralmente, a partire da un'unità originaria. Nell'opera, l'antropologo introduce il concetto di «gemellanza impossibile» (Lévi-Strauss 2015: 42) capace, secondo le intenzioni dell'autore, di spiegare quello «squilibrio dinamico» (Lévi-Strauss 1991: 58) tipico del pensiero amerindio.

Come ben evidenziato da Jean-Pierre Chaumeil (2010), negli anni in cui venne redatto *Storia di Lince*, Lévi-Strauss veniva considerato in Francia il campione di quell'etnografia esotica, a cui si opponeva «l'antropologia politica e storica del “terzo mondo” [...] rappresentata, in quel momento da Georges Balandier» (Chaumeil 2010: 62). All'interno di tale panorama, le riflessioni intorno all'incontro tra il Vecchio e il Nuovo Mondo venivano spesso ridotte all'individuazione di cause esterne, capaci di spiegare le conseguenze (disastrose) dei meccanismi di dominazione coloniale.

Nel penultimo capitolo della sua opera Lévi-Strauss riprese il tema dell'incontro, già presentato in *Tristi tropici* (1955)⁵⁷⁰, proponendone una nuova chiave di lettura: le mitologie amerindie inglobarono, con una velocità sorprendente, la figura del Bianco in maniera niente affatto problematica, «un fenomeno» avvertiva l'autore «incomprensibile a meno che non si [ammettesse] che il posto dei Bianchi fosse segnato e pronto a essere occupato» (Lévi-Strauss 1997: 208). Questo approccio permise a Lévi-Strauss di postulare l'esistenza di un sistema filosofico indigeno bipartito che, da una gemellanza (o identità) ideale, procedeva facendo apparire gli esseri attraverso scarti successivi: «in principio il demiurgo separa le sue creature. Esse si suddividono in indiani e non indiani, poi gli indiani stessi in concittadini e nemici. Tra i concittadini compare una nuova distinzione: i buoni e i cattivi. I buoni, a loro volta, si dividono in forti e deboli» (Lévi-Strauss 2015: 46). All'arrivo degli stranieri, insomma, gli abitanti del Nuovo Mondo non faticarono a trovare loro uno spazio all'interno di un modello dicotomico, in cui l'alterità veniva sempre presupposta nel concetto di identità.

⁵⁷⁰ Lévi-Strauss 2011.

Largamente criticato dagli avversari, che vedevano nel suo approccio strutturalista un estremo distacco dalla storia, con queste osservazioni Lévi-Strauss ebbe il merito di dare voce a un «modo, propriamente indigeno, di pensare e fare la storia» (Chaumeil 2010: 62). Ancora oggi, diversi raggruppamenti nativi amazzonici vengono presentati attraverso la retorica dell'acculturazione, retorica che (come emerso nel corso della trattazione) non di rado viene incorporata dalle stesse popolazioni indigene⁵⁷¹. La passività dell'amerindio, sconfessata da diversi autori contemporanei (Gow 1991; Belaunde 2005; Chaumeil 2010; Viveiros De Castro 2017) non trovava spazio nemmeno nelle interpretazioni di Lévi-Strauss, il quale fu in grado di dimostrare che gran parte delle assimilazioni dei costumi occidentali, tendenzialmente interpretate come frutto dell'acculturazione degli indios, potevano essere spiegate facendo ricorso a un sistema di pensiero indigeno che, come chiarito poco sopra, appare estremamente ricettivo.

Cogliendo l'invito di Lévi-Strauss a cercare di indagare i fenomeni sociali adottando una prospettiva interna, si ritiene di poter offrire un'interpretazione della duplicità mostrata, in diversi ambiti della vita dei nativi di San Martín, facendo ricorso alla cosmologia descritta dall'autore. Si è coscienti della difficoltà di individuare un sistema coerente, capace di descrivere integralmente i saperi che permettono agli indigeni di orientarsi nella vita quotidiana (Berjón Martín e Cadenas Cardo 2014)⁵⁷². Si ritiene tuttavia che la strada tracciata da Lévi-Strauss possa aiutare a comprendere come due interpretazioni della realtà, che a un osservatore occidentale possono sembrare contraddittorie (origini andine-origini amazzoniche; stregoneria-genetica; predacacciatore; finzione rituale-vera bravata; norma endogamica-prescrizione esogamica), possano convivere, in maniera non problematica, all'interno del contesto sociale *kichwa*.

5.6 Il corpo fluido

Secondo Lévi-Strauss la mitologia amerindia, così come quella indoeuropea, dedicherebbe largo spazio al tema della gemellarità che, tuttavia, verrebbe sviluppato in maniera distinta, nelle due tradizioni. Da un lato si assiste, da parte del pensiero

⁵⁷¹ Le ONG che lavorano con la popolazione indigena *kichwa* fanno spesso uso di questa narrazione della storia e le figure di spicco della comunità locale tendono a utilizzarla all'interno delle lotte per il riconoscimento linguistico, politico e identitario nelle quali sono impegnate.

⁵⁷² Per una completa trattazione della questione, in relazione all'opportunità di ricorrere a un "sistema filosofico nativo" si rimanda alle conclusioni.

occidentale, al tentativo di riassorbire la dualità nell'unità o, al contrario, di allargare radicalmente le disparità tra i gemelli. Dall'altro, nei miti del Nuovo Mondo, è sempre possibile rintracciare formule intermedie, «come se si rinunciassero a raffigurare gemelli omogenei» (Lévi-Strauss 1991: 2014) o radicalmente opposti. In diverse occasioni l'autore fa notare come la completa gemellanza, all'interno del pensiero amerindio, venga considerata impossibile: «Lince e Coyote furono in origine, o per un certo periodo, identici [...]. Lince, che aveva motivi di risentimento verso Coyote, allungò muso, orecchie e zampe del suo nemico. Per rappresaglia, Coyote accorcì muso, orecchie e coda di Lince. Questa è la ragione per cui questo Canide e questo Felino si somigliano tanto poco» (Lévi-Strauss 1991: 217). La possibilità di una coincidenza tra i gemelli, viene ripensata, in queste pagine di Lévi-Strauss, in termini di somiglianza piuttosto che di identità. Quest'ultima rappresenterebbe infatti, nel pensiero amerindio, uno stato di cose provvisorio e sempre revocabile: «forse [Lince e Coyote] erano simili anticamente, o lo furono durante quel breve momento in cui, subendo trasformazioni in senso inverso, i loro fisici coincisero» (Lévi-Strauss 1991: 217).

L'idea secondo cui i gemelli occupino, in quanto tali, un ruolo di primo piano nella mitologia amerindia sarebbe dunque frutto di un malinteso: ciò che davvero rappresenta il nucleo del pensiero indigeno è lo squilibrio generato dal movimento che si rende necessario ogniqualvolta si presenta una supposta identità: «qualunque unità racchiude una dualità e quando quest'ultima si fa atto non può esserci unità vera tra le due metà, qualunque cosa si desideri o si faccia» (Lévi-Strauss 1991: 60).

Ciò, si badi bene, non presuppone neppure la generazione di due (o più) identità che si escludono vicendevolmente: è dal continuo dialogo con l'alterità che dipende il funzionamento armonico dell'universo, il quale, altrimenti, rischierebbe di cadere in uno stato di inerzia. La spiegazione che Lévi-Strauss rintraccia, in un racconto degli indiani Coeur d'Alène, intorno alla presenza della morte nella vita può risultare illuminante, da questo punto di vista: «una donna sorprese i figli gemelli mentre discutevano di nascosto. Uno diceva: “è meglio essere vivo”, e l'altro: “è meglio essere morto”. Scorgendo la madre tacquero, e da allora muoiono ogni tanto le persone. [...] Se la donna, senza mostrarsi, avesse lasciato finire la discussione ai figli, uno dei gemelli avrebbe avuto la meglio sull'altro e non ci sarebbe la vita o non ci sarebbe la morte» (Lévi-Strauss 1991: 214).

Attraverso la trattazione della cosiddetta “gemellanza impossibile”, l’autore di Storia di Lince individua un complesso sistema filosofico in cui «l’instabilità ontologica» (Chaumeil 2010; Berjón Martínez e Cadenas Cardo 2014) e la conseguente apertura all’alterità divengono il motore dell’universo. Questo schema interpretativo si rivela oggi particolarmente prolifico per tutti quegli antropologi amazzonisti (Gow 1991; Viveiros de Castro 1993; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005; Vacas Mora 2008; Da Cunha 2007; Fausto 2007) che rintracciano nella pensabilità dell’Altro da sé (e nella sua necessaria esistenza), il cardine dei sistemi cosmologici indigeni.

Per la maggior parte di questi autori è a partire dalle concezioni indigene sulla corporeità che si possono, più facilmente, individuare le tracce di tale sistema di credenze diffuso. A partire dal 1979, quando venne pubblicato un famoso articolo intorno alla costruzione della persona nelle società indigene brasiliane (Seeger, Matta & Viveiros de Castro 1979), l’antropologia amazzonista si rese cosciente dell’importanza assunta dalla fisicità umana, all’interno dei processi di plasmazione del sé. Sono numerose oggi le testimonianze (Overing 1986; Gow 1991; Belaunde 2005; Rival 2005; Viveiros de Castro 2017) che certificano che, nel contesto amazzonico, la pratica di incorporazione (seppure controllata) delle forze esogene sia fondamentale nel processo di produzione dell’umanità. Presso i *kichwa*, è stato visto a più riprese, ciò risulta pensabile soltanto a partire da una concezione fluida dell’ambiente, dell’umanità e dell’animalità, in cui (pur esistendo) i confini di ogni elemento del mondo (o dei mondi) sono sempre plasmabili o attraversabili.

Nel corso delle presenti pagine è stato possibile osservare come la fabbricazione dell’essere umano possa avvenire, in ambito amazzonico, soltanto a partire da una commensalità, «mediata dalla circolazione [dei liquidi] e delle sostanze tra i corpi» (Vilaça 2002: 349). Il cibo, è stato ripetuto più volte, rappresenta un elemento che (dai genitori) passa al corpo dei neonati, influenzando la loro forma futura (umana o animale). Anche il sudore viene considerato un dispositivo essenziale, attraverso il quale un padre può trasferire la sua forza al proprio figlio neonato. È frequente osservare (tra i *kichwa*, così come all’interno di altri raggruppamenti amazzonici) uomini che, per guarire i propri figli o rafforzarli, li prendono in braccio «immediatamente dopo aver realizzato uno sforzo che li fa sudare» (Berjón Martínez and Cadenas Cardo 2014:14). Essi, dopo aver

faticato nella *chakra*, applicano il proprio liquido corporeo sui bambini: si ritiene, infatti, che quest'azione generi un forte legame affettivo tra i soggetti che ne prendono parte.

Parallelamente, i genitori che desiderano proteggere il proprio bambino dall'attacco degli stregoni e dalle malefatte degli spiriti della foresta, utilizzano la propria saliva (*flema*) per massaggiare la pelle del neonato⁵⁷³. Appare interessante sottolineare come tale operazione venga indicata, in lingua nativa, con il termine “*kakuy*”⁵⁷⁴, letteralmente “impastare”. Questo verbo pone l'accento sulla plasticità (Remotti 2013) del corpo indigeno, che viene “manipolato” attraverso la saliva o il sudore del genitore⁵⁷⁵.

Per il medesimo motivo, i nativi di San Martín, suggellano il rapporto di padrinnaggio attraverso il compimento di un piccolo rituale. Il padre e la madre invitano il proprio co-genitore ad “*amarcar*” in neonato: a sollevarlo dal giaciglio e tenerlo tra le braccia. È precisamente a partire da una simile azione, che si iniziano a sviluppare quei legami di scambio e di reciprocità (fisica e spirituale), così importanti per la generazione della persona *legítima* e dei rapporti tra gli esseri⁵⁷⁶. L'istituzione, in questo modo, di un legame interpersonale tra un individuo e un essere vivo avviene anche nel caso in cui qualcuno riceva in dono un animale da cortile. Se un uomo o una donna regala, per esempio, una gallina a un amico quest'ultimo dovrà tenerla in braccio (*amarcarla*) affinché essa diventi davvero sua.

Eduardo Viveiros De Castro sottolinea come, nella selva (bassa e alta), forgiare “un vero essere umano” significhi innanzitutto mettere in atto «una combinazione di interventi sulle sostanze che connettono il corpo al mondo: fluidi corporei, cibo, preparati di tabacco e tinture vegetali» (Viveiros de Castro 1987: 31). Sangue, vomito, diarrea, saliva, piante medicinali, cibo e bevande: nel corso dell'intera tesi di dottorato si è potuta apprezzare la centralità che rivestono tali elementi, in ambito *kichwa*. Attraverso il proprio muco, un individuo può compiere potenti stregonerie. Il sangue mestruale (se ingerito) genera una profonda infatuazione amorosa. Lo scambio di cibo e bevande risulta essere “pro-generativo” dei rapporti parentali e l'assunzione di alcuni alimenti può

⁵⁷³ Talvolta, per attivare una maggiore difesa, si domanda a un *curandero* o a uno sciamano di compiere tale operazione.

⁵⁷⁴ In spagnolo “*sobar*”.

⁵⁷⁵ È precisamente l'importanza attribuita allo scambio delle sostanze fisiche che rendeva, in passato, il taglio del cordone ombelicale un gesto fondamentale per la generazione dei legami di padrinnaggio.

⁵⁷⁶ È probabilmente per tale ragione che l'antropologo Fernando Santos-Granero ritiene che la relazione di padrinnaggio consista in un vero e proprio trasferimento della soggettività dell'adulto sul neonato (Santos Granero, 2012: 200).

diventare veicolo di caratteristiche animali⁵⁷⁷. Lo spazio che, nel corso dei paragrafi precedenti, è stato dedicato alle pratiche di ingestione (così pervasive nei contesti indigeni) voleva mettere in risalto precisamente tale aspetto. L'assunzione (di cibo e bevande), il vomito e la defecazione (provocati volontariamente nelle pratiche di purga o *sasina*) sono rappresentativi, per i nativi del *Wayku*, di una fluidità dei mondi entro la quale l'essere umano si muove, e prova a mantenere l'equilibrio (seppure instabile) della propria umanità.

Si consideri, per un momento, quanto sottolineato nei paragrafi precedenti intorno alla generazione di rapporti di parentela, a partire dalla commensalità⁵⁷⁸. Osservando le ultime fasi della fuga dei fidanzati, colpisce la modalità attraverso la quale gli individui, prima separati da una linea immaginaria all'interno della casa, si possano mescolare a seguito del perdono concesso, alla coppia, dai genitori. Tale indulgenza, è importante ricordarlo, viene procrastinata dal padre della sposa che, alle due di notte, prega i suoi ospiti di continuare a divertirsi rispettando la divisione rituale. Il motivo di tale atteggiamento diviene chiaro, considerando le parole di alcuni informatori:

I parenti che stanno nella metà [della casa dedicata] alla sposa iniziano a dire di voler bere con il fidanzato. E lo fanno, fino a quando lui è completamente ubriaco. Allora intervengono i suoi cugini che lo sostituiscono. Hanno bevuto tutti. Soltanto allora si possono mescolare [i parenti dello sposo e quelli della sposa]: con la birra, si diventa una famiglia⁵⁷⁹ (Toribio, 15/05/2019, originale in nota).

Più che il perdono dei genitori, il rito sembra mettere in luce, ancora una volta, la centralità dell'ingestione: è la condivisione di bevande (alcoliche per gli uomini, gassate per le donne) che allenta la tensione tra le famiglie dei fuggitivi. Soltanto quando tutti gli invitati avranno consumato una buona quantità di bibite (donate dalla famiglia dello sposo) si potrà procedere al perdono, al superamento della linea ideale, e quindi alla

⁵⁷⁷ Allo stesso modo, è stato anticipato nei paragrafi precedenti, l'assunzione di alcune purghe (*uchu sananku*, tabacco, *ayahuasca*, *ajo sacha*...) garantisce all'essere umano la possibilità di travalicare la propria condizione contingente, diluendo l'umanità, assumendo caratteristiche vegetali o (nel caso dello sciamanesimo) comunicando con esseri di altri mondi.

⁵⁷⁸ Cfr. par. 5.1

⁵⁷⁹ Los familiares que están en la mitad de la novia comienzan a decir que quieren beber con el novio. Y lo hacen, hasta que él está completamente borracho. Entonces sus primos intervienen para reemplazarlo. Todos han bebido. Solo entonces se pueden mezclar: con la cerveza se hace familia.

generazione di legami parentali di affinità. L'associazione tra cibo e parentela, è stato detto, è piuttosto comune nel contesto amazzonico: tra i già citati *sharanahua* del Brasile, per esempio, i termini di parentela indicano una distinzione tra gli individui con cui è possibile (o meno) consumare pasti o intrattenere relazioni sessuali (Siskind 1973). La promiscuità implicita nella condivisione del cibo dimostra, di nuovo, la fluidità dei confini corporei: «condividendo la vita quotidiana e i pasti, le persone che vivono insieme si espongono ai fluidi dei più. Il loro sangue si mescola e i loro esseri diventano simili» (Belaunde 2005: 65)⁵⁸⁰.

Resta da comprendere come tutto questo possa permettere al lettore di interpretare le parole degli informatori indigeni intorno alla danza dell'armadillo, la *karachupeada*. A ben vedere, a seguito del percorso sino ad ora tracciato, non stupisce affatto che i giovani *kichwa* mettano in scena un rituale per rappresentare l'uomo cacciatore, che è anche un armadillo. Non sorprende nemmeno che i cani da caccia possano essere contemporaneamente piccoli di *karachupa* e cacciatori inesperti. Tutto sommato, come emerge dal largo utilizzo delle pratiche di dieta tradizionali, è esattamente questa opacità che gli indigeni ricercano ed esperiscono quotidianamente, durante l'arte venatoria. Come ricordato poco sopra, l'*armiru* ambisce, attraverso l'ingestione di vomitivi, di *uchu sananku* e *ajo sachá* a “diventare foresta”⁵⁸¹. Ciò, per il nativo di San Martín, significa poter disperdere i confini della propria umanità, al punto di non essere più riconoscibile, dall'alterità animale, come essere umano. Ecco apparire, a questo punto, un'ultima contraddizione: il processo di dieta è utile all'*armiru* per eccellere nell'arte venatoria. L'eliminazione (attraverso la reclusione, le purghe, il vomito e la diarrea) del confine preda-cacciatore si rende necessaria per la fabbricazione di un abile predatore, il quale si collocherà, nel momento dell'uccisione, in antitesi con le sue prede.

Secondo Joanna Overing, la più grande sfida in Amazzonia è comprendere appieno come qualsiasi tipo di relazione (sociale, di predazione, parentale) si organizzi

⁵⁸⁰ Il mescolamento delle sostanze corporee, come atto di costruzione dell'umanità (Langrou 2008) risulta centrale nella produzione della soggettività individuale che incomincia, come suggerito sopra, ancora prima della venuta al mondo. Non è un caso che la madre in attesa e il marito debbano imparare a disciplinare il proprio corpo, non consumando certi alimenti e non entrando in contatto con alcuni animali, per non incorrere nella concreta possibilità di un mutamento del feto in persona non-umana. Non è casuale nemmeno che, perfino la condizione *gringo* (potenzialmente pericoloso e antropofago), nel *Wayku*, sia contingente e revocabile: consumare i pasti quotidiani con una famiglia indigena permette di fatto, di entrarne a far parte. *Cfr. par 4.7, 5.1.*

⁵⁸¹ A partire, si ricorderà, una reclusione di tre mesi.

intorno all'uguaglianza e alla differenza (Overing, 1986: 140). La teoria della gemellarità impossibile proposta nel saggio *Storia di Lince*, ha permesso a Lévi-Strauss di intraprendere una seria speculazione filosofica intorno a tutto ciò che è uguale e distinto: la sua lucida presentazione di quella che successivamente verrà definita «instabilità ontologica» (Chaumeil 2010; Berjón Martín e Cadenas Cardo 2014) è stata capace di ispirare una linea di pensiero (Gow 1991; Viveiros de Castro 1993; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005) che riconosce la portata sostanziale dell'Alterità nel processo di fabbricazione dell'identità amazzonica.

A partire dall'importanza rivestita dai gemelli nel contesto amerindio, è stato possibile operare una riflessione intorno al concetto di opposizione duale. Quest'ultimo, interpretato alla luce degli ultimi due capitoli del saggio *Storia di Lince* e delle teorie amazzoniste contemporanee, non rappresenta affatto un rigido modello binario. Appare significativo a questo proposito osservare come, nei racconti locali, sia proprio l'instabilità generata dalla tensione umano-non umano (e ricercata attraverso la pratica della dieta) a rendere possibile il procacciarsi del cibo: nelle pratiche dei nativi del *Wayku* pare di poter scorgere la centralità di quello «squilibrio dinamico» (Lévi-Strauss 1997: 58) capace, come suggerisce Lévi-Strauss, di «mettere in moto la macchina dell'universo» (Lévi-Strauss 1997: 58). Come fa notare Tim Ingold in un recente saggio, nell'Antica Grecia il termine “armonia” si riferiva proprio alla forma con cui le cose si mantengono unite, attraverso la tensione generata da forze opposte (Ingold 2018).

In questo sistema di pensiero il dualismo rappresenta una nozione che, lungi dall'essere statica, risulta utile alla teorizzazione del concetto di fluidità. Rappresentando una caratteristica intrinseca al confine della corporeità indigena, essa appare come il modello interpretativo di una concezione di umanità in perenne squilibrio, all'interno della quale l'identico e il diverso possono (e devono) pacificamente convivere.

5.7 Riflessioni conclusive

Giunti a questo punto della trattazione, sembra difficile ignorare un dibattito che, da tempo, sta impegnando diversi etnografi e studiosi, in ambito nazionale e internazionale. Esso concerne l'opportunità, da parte degli antropologi culturali, di parlare di vere e proprie “filosofie native” per descrivere le differenti epistemologie

incontrate sul campo. L'idea che si possa individuare una sorta di "sistema filosofico" condiviso *kichwa* (o, addirittura, comune a tutti i raggruppamenti della selva) è emersa, effettivamente, in diverse sezioni della presente dissertazione ed è stata ribadita (a più riprese) nel corso di questi ultimi paragrafi, dedicati alla supposta esistenza di "un'ideologia bipartita amerindia" o di un «*dualisme en déséquilibre*» (Lévi-Strauss 1991; Chaumeil 2010) tipicamente amazzonico.

Da un lato, oggi, sono innumerevoli gli antropologi culturali che ritengono che la proverbiale "apertura all'Altro", tipica delle popolazioni delle Terre Basse e Alte, possa rappresentare un vero e proprio "paradigma diffuso del contatto e della relazione" (Ingold 2000; Belaunde 2008; Chaumeil 2010; Kohn 2013; Severi 2017; Viveiros de Castro 2019). Essi, sulla scorta di quanto suggerito da Claude Lévi-Strauss, ritengono di poter ricondurre le proprie osservazioni etnografiche a un modello interpretativo coerente, condiviso dalla maggior parte degli attori sociali e capace di fornire un'utile esegesi a innumerevoli aspetti della vita quotidiana, politica e culturale indigena (Ingold 2000; Belaunde 2008; Chaumeil 2010; Kohn 2013; Severi 2017; Viveiros de Castro 2019). Dall'altro lato, tuttavia, diversi studiosi denunciano, oggi, tale tentativo di sistematizzazione del pensiero nativo. Ricondurre il modo di agire e di ragionare delle popolazioni indigene, che si incontrano sul campo, a un qualsivoglia modello specifico o paradigma filosofico, rischierebbe di riproporre (seppur in modo inedito) molti degli essenzialismi, delle fallacie e delle dicotomie sorte a partire dalla prospettiva multiculturalista (Graebner 2015; Todd 2016). Le cosiddette "filosofie degli altri" somiglierebbero, infatti, un po' troppo alle «"culture" altre [...] dell'antropologia pre-interpretativa, che si era cercato di trascendere negli ultimi decenni» (Gamberi 2019: 44).

Molti autori contemporanei, appaiono profondamente consapevoli dei pericoli connessi a un discorso scientifico, che tende a immortalare gli usi e i modi di vita delle popolazioni studiate, riducendoli a un ben noto "presente etnografico" (Fabian 1983). Sono gli stessi Jaean-Pierre Chaumeil e Fernando Santos-Granero, per esempio, a denunciare il più grande difetto delle monografie etnografiche dedicate alle popolazioni della selva: quello di far passare l'idea che «il punto di vista del gruppo [nativo] abbia un valore di generalità (gli altri verrebbero [così] visti come una totalità [monolitica], [...] attraverso il prisma della società)» (Chaumeil 2008: 241).

Inoltre, lungi dal decolonizzare il pensiero antropologico e la metodologia etnografica (Smith 2017), un'operazione intellettuale di questo tipo non farebbe altro che rimettere in campo antiche relazioni egemoniche. Seppure, infatti, l'intento programmatico degli autori impegnati in questa operazione antropologico-filosofica sia quello di restituire un peso alle affermazioni dell'Altro e di "prenderle sul serio" (Clifford 2002; Viveiros de Castro 2017), il pensiero nativo difficilmente costituirebbe il fine ultimo delle loro riflessioni teoriche. Esso finirebbe per essere considerato un semplice strumento, utile per rispondere a una necessità (tutta occidentale) di classificazione universalizzante e di astrazione (Todd 2016; Gamberi 2019).

Le "filosofie native", insomma, rischierebbero nel migliore dei casi di inchiodare gli oggetti di studio degli antropologi alle loro "ontologie" (Brigati 2019: 288). Nel peggiore, di assomigliare a vuote speculazioni intellettuali prive della componente umana e depurate da qualsiasi contatto con una genuina esperienza etnografica. In effetti, come ricordato da Francesco Remotti in una recente intervista, sembra essere lo stesso Lévi-Strauss a mettere in guardia gli etnologi «dal rischio di costruire un'ermeneutica che "si metta insidiosamente a pensare al posto di coloro che si crede di comprendere"» (Remotti e Allovio 2019).

Tali preoccupazioni emergono oggi, in modo massiccio, tra gli oppositori della cosiddetta *ontological turn*, un movimento (estremamente eterogeneo) al quale sembrano poter essere ricondotti innumerevoli autori citati nel corso di queste pagine (Ingold 2012; Descola 2014; Viveiros de Castro 2017) e alle cui premesse si ispirano anche molti studiosi della Selva Alta e Bassa (Fausto 2001; Rival 2004; Santos-Granero 2004; Chaumeil 2007; Belaunde 2008)⁵⁸².

Nel corso di questo paragrafo conclusivo non si desidera riproporre il dibattito antropologico e filosofico (estremamente ricco e articolato), che vede come protagonisti gli autori della svolta ontologica e i loro detrattori⁵⁸³. Tuttavia, considerato il cammino tracciato nel corso degli ultimi due capitoli dell'elaborato, si ritiene necessario prendere

⁵⁸² Come sottolineato, il movimento è estremamente eterogeneo e molti degli autori citati probabilmente non si riconoscerebbero come portavoce diretti della cosiddetta "svolta ontologica" (si pensi a Tim Ingold, per esempio, le cui teorizzazioni si distinguono profondamente da quelle dei suoi colleghi francesi e brasiliani). Tuttavia, ognuno di essi ha contribuito (in modo originale) al superamento di antiche dicotomie (natura/cultura, individuo/società, umano/non-umano). Tutti gli autori citati, inoltre, hanno subito accuse simili a quelle sopra riportate, da parte dei detrattori dell'*ontological turn*.

⁵⁸³ Per una più completa trattazione si vedano, tra gli altri, Holdbraad e Pedersen 2017; Ruiz Serna e Del Cairo 2016; Brigati e Gamberi 2019.

le difese di un certo approccio metodologico. Quest'ultimo (a dispetto di iniziali reticenze e perplessità) ha portato chi scrive a ritenere che una supposta "filosofia della relazione" (Fausto 2001; Chaumeil 2008; Ingold 2012; Viveiros de Castro 2019) potesse rappresentare un proficuo modello interpretativo, per comprendere la maniera (propriamente *kichwa*) di assimilare gli studi di genetica delle popolazioni condotti nella Selva Alta (Sandoval et al. 2016; Barbieri et al. 2017).

Per farlo sarà necessario ripercorrere (seppur brevemente) il cammino tracciato nel corso della presente dissertazione. Attraverso tale operazione si vuole mettere in luce quanto segue: è stato il contatto diretto e prolungato con la popolazione nativa di San Martín a provocare l'insorgere di nuove questioni e a generare la necessità di approfondire alcuni dei temi proposti dagli autori della cosiddetta "svolta ontologica" (il prospettivismo nell'ambito del *curanderismo*, per esempio, il superamento di una netta distinzione uomo-animale nel periodo prenatale o, ancora, la costante cattura dell'alterità, per la produzione delle identità). A partire da questa consapevolezza si vuole provare a suggerire che, nonostante molte delle critiche mosse all'apparato filosofico-teorico dell'*ontological turn* siano comprensibili e puntuali, un aspirante antropologo dovrebbe poter trarre, da tale movimento, un insegnamento (probabilmente) paradossale: quello di riscoprire l'importanza della pratica etnografica di lunga durata. Quest'ultima, infatti, sembra aver ispirato gran parte delle speculazioni intellettuali degli autori qui citati: perfino di quelli accusati (rovesciando una celebre affermazione di Tim Ingold) di aver prodotto delle "filosofie senza la gente dentro"⁵⁸⁴. Appare chiaro inoltre come la stessa etnografia, possa rappresentare un vero e proprio antidoto per superare alcune delle derive essenzialiste, generate a partire dalla cosiddetta "rivoluzione multinaturalista"⁵⁸⁵. Si pensi, per esempio, al modo in cui Marcela Coelho de Souza dimostra l'impossibilità di

⁵⁸⁴ «*Anthropology is the philosophy with the people in*» (Ingold 1993: 696).

⁵⁸⁵ Una delle caratteristiche del pensiero prospettivista consiste, come si è già avuto modo di evidenziare, nel ritenere che il mondo sia abitato da una pluralità di soggetti (o persone) che vedono il mondo (e gli altri soggetti) a partire da un punto di vista specifico, conferito loro dalla corporeità. Si potrebbe pensare che tale modalità di concepire il mondo possa essere assimilata al nostro concetto corrente di relativismo. Tuttavia Eduardo Viveiros de Castro, in diversi testi, sottolinea come il prospettivismo si collochi «in maniera esattamente ortogonale [rispetto] all'opposizione tra relativismo e naturalismo» (Viveiros de Castro 2004: 37). Un pensiero relativista, infatti, trova le sue premesse in una concezione multiculturalista che, garantendo l'unicità della natura, moltiplica le culture particolari e soggettive che la interpretano. Il prospettivismo, al contrario, prende le mosse da una cosmologia multinaturalista. Postulando un'unicità spirituale tra i soggetti che popolano il mondo, «la cultura rappresenta la forma dell'universale; la natura rappresenta la forma del particolare» (Viveiros de Castro 2004: 38). Per una più completa trattazione *cf.* Viveiros de Castro 2019.

ricondurre il pensiero *bororo* a una delle quattro ontologie descritte da Philippe Descola: l'antropologa, a seguito di un lungo soggiorno etnografico in Brasile, sottolinea come tale popolazione indigena si possa situare a cavallo dei cosiddetti paradigmi "totemista" e "animista" (Coelho de Souza 2014). Parallelamente, autori come Peter Gow, Fernando Santos-Granero e Jean-Pierre Chaumeil (pur non essendo ostili all'*ontological turn*) denunciano il diffuso disinteresse antropologico per la trasformazione e il cambiamento, fenomeni sovente registrati precisamente a partire dal campo etnografico.

In un recente saggio, Martin Holbraad (2014) ammette di essersi reso parzialmente responsabile della controversa espressione "svolta ontologica" proclamando (nell'anno 2007) il suo avvento, nei termini di una "rivoluzione silenziosa" (Henare, Holbraad, Wastell 2007). Egli tuttavia, nella stessa opera, invita chi si avvicina a tale movimento a non considerare il termine "*turn*" come espressione di un pensiero altamente innovativo, capace di rompere con la tradizione antropologica passata⁵⁸⁶. Piuttosto, secondo lo studioso, l'enfasi sul vocabolo "svolta" dovrebbe essere inteso come indice di un profondo ri-orientamento metodologico. Quest'ultimo, auspicato da molti autori che si riconoscono come appartenenti alla corrente ontologica, tende a restituire una priorità logica proprio all'etnografia, nei confronti di un'analisi antropologico-filosofica del pensiero nativo.

Nell'agosto del 2017 mi recai nella cittadina di Lamas, dopo aver letto i risultati dell'indagine di genetica delle popolazioni che si proponeva di ricostruire, con un buon grado di certezza, «la storia biologica dei *quechua-lamistas*, abitanti [...] del dipartimento di San Martin, in Perù, che parlano la propria distinta varietà della famiglia di lingue *quechua*» (Sandoval *et al.* 2016: 88). Una volta raggiunta la Selva Alta, rimasi particolarmente colpita dalla risonanza che tale indagine possedeva tra i *mestizos*, che abitano le città di Tarapoto e di Lamas. Erano molti i periodici che promettevano al lettore di raccontare, finalmente, i reali episodi che avevano segnato il passato di questa popolazione indigena, ricostruiti attraverso il DNA⁵⁸⁷. Altrettanti erano gli individui che volevano diffondere tale studio affinché i turisti, interessati alla popolazione nativa del *Wayku*, si rendessero coscienti delle sue origini amazzoniche. Si considerino, come

⁵⁸⁶ Questa attenzione al sostantivo "*turn*", piuttosto che all'aggettivo "ontological", viene rivendicata anche dallo stesso Eduardo Viveiros de Castro, nel suo testo intitolato *Chi ha paura del lupo ontologico* (2019b).

⁵⁸⁷<https://modestomontoya.me/2016/05/04/la-verdadera-historia-de-los-quechua-lamistas-reconstruida-por-el-adn/>; <https://www.diariovoces.com.pe/59109/estudios-lamistas-son-descendientes-chancas>

esempio, le parole riportate nel seguente messaggio di testo, inviatomi da un'abitante della città di Lamas, venuta a conoscenza dei miei interessi:

La storia si stava raccontando male. Per molti anni si disse che la popolazione *quechua-lamas*, presente nella selva peruviana, discendesse da un atto di ribellione. [...] Gli agguerriti combattenti *chankas y pokras* nel loro affanno di mantenersi al margine del dominio incaico avrebbero migrato dalla sierra, fino al [...] Dipartimento di San Martín. [...] Le premesse suonavano convincenti. Tuttavia la realtà era distinta. Essa venne fatta conoscere da uno studio pubblicato sulla rivista *Annals of Human Genetics*⁵⁸⁸ (A. C. 12/08/2017, comunicazione personale, originale in nota).

Parallelamente, molti negozianti, innumerevoli guide turistiche e alcuni ristoratori che vivevano nella *Ciudad de los Tres Pisos*⁵⁸⁹, ritenevano di non potersi fidare di uno studio che, improvvisamente, si trovava a confutare la narrazione storica proposta in tutte le scuole bilingui della regione e che, inoltre, veniva tramandata (all'interno della sfera indigena) di generazione in generazione⁵⁹⁰.

Rendendomi conto della grande pervasività degli studi genetici, condotti nella regione di San Martín, decisi di recarmi sul campo una seconda volta, a marzo 2018. Lo scopo era quello di osservare da vicino le modalità attraverso le quali il raggruppamento indigeno *kichwa*, coinvolto direttamente in tale indagine, avesse accolto la notizia della sua ascendenza amazzonica. Desideravo anche esaminare come i *leader* locali si posizionassero all'interno del dibattito che impegnava i loro vicini *mestizos*.

Come ricordato all'inizio della dissertazione, durante i primi mesi di campo venni mossa dalla convinzione di poter analizzare gli usi sociali e politici della genetica, a San Martín, ricorrendo agli strumenti concettuali che lo stato dell'arte (prodotto fino a quel momento) mi aveva fornito. A seguito delle recenti scoperte, portate a termine dalla biologia molecolare, sono infatti diversi gli antropologi e i sociologi della scienza che si

⁵⁸⁸ *La historia se estaba contando mal. Durante muchos años se dijo que la población quechua-lamas, presente en la selva peruana, descendía de un acto de rebelión. [...] Los feroces combatentes chankas y pokras, en su esfuerzo por mantenerse al margen del dominio incaico, habrían emigrado de la sierra al [...] Departamento de San Martín. [...] Las premisas sonaban convincentes. Sin embargo, la realidad era distinta. Se dio a conocer en un estudio publicado en la revista Annals of Human Genetics.*

⁵⁸⁹ È il nome dato alla cittadina di Lamas in riferimento alla sua conformazione geografica, che la vede distribuita su tre diversi terrazzamenti.

⁵⁹⁰ Erano diversi inoltre i *mestizos* di Lamas che, all'interno dei loro ristoranti ed esercizi commerciali, dipingevano eloquenti scene tratte dalla storia della migrazione andina dei *kichwa*.

sono dedicati a compiere le proprie etnografie all'interno di contesti simili a quello individuato nella Selva Alta peruviana. Parchi genetici (Trupiano 2013), società di *DNA ancestry test* (Solinas 2015), raggruppamenti (nativi e non) a cui i genetisti restituiscono i risultati delle loro indagini (Kent e Santos 2012; Kent 2013; Tamarkin 2014) vengono considerati, dagli studiosi contemporanei, interessanti arene di incontro e scontro. All'interno delle stesse, sembra possibile rivolgere l'attenzione etnografica alle modalità attraverso le quali l'acido desossiribonucleico (inteso come vero e proprio oggetto etnografico), entra in relazione con le politiche dell'appartenenza e dell'identità. In aggiunta a tale campo d'indagine, l'antropologia medica e quella della parentela, tendono a concentrarsi, oggi, sui meccanismi di ri-plasmazione degli alberi genealogici su base genetica e di produzione dei raggruppamenti biosociali (Rabinow 1996). Infine, diversi antropologi e sociologi della scienza sono interessati all'analisi delle implicazioni che le nuove tecnologie riproduttive stanno avendo sulla percezione pubblica dei legami familiari (Lendee, Goodman, and Heath 2003).

Sulla base di tali interessanti riflessioni, recandomi nel *Wayku*, ritenevo di poter verificare le conseguenze della cosiddetta “genetizzazione” (Lippman 1991) nel contesto amazzonico, osservando come lo studio pubblicato nel 2016 avesse contribuito (in ambito nativo) alla risemantizzazione di concetti quali “territorio”, “indigenato”, “origine” e “identità”. In una prima fase della ricerca, pertanto, mi trovai a dialogare con una ristretta cerchia di attori sociali. Si trattava principalmente di *leader* locali, di figure politiche di spicco in ambito nativo e di funzionari delle ONG amazzoniche o straniere: erano questi individui, infatti, che (essendo altamente scolarizzati) possedevano un vero accesso a tutta quella serie di significati politico-culturali, connessi al discorso scientifico⁵⁹¹. In questo modo, fu possibile trarre le prime conclusioni: gli studi portati a termine dalle équipes di Luis Sandoval (2016) e di Chiara Barbieri (2017) si connettono oggi, in diversi modi, alla vita sociale, politica e culturale della popolazione nativa *kichwa*⁵⁹².

⁵⁹¹ Tale selezione fu necessaria non soltanto a causa dell'oggetto di studio. Queste figure, infatti, sono quelle che meglio comunicano in castigliano: molti di loro, come sottolineato nel corso della trattazione, sono professori bilingui. Con il passare del tempo, appreso anche il *kichwa*, fu più facile intraprendere dei dialoghi anche con altri membri della popolazione nativa.

⁵⁹² Al principio del presente paragrafo ho citato lo studio di Sandoval (2016) e non quello di Chiara Barbieri (2017), perché giunta sul campo non ero affatto consapevole dell'esistenza di questa seconda indagine. Fu il professor Felipe Cachique Amasifuén a mostrarmelo per la prima volta e a raccontarmi della sua importanza per il contesto politico qui indagato.

È stato possibile, per esempio, osservare come differenti individui nativi rivendichino la veridicità dello studio genetico per «riscrivere una storia decolonizzata» (D.V., 16/05/2018,). Per riconoscere, cioè, che la popolazione nativa di San Martín non si sia formata a partire dalla gloriosa resistenza *chanka* alla conquista del *Tawantinsuyu*⁵⁹³. Al contrario, il raggruppamento *kichwa* stanziato nel *Wayku* può dirsi diretto discendente di una serie di popolazioni amazzoniche, obbligate dai missionari (gesuiti e francescani) a convivere in quegli agglomerati rurali definiti “*reducciones de indios*”⁵⁹⁴. Ciò, secondo alcuni informatori locali, potrebbe avere importanti conseguenze a livello sociale: lo studio genetico riscriverebbe, una volta per tutte, il passato dei nativi e dei *mestizos* di San Martín, influenzando, sperabilmente, anche i loro rapporti presenti. Gli abitanti creoli di Lamas e di Tarapoto, da un lato, non potrebbero più rivendicare la loro duplice nobile ascendenza (*chanka* ed europea). Dall’altro non troverebbero motivo di discriminare la popolazione nativa, considerandola (evoluzionisticamente) discendente di due “etnie primitive” (quella *chanka* e quella indigena amazzonica).

Particolarmente interessante appare la posizione di quei professori bilingui convinti che la diffusione dei risultati genetici possa aiutare il raggruppamento del *Wayku* a fuggire dal processo di unificazione linguistica *quechua*. Secondo questi *leader* locali, infatti, dimostrare biologicamente l’origine amazzonica della popolazione indigena di Lamas, costituisce un convincente argomento per la difesa della peculiarità dell’idioma *kichwa*. Quest’ultimo, essendosi sviluppato principalmente nell’Amazzonia peruviana ed ecuadoriana, avrebbe subito un processo di netta differenziazione dal *quechua* delle Ande. Non meriterebbe, pertanto, il titolo di “varietà linguistica” o “dialetto” (D.G 17/05/2018; F.C. 22/05/2018).

Tale dibattito appare degno di nota, in quanto capace di opporre diverse fazioni native⁵⁹⁵. Alcuni *leader* indigeni desiderano, infatti, rivitalizzare il *kichwa* di San Martín. Essi ritengono, pertanto, che considerare lo stesso una “lingua puramente amazzonica”

⁵⁹³ *Tawantinsuyu*, si ricorderà, è il nome dell’Impero incaico.

⁵⁹⁴ In effetti, la presenza dell’idioma *kichwa* viene spiegato precisamente in questo modo. I missionari, per spiegare il vangelo ai nativi, insegnarono loro il *quechua* appreso nei territori andini. Le riduzioni (o missioni) erano veri e propri organismi amministrativi attraverso i quali si controllavano politicamente (e per scopi di evangelizzazione) diversi gruppi indigeni radunati in un unico territorio. La concentrazione degli indios nelle riduzioni molto spesso fu forzata. Talvolta, però, i padri gesuiti attiravano i nativi attraverso regalie di ogni tipo (Negro & Marzal 1999: 85). *Cfr. cap. 1*

⁵⁹⁵ Per ragioni di spazio, non è stato possibile affrontare questi argomenti nel corso della tesi di dottorato. Vista l’importanza del tema, ci si propone però di renderne conto in futuri lavori.

rappresenti un grave errore di valutazione che potrebbe portare alla fossilizzazione dell'idioma. Lungi dal voler aderire a un più ampio processo statale di unificazione linguistica, questi individui ritengono di poter ricorrere ad alcuni prestiti provenienti dal *quechua* delle Ande, per rinnovare il vocabolario nativo. Oggi quest'ultimo (in effetti) risulta impoverito e colmo di termini castigliani; per questo motivo viene definito da molti, scherzosamente, “*quechuañol*”⁵⁹⁶.

Per evitare il pericolo della “mummificazione” o della museificazione della lingua *kichwa*, tali *leader* nativi suggeriscono di non farsi ingannare dalle indagini genetiche. Esse, pur confermando l'inesistenza di un'eredità biologica *chanka* nel *Wayku*, non potrebbero dire nulla di significativo intorno alla possibilità che vi sia stato, in passato, un contatto con la popolazione di *Huancavelica*. In questo caso l'idioma *kichwa* rappresenterebbe un lascito culturale, che i nativi *chanka* delle Ande avrebbero consegnato alla popolazione di Lamas. Oltre a giustificare l'operazione di rinnovamento linguistico, fortemente voluta da tali professori bilingui, un'ipotesi di questo tipo sarebbe capace di comprovare la grande forza degli antenati dei nativi di San Martín. Essi, essendo stati sottoposti a un duplice processo di assoggettamento (*chanka* e spagnolo), avrebbero dimostrato la loro capacità di esercitare una doppia resistenza, non mescolandosi con i nemici e mantenendo intatto il proprio patrimonio genetico (Riunione di CODEPISAM, 20/03/2018).

Come è stato possibile osservare nel corso del terzo capitolo, gli studi di genetica delle popolazioni, risultano oggi particolarmente significativi per la risoluzione di alcuni intensi conflitti territoriali, affrontati dalla popolazione nativa di San Martín. In particolar modo, il “campo di battaglia” analizzato riguarda l'istituzione dell'Area di Conservazione Regionale della *Cordillera Escalera* sulle cosiddette “terre ancestrali *kichwa*”. Il Governo Regionale, per mettere in dubbio la legittimità delle rivendicazioni dei nativi, espone l'ipotesi della loro antica migrazione andina. Al contrario, diversi funzionari di ONG locali e straniere sperano oggi di poter aiutare il popolo indigeno, utilizzando le indagini biomolecolari qui citate (Sandoval *et al.* 2016; Barbieri *et al.* 2017) e certificando “scientificamente” una relazione “ancestrale” tra i *kichwa* e il territorio circostante.

⁵⁹⁶ Da *quechua* e *español*. Ovviamente, tale processo viene ricondotto dai professori nativi alla costante discriminazione linguistica, subita dai nativi del *Wayku* nell'ultimo secolo. Nel capitolo 1 si è accennato a tali avvenimenti.

Osservando gli esempi riportati nel corso dei primi tre capitoli della dissertazione, si ritiene di poter sostenere che il contesto etnografico analizzato non presenti particolari difformità rispetto allo stato dell'arte prodotto, nell'ultimo decennio, intorno agli usi sociali e politici della scienza genetica. Esattamente come accade in Brasile, in Sudafrica, in Euskal Herria e in Italia (Kent e Santos 2012; Kent 2013; Trupiano 2013; Tamarkin 2014; Solinas 2015 ; Volpi 2018), le ONG locali e i *leader* indigeni vedono nelle recenti scoperte dei genetisti un'utile occasione per poter rafforzare le loro posizioni intorno alla politica delle identità. Allargando l'indagine etnografica, tuttavia, e osservando le modalità con cui il discorso scientifico viene accolto (a diversi livelli) nel contesto sociale *kichwa*, è possibile rendersi conto di alcuni interessanti elementi di rottura e di novità.

Innanzitutto, molti nativi sembrano restii all'acquisizione acritica di un discorso strategico, basato sulla retorica della preminenza temporale e continuano a pensare le proprie rivendicazioni territoriali sulla base di un "modello relazionale" di ambiente (Ingold 2000). Così, pur avendo assimilato il discorso ancestrale-genetico, lo ripensano alla luce di una concezione nativa del territorio. Quest'ultimo, lungi dall'essere considerato un'eredità trasmessa di generazione in generazione, viene visto come una complessa rete di relazioni, presenti e attive, tra individui vivi, piante medicinali e defunti⁵⁹⁷.

In secondo luogo (come è stato ribadito nel corso degli ultimi due capitoli) le indagini di Ricardo Ventura Santos e di Chiara Barbieri (2016; 2017) non rappresentano, per la maggior parte della popolazione nativa di San Martín, una verità assoluta in grado di mettere in dubbio le conoscenze tradizionali, concernenti la storia delle origini *kichwa*. Il mito della migrazione andina *quechua-lamista* e gli studi dei genetisti rappresentano, per un qualsiasi lettore occidentale, due narrazioni che si escludono vicendevolmente. Non è così per molti nativi di San Martín. È stato proprio il dialogo intrattenuto con tali rappresentanti della popolazione esaminata ad aver messo in evidenza la necessità di adottare un nuovo approccio per lo studio degli usi sociali della genetica, nel contesto amazzonico.

La coabitazione di due opposte (o, addirittura, molteplici) versioni della storia d'origine, ha obbligato infatti chi scrive a porsi alcuni quesiti concernenti le condizioni

⁵⁹⁷ È, infatti, nel perdurare dell'intenzionalità degli antenati nell'ambiente (garantita attraverso il consumo di piante medicinali) che si deve individuare il vero significato della "relazione ancestrale" che gli indigeni di San Martín intrattengono con le terre in cui vivono.

di possibilità di una simile narrazione del passato⁵⁹⁸. Attraverso il ricorso a una presunta “filosofia amazzonica della relazione” (Fausto 2001; Chaumeil 2008; Belaunde 2008; Viveiros de Castro 2019) è stato quindi possibile sostenere che l’appropriazione del discorso dei genetisti, da parte della popolazione indigena, debba essere riletto alla luce di una peculiare concezione nativa della persona.

Per tale motivo, nell’ultima sezione della tesi di dottorato, si è deciso di concentrare l’attenzione su alcune pratiche di ingestione, espulsione e scambio di cibo, preparati e bevande, così importanti per la definizione identitaria *kichwa*. Quest’ultima, non apparendo mai stabile e definitiva, viene continuamente modellata a partire da una serie di interventi (diretti o indiretti) sulla corporeità.

Come è stato osservato nel corso della dissertazione, la volubilità degli indigeni di San Martín è stata spesso interpretata (dai vicini *mestizos* e dai funzionari delle ONG impegnate sul territorio) come manifestazione tangibile dell’instabilità politica, ideologica e sociale di questo popolo della selva. Attraverso l’osservazione delle festività native, delle pratiche quotidiane di scambio e reciprocità e delle modalità di costruzione (e diluizione) della persona *kichwa*, si è voluto fare appello alla suddetta instabilità amazzonica, considerandola come un «elemento costitutivo dell’essere [umano nella selva] ed elevandola, pertanto, a livello ontologico» (Berjon Martínez e Cadenas Cardo 2014: 1).

Ciò ha permesso di fornire un primo modello interpretativo per tutta quella serie di quesiti concernenti la duplice narrazione delle origini *kichwa*. La domanda “possono due rappresentazioni opposte del passato coesistere ed essere simultaneamente vere?” sembra essere indissolubilmente legata a una più ampia interrogazione intorno al significato dell’umanità in ambito nativo. Chiedersi che cosa significhi essere “umani” nella selva (Alta e Bassa), permette infatti di dimostrare la centralità di una logica relazionale, che tiene conto dell’importanza costitutiva dell’alterità (umana, animale, vegetale e più-che-umana) nel processo di costruzione delle identità. A partire da una simile prospettiva, non sembra difficile accettare che l’identico e il diverso possano convivere in modo non problematico, all’interno di uno stesso sistema di pensiero.

⁵⁹⁸ Per una più completa trattazione della moltiplicazione del passato e delle reti parentali *kichwa*, si consideri il capitolo 4.

Nella postfazione al testo *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove* (Viveiros de Castro 2019) Roy Wagner riporta un'affermazione che sembra poter riassumere l'intero percorso compiuto nelle presenti pagine: «i fatti [afferma l'autore] costringono a credere *in* essi; le prospettive invitano a credere *a partire* da esse» (Wagner 2019: 145. Corsivo dell'autore). Per comprendere appieno la portata di tale affermazione e ritornare, in tal modo, alla problematica esposta all'inizio del paragrafo, si desidera concludere la presente dissertazione, riportando le parole del professore indigeno Felipe Cachique Amasifuén. Egli, dialogando intorno all'importanza di fornire ai ragazzi del *Wayku* un'educazione interculturale bilingue, provvede sorprendentemente a procurare una convincente risposta alla questione concernente l'opportunità (per gli antropologi culturali e per gli stessi nativi) di parlare di vere e proprie “filosofie”, per descrivere le differenti epistemologie incontrate sul campo.

Non senza una certa appropriazione del discorso antropologico e sociologico occidentale, Felipe sottolinea come il concetto di “cosmovisione” (indigena o europea) sia funzionale alla generazione di un discorso, capace di rendere conto della centralità dell'incontro con l'altro, della relazione e dell'acquisizione non problematica di un diverso modo di vedere il mondo:

Le cosmovisioni sono molto più profonde della semplice interculturalità. Dico sempre ai miei studenti: gli indigeni, sebbene adesso praticino molte religioni (come mormoni, protestanti e queste cose)...gli indigeni non hanno mai smesso di avere rispetto per la luna. [...] Guardano la luna: rispettano la luna per seminare, rispettano la luna per raccogliere la legna, per costruire la loro casa. Che altro? Ah, [prendono] la medicina [intende che fanno uso di piante medicinali] Perché? Perché siamo nella cosmovisione indigena: non in quella occidentale, dove si dice che Dio è l'unica persona. No, non qui: qui devi avere rispetto dell'albero, della pianta, della montagna, dell'acqua, della terra, del sole e della luna. È un rispetto reciproco: qui vivi in relazione alla natura. E allora, mi dirai: perché molti di voi sono evangelici, o cattolici? Perché nonostante vogliamo abbracciare una nuova visione del mondo, non vogliamo lasciare la nostra! [ride] Abbiamo radici. È una bugia [il fatto] che si possa abbracciare una sola visione del mondo. Nessuno può essere contrario ad accogliere qualcosa di buono, come quello che viene dall'esterno. Quello che viene da fuori, è una cosmovisione, come la nostra: non è il male. Ma noi abbiamo delle radici⁵⁹⁹ (Felipe Cachique Amasifuén, 24/04/2018, originale in nota).

⁵⁹⁹ *Las cosmovisiones son mucho más profundas que la simple interculturalidad. Siempre les digo a mis estudiantes: los nativos, aunque ahora practican muchas religiones (como los mormones, los protestantes y estas cosas) ... los nativos nunca han dejado de tener respeto a la luna. [...] Miran a la luna: respetan a*

la luna para sembrar, respetan a la luna para recoger madera, para construir su casa. Que mas? Ah, la medicina¿Por qué? Porque estamos en la cosmovisión indígena: no en la occidental, donde se dice que Dios es la única persona. No, no aquí: aquí debes respetar al árbol, a la planta, a la montaña, al agua, a la tierra, al sol y a la luna. Es respeto mutuo: aquí vives en relación con la naturaleza. Entonces, me dirás: ¿por qué muchos de ustedes son evangélicos o católicos? Porque aunque queremos adoptar una nueva visión del mundo, ¡no queremos dejar la nuestra! Tenemos raíces! Es una mentira de que puedes adoptar una unica visión del mundo. Nadie puede estar en contra de abrazar algo bueno, como lo que viene de afuera. Lo que viene de afuera es una cosmovisión, como la nuestra: no es malo. Pero tenemos raíces.