

DIALOGHI CON I NON UMANI

a cura di

Gaetano Mangiameli e Emanuele Fabiano

 **MIMESIS**

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: Xxxxx, n. x
Isbn: 97888575xxxxx

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

- xxx *Introduzione*
Gaetano Mangiameli ed Emanuele Fabiano
- xxx *Umani e non umani come forme emergenti. Mitologia, culto della terra e antiessenzialismo indigeno in territorio kassena (Ghana e Burkina Faso)*
Gaetano Mangiameli
- xxx *Bambini al limite. Accuse di stregoneria e trasformazione animale in Congo*
Edoardo Quaretta
- xxx *Ontologia e cosmologia di una comunità indigena d'India: Nirantali e il Canto della Creazione*
Stefano Beggiora
- xxx *Cosmopolitica del cambiamento climatico tra i Q'eros delle Ande peruviane*
Geremia Cometti
- xxx *Le relazioni inter-specifiche e i modi della percezione: l'adozione animale nello spazio domestico urarina (Amazzonia peruviana)*
Emanuele Fabiano
- xxx *Sedurre, uccidere e ritornare. Dal passato al presente, cronache di caccia alaskan*
Nastassja Martin
- xxx *Un manifesto per l'acustemologia (con introduzione e commenti di Nina Baratti)*
Steven Feld

- xxx *Fra cronaca e profezia. Pensieri sul rapporto tra compositori
e (nuove) tecnologie Una conversazione con Giovanni Albi-
ni e Alberto Barberis*
Giovanni Cestino
- xxx Abstract
- xxx Gli autori



Geremia Cometti
COSMOPOLITICA DEL CAMBIAMENTO CLIMATICO
TRA I Q'EROS DELLE ANDE PERUVIANE¹

1. Introduzione

Il Perù è considerato uno dei paesi latinoamericani più colpiti dai cambiamenti climatici. Il governo peruviano, rappresentato da Manuel Pulgar Vidal, ministro dell'ambiente e organizzatore della *XX Conference of Parties* (COP20) tenutasi a Lima nel dicembre del 2014, è stato uno dei partner più vicini a Laurent Fabius nel cammino che ha portato a ratificare l'accordo universale sul clima di Parigi in occasione della COP21. Il Ministro degli esteri francese non ha mancato di ringraziare il Perù in più occasioni, sottolineandone il ruolo giocato nell'ambito delle negoziazioni e il livello di impegno profuso nella ricerca di soluzioni finalizzate ad attenuare l'impatto dei cambiamenti climatici, tanto a livello regionale quanto globale.

Lo stato dei ghiacciai delle Ande peruviane, in particolare quelli della Cordigliera Bianca e della Cordigliera Vilcanota, rappresenta un indicatore inequivocabile del riscaldamento climatico. Lo scioglimento dei ghiacciai andini genera un flusso d'acqua durante la stagione secca e l'accelerazione a cui è soggetto questo processo costituisce una reale minaccia per la sussistenza di una parte considerevole della popolazione, così come per il futuro di questo ecosistema che alberga numerose specie endemiche rare.

Nelle Ande peruviane le questioni legate al cambiamento climatico sono controverse. Riguardo a ciò che ormai convenzionalmente viene chiamato "cambiamento climatico", i discorsi delle comunità andine differiscono nettamente da quelli delle Organizzazioni Internazionali (OI), dello Stato peruviano e delle Organizzazioni Non Governative (ONG). Anche se i saperi "autoctoni" vengono

1. Traduzione di Emanuele Fabiano.



sempre più riconosciuti come complementari ai saperi cosiddetti “scientifici”, per quanto riguarda il cambiamento climatico il più delle volte essi sono considerati come mere credenze culturali². Spesso, infatti, lo Stato peruviano, le OI e le ONG riproducono il discorso scientifico dominante, il quale stabilisce una causalità diretta tra le attività umane e le mutazioni climatiche. Tale discorso trova la propria origine in un modo d’identificazione con i non-umani propriamente occidentale, che a sua volta si fonda sulla dicotomia tra natura e cultura³. È precisamente tale polarità oppositiva a risultare priva di senso presso le comunità andine, in quanto si ritiene che tutte le divinità, le piante, gli animali e i fenomeni atmosferici condividano – totalmente o in parte – facoltà e comportamenti simili a quelli umani.

A partire da una ricerca etnografica, realizzata tra il 2011 e il 2017 grazie a numerosi soggiorni sul campo tra i Q’eros delle Ande peruviane, propongo di descrivere in questo articolo come queste comunità concepiscono e reagiscono alla minaccia del cambiamento climatico, a partire dalle relazioni che esse intrattengono con alcune entità non umane, intese qui come veri attori sociali dotati di volontà e intenzionalità. La letteratura dedicata alle Ande offre numerosi contributi etnografici che analizzano le pratiche delle comunità autoctone e come esse attribuiscano intenzionalità e volontà alle entità non umane. Ciò nonostante, la maggior parte dei ricercatori che hanno lavorato su tali tematiche tendono ad approcciarsi a queste pratiche attraverso un questionamento di ordine epistemologico, sostenendo che sulle Ande la popolazione di origine *quechua* faccia propria una concezione del mondo distinta in ragione delle loro credenze individuali, cosmologiche e religiose⁴. Per contro, nel presente articolo mi avvarrò di un approccio cosmopolitico⁵ per analizzare come i Q’eros interagiscono con le entità non umane e in che modo essi affrontano il cambiamento

2. A. B. Stensrud, *Climate Change, Water Practices and Relational Worlds in the Andes*, “Ethnos”, vol. 81, n. 1, 2016, pp. 75-98.

3. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014.

4. G. Salas Carreño, *Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l’État: les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)*, in “Recherches amérindiennes au Québec”, vol. 42, n. 2-3, 2012, pp. 25-37.

5. I. Stengers, *La proposition cosmopolitique*, in J. Lolive & O. Soubeyran (a cura di), *L’émergence des cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2007, pp. 45-68.

climatico attraverso un questionamento di ordine ontologico. In altre parole, mi avvarrò di un approccio cosmopolitico che non postula l'esistenza di un mondo comune nel quale una pluralità di prospettive culturali si oppongono l'una all'altra, bensì si fonda a partire da un dialogo tra una molteplicità di mondi divergenti, e sulle articolazioni e le dinamiche che essi stabiliscono reciprocamente. Tale proposta poggia su una vasta letteratura⁶ che pone in evidenza i limiti delle nozioni cosiddette moderne nel momento in cui si trovano a confrontarsi con ontologie autoctone così lontane dai dualismi strutturanti tipici dell'Occidente.

2. I Q'eros di fronte al cambiamento climatico

I Q'eros sono una popolazione di lingua *quechua* stanziata sulle pendici della Cordillera Vilcanota nella regione di Cusco. Sono suddivisi in cinque comunità (Hatun Q'ero, Q'ero Totorani, Mar-cachea, Japu e Quico) e controllano tre livelli ecologici. I Q'eros praticano l'allevamento, in genere di alpaca e lama, al livello superiore (chiamato *puna* e situato a un'altitudine compresa tra i 3800

6. Si veda, per esempio, M. Blaser, *The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program*, in "American Anthropologist", vol. 111, no 1, 2009, pp. 10-20; M. Blaser, *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*, in "Current Anthropology", vol. 54, n. 5, 2013, pp. 547-568; A. Burman, *Damnés Realities and Ontological Disobedience. Notes on the Coloniality of Reality in Higher Education in the Bolivian Andes and Beyond*, in E. Rosen Velasquez & R. Hernandez (a cura di), *Decolonizing the Westernized University From Within and Without*, Lexington Books/Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2016, pp. 71-94.; M. De la Cadena, *Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond 'Politics'*, in "Cultural Anthropology", vol. 25, n. 2, 2010, pp. 334-370; M. De la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Duke University Press, Durham, London 2015; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; B. Latour, *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris 1999; G. Salas Carreño, *Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État: les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)*, in "Recherches amérindiennes au Québec", vol. 42, n. 2-3, 2012, pp. 25-37; I. Stengers, *La proposition cosmopolitique*, in J. Lolive & O. Soubeyran (a cura di), *L'émergence des cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2007, pp. 45-68; E. Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America", vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22.

a i 4600 m s.l.m.); il livello intermedio (*qhiswa*, dai 3200 ai 3800 m s.l.m.) è impiegato per le colture di differenti tipi di tuberi; infine, il livello inferiore (*yunga*, dai 1400 ai 2400 m s.l.m.) è utilizzato per la coltivazione del mais. Tuttavia, la maggior parte dei Q'eros ha abbandonato quest'ultimo tipo di colture a causa dei cattivi raccolti degli anni passati.

Grazie a un'osservazione empirica costante, i Q'eros riconoscono distintamente gli effetti prodotti dei cambiamenti in atto nei fenomeni atmosferici, i quali incidono in modo significativo sulla produzione agricola e pastorale. Il cambiamento riscontrato nelle precipitazioni è uno dei più evidenti: durante la stagione delle piogge sono infatti molto più abbondanti che in passato, mentre si sono sensibilmente diradate con la stagione secca. Inoltre, i Q'eros rilevano un aumento delle temperature massime. Ciò che colpisce maggiormente è l'aumento dell'escursione termica giornaliera, che ha portato a un incremento delle temperature massime diurne e a una sensibile diminuzione delle minime durante la notte. Pur con un'incidenza inferiore, anche le notti gelide e la formazione della brina notturna sono influenzate dal fenomeno. Sebbene tale abbassamento notturno delle temperature medie durante la stagione secca non sia inusuale, soprattutto in occasioni di notti serene, a causa dei recenti cambiamenti climatici i Q'eros sostengono che tale irrigidimento sia sempre più marcato e che il gelo fuori stagione contribuisca a pregiudicare lo stato del suolo. Ciò rivela l'esistenza di una consapevolezza delle variazioni climatiche e atmosferiche in atto – a cui peraltro fanno riferimento anche le ricerche scientifiche sul cambiamento climatico che colpisce le Ande peruviane⁷ – e rende evidente come, a questo livello, discorsi scientifici e autoctoni coincidano.

7. Per maggiori dettagli su queste ricerche, rimandiamo alla lettura di Coundrain, A., B. Francou, e Z. W. Kundzewicz, *Glacier shrinkage in the Andes and consequences for water resources*, in "Hydrological Sciences Journal", vol. 50, n. 6, 2005, pp. 925-932; N. Salzmann *et al.*, *Glacier changes and climate trends derived from multiple sources in the data scarce Cordillera Vilcanota region, southern Peruvian Andes*, in "The Cryosphere", vol. 7, 2013, pp. 103-118; L. Thompson, *Ice core evidence for climate change in the Tropics: implications for our future*, in "Quaternary Science Reviews", vol. 19, 2000, pp. 19-35; e M. Vuille *et al.*, *Climate change and tropical Andean glaciers: Past, present and future*, in "Earth-Science Reviews", vol. 89, 2008, pp. 79-96.

I Q'eros, così come le altre comunità andine, sono attenti alla comparsa delle Pleiadi (*Qutu*) e ne studiano luminosità e dimensione con il fine di formulare previsioni meteorologiche per il resto dell'anno. Tali stime premettono loro di decidere la data migliore nella quale seminare le differenti varietà di tuberì, e sono quindi fondamentali per l'agricoltura *q'ero*. Tutt'oggi il compito di osservare "i segni della notte" presso la comunità di Hatun Q'ero, l'unica che abbia conservato tale pratica, è assunto dall'*Arariwa*. Si tratta di un incarico assegnato annualmente dalla comunità mediante l'elezione di uno dei suoi membri, il quale fungerà da meteorologo ufficiale e avrà il compito di osservare assiduamente le stelle e i fenomeni atmosferici, quali la pioggia o la neve, per individuare i segni di futuri squilibri climatici e contrastarli. Egli dovrà allora provocare la pioggia o il gelo, qualora si rendesse necessario, servendosi di offerte specifiche che dovranno essere tributate alle divinità, siano essi spiriti tutelari delle montagne⁸ (*Apu*) o la Madre Terra (*Pachamama*). L'*Arariwa* è pertanto il collegamento tra queste divinità – e, per estensione, i fenomeni atmosferici – e la comunità di Hatun Q'ero, legame indispensabile alla soddisfazione delle necessità agricole e pastorali di quest'ultima. Alla luce di ciò, i cattivi raccolti vengono pertanto interpretati come una conseguenza del fallimento del ruolo d'intercessore assunto dall'*Arariwa*, incarico che oggi risulta sempre più complesso a causa delle alterazioni climatiche.

La maggioranza dei Q'eros, quindi, interpreta i cambiamenti atmosferici e climatici come l'effetto di una corruzione delle relazioni con le proprie divinità, ovvero gli *Apu* e la *Pachamama*. Una delle idee che trovano maggior consenso tra gli abitanti dei villaggi e che giustificano le modificazioni nel clima è quella del parziale abbandono delle cerimonie collettive, tuttora considerate essenziali per l'agricoltura. Secondo i Q'eros la loro stessa vita dipende dalla generosità degli *Apu* e della *Pachamama*, cosicché le offerte tributate a queste divinità sono l'espressione della riconoscenza nei loro confronti. La storia orale rivela alcune differenze tra le cerimonie che in passato venivano realizzate per la pioggia,

8. L'*Apu* è lo spirito tutelare della montagna non perché esso la abita, ma piuttosto perché la montagna è un *Apu*, vedi X. R. Lanata, *Ladrones de sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco 2007.

gli animali, il mais, le patate ecc., e quelle di oggi. A detta dei più anziani, le nuove generazioni pensano esclusivamente al denaro, e la maggior parte dei giovani non è neppure in grado di realizzare delle cerimonie efficaci. Inoltre, alcuni Q'eros dimostrano di non possedere interesse alcuno per queste cerimonie e si recano a Cuzco per cercare lavoro, soprattutto nel settore delle costruzioni. Basilio, un Q'ero della comunità di Totorani, ci offre alcuni dettagli interessanti:

Le passate generazioni sapevano come preparare le cerimonie e come ringraziare i nostri *Apu* e la *Pachamama*. In cambio, gli *Apu* ci permettevano di coltivare e di allevare i nostri animali senza nessun difficoltà. Oggigiorno non realizzano più le cerimonie nel modo corretto. In molti realizzano delle cerimonie tanto per fare, ma non sanno nemmeno quello che stanno effettivamente facendo.

Malgrado l'abbandono parziale di queste cerimonie, un gran numero di Q'ero mettono a profitto la reputazione di sciamani più potenti delle Ande peruviane e l'immagine romantica di ultimi discendenti degli Inca nella regione. Come puntualizza Humberto, un Q'ero della comunità di Marcachea:

Oggi, ognuno pensa per sé. Tutti pensano solamente a guadagnare denaro. Tutti i Q'eros che vedi a Cusco – tu hai già incontrato molti Q'eros a Cusco, vero? – Ebbene, tutti questi Q'eros che si vendono come dei veri *paqu* [sciamani] sono dei bugiardi.

A partire dagli anni '90, con sempre maggiore frequenza i Q'eros hanno iniziato a lasciare le proprie comunità (in modo permanente o temporaneo) per recarsi principalmente nella città di Cuzco. Il mese di agosto, periodo in cui gli *Apu* e la *Pachamama* sono quanto mai attivi, coincide con l'arrivo in massa in città di *paqu* Q'eros per far fronte alla domanda crescente di "cerimonie per la terra" (*pagos a la tierra*) da parte del turismo "mistico" e degli abitanti dell'antica capitale dell'Impero Inca. Le cerimonie, quindi, non sono scomparse. Tuttavia, invece che essere organizzate per la prosperità della collettività, i *paqu* hanno sempre più mercantalizzato i loro servizi a Cuzco per profitto personale o familiare, rendendosi in questo modo responsabili, come affermano i loro detrattori, del deterioramento delle relazioni tra i Q'eros e le divinità.

Un altro fattore che permette di spiegare questo relativo abbandono dei riti è la conversione di alcuni Q'eros all'evangelicalismo, in particolare affiliandosi alla *Chiesa Cristiana Evangelica Maranata*, come spiega Marcelino, un Q'ero della comunità di Japu:

Q'ero si perderà. Qualcuno si ricorderà di noi ma soprattutto in termini culturali e in modo superficiale. Ma gli *Apu* non ci ascoltano più. Si sono arrabbiati con noi perché ne abbiamo troppi di Maranata.

Alcuni Q'eros pensano che il cambiamento climatico sia dovuto anche alla fine del mondo imminente⁹. Se un tale discorso non è del tutto estraneo alle cosmologie andine (come il concetto di *pachakuti*, che corrisponde a una rivoluzione o un capovolgimento dello spazio-tempo), è altrettanto caratteristico del discorso proprio delle Chiese evangeliche pentecostali, che accordano una grande importanza al millenarismo e all'aspettativa messianica.

L'abbandono delle pratiche rituali collettive, a vantaggio del commercio sciamanico e delle conversioni alle nuove religioni, o anche il declino delle pratiche più quotidiane e personali, come la masticazione di foglie di coca, compongono nel complesso il quadro delle rimostranze indirizzate ai Q'eros dalle divinità. E le perturbazioni meteorologiche osservate, nonché le conseguenze nefaste che queste comportano per l'agricoltura, ne sono in buona parte l'effetto.

3. *Una reciprocità generalizzata*

Scegliere il punto di vista dei Q'ero sul cambiamento climatico richiede un esame della relazione che essi intrattengono con i non-umani in generale, e non soltanto con le divinità. Il termine che con maggior frequenza ricorre nella letteratura regionale per descrivere le tipologie relazionali tra umani, o tra umani e divinità, è quello di *ayni*, traducibile con "reciprocità"¹⁰. In distinte comunità

9. G. Cometti, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2015.

10. G. Alberti e E. Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1974.

andine questo stesso termine viene esteso, anche se con minor frequenza, alle relazioni con taluni animali, vegetali od oggetti, come ad esempio gli *inqaychu*, delle pietre che fanno parte del corredo cerimoniale del *paqu* e che permettono di accrescere il suo potere di guarigione. I Q'eros intrattengono quindi delle relazioni d'*ayni* con gli *Apu*, la *Pachamama*, ma anche con gli alpaca, le patate e i propri antenati, ovvero con l'insieme delle entità non-umane che popolano il loro universo sociale.

Durante il mio primo periodo di ricerca sul campo, nel maggio del 2011, un abitante della comunità di Hatun Q'ero mi aiutò a comprendere efficacemente la stretta relazione che esiste tra i Q'ero e il loro principale alimento:

Guillermo, un Q'ero della comunità di Hatun Q'ero ha deciso di preparare una zuppa di patate; a parte, ha fatto bollire delle altre patate in acqua con un po' di sale. Quindi abbiamo cominciato a pelare e a tagliare la quantità di patate necessaria per la zuppa e versato il resto, con la buccia, nell'acqua in ebollizione. Quando poi iniziamo il pasto, osservo come Guillermo mangia le sue patate. Guillermo sbuccia con le mani le patate bollite in acqua e depone le bucce sul suolo. Mentre lui è occupato a prendere dell'acqua per lavare le stoviglie da un piccolo ruscello poco distante dalla casa, io comincio a pulire il suolo cosperso di bucce di patata. Mentre raccolgo tutte le bucce in un mucchio, Guillermo arriva con il suo contenitore pieno d'acqua, e vedendomi con le bucce in mano, mi lancia uno sguardo gelido e grida: "Che cosa stai facendo?". Posa in tutta fretta il contenitore a terra, prende con le mani le bucce che avevo raccolto e le separa accuratamente. Una volta terminato, alza la testa e mi chiede: "Normalmente, dormi con i morti?". Non sono realmente preparato a una simile domanda, e mi ci vuole qualche secondo prima di rispondere candidamente "No... non credo...". In cambio, Guillermo con prontezza risponde: "Quindi, se dici di non dormire con i morti... Perché hai messo la buccia morta [delle patate cotte] con le bucce ancora in vita [quelle delle patate crude che abbiamo sbucciato prima di usarle per la zuppa]?". "Infatti", continua Guillermo "le bucce che abbiamo cucinato hanno perso il loro spirito, mentre le altre hanno ancora il loro *animu*. Esistono regole per coltivare e cucinare le patate. C'è una relazione di *ayni* tra noi e le patate. Dobbiamo trattarla [la patata] come vuole essere trattata. Se non rispettiamo queste regole, allora non avremmo più il diritto di coltivarle". Senza aggiungere altro, forma due piccoli mucchi separati, uno con le bucce ancora in possesso del loro *animu* e uno con le bucce che l'hanno perso durante la cottura. Esce di casa e colloca sull'erba i due mucchi, uno separato dall'altro.

Questo episodio ci mostra, da un lato, la relazione di reciprocità tra i Q'eros e le patate e, dall'altro, che le patate devono essere considerate come entità dotate di uno spirito e di intenzionalità. Reciprocità e intenzionalità permeano allo stesso modo le relazioni tra non-umani, come indicato nel seguente estratto ricavato da una conversazione tenuta con Nicolas, un Q'ero della comunità di Marcachea:

Durante il mese di gennaio, quando ero ancora bambino, la pioggia non voleva più cadere. Gli anziani del villaggio allora hanno ordinato a noi bambini di scendere nelle valli per catturare delle rane e dei rospi lungo le rive delle lagune. Noi ci siamo andati e abbiamo preso il maggior numero possibile di questi anfibi. Il giorno successivo alla fine ha piovuto, perché questi animali vivono nell'acqua e hanno una relazione di reciprocità molto stretta con la pioggia. Sanno come chiamare l'acqua. Noi li abbiamo messi sulle pendici di una montagna arida; ma loro per sopravvivere hanno bisogno d'acqua. È per questo che alla fine ha iniziato a piovare.

Per i Q'eros, un flusso vitale lega gli esseri umani ai non umani. Non esiste un sostantivo condiviso per definire tale flusso vitale; i miei interlocutori parlano di *kallpa*, *animu* e talvolta di *sami*. Catherine Allen¹¹ definisce il termine *sami* come un'essenza animata che può essere trasmessa ritualmente in diversi modi, ad esempio soffiando su delle foglie di coca o versando a terra delle gocce di una bevanda¹². All'interno dell'universo *q'ero*, le differenti entità vivono secondo una gerarchia inalterabile determinata dall'importanza relativa attribuita ai membri che la strutturano. Gli *Apu* e la *Pachamama* dominano tale gerarchia, seguiti dagli esseri umani, e infine dagli alpaca e dai lama. Anche gli antenati occupano un ruolo di rilievo. Ciò nonostante, tale gerarchia è assai instabile e muta in funzione del contesto nel quale si strutturano le relazioni tra queste entità. Grazie a differenti cerimonie i Q'eros offrono il flusso vitale alle entità più importanti che compongono il loro uni-

11. C. Allen, *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco 2008.

12. Per altre definizioni di *sami* e *animu*, vedi anche: P. La Riva González, *Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano*, in "Revista Andina", vol. 41, 2005, pp. 63-88; X. R. Lanata, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco 2007, cit., pp. 89-90.

verso sociale; questo scambio può essere effettuato tra due o più umani, tra umani e non umani, oppure tra non umani. L'obiettivo principale di questo trasferimento di flusso vitale è la conservazione di un equilibrio generale tra le entità umane e non umane.

La mia ipotesi è che il flusso vitale possa essere considerato come un dono offerto alle divinità. L'importanza attribuita ai doni offerti alla Pachamama e agli Apu durante la cerimonia non dipende dagli elementi che vengono bruciati (le foglie di coca, i feti di lama, i fiori), bensì dal flusso vitale che ne deriva. In questo senso, il flusso vitale costituisce parimenti un dono che le divinità offrono agli umani: gli *Apu* e la *Pachamama* trasferiscono un flusso di "vitalità" verso gli umani, gli animali e le altre entità; movimento che a sua volta si traduce sia in buona salute sia in fertilità per le terre coltivabili. Differenti tipi di cerimonia permettono dunque ai Q'eros di ristabilire o perpetuare una relazione di reciprocità con la *Pachamama* e gli *Apu*. Secondo gli specialisti rituali *q'eros*, l'abbandono parziale dei rituali destinati alle divinità ha contribuito a una diminuzione della circolazione di questo flusso, ha indotto un'alterazione dello stato di salute degli abitanti, degli animali e della fertilità delle terre.

4. *Conflitti ontologici di fronte al cambiamento climatico*

A questo livello dell'analisi è necessario rivolgere la nostra attenzione più specificatamente alla relazione che intercorre tra le popolazioni andine, sempre più esposte al mondo moderno occidentale, e le entità non umane. Negli ultimi anni, il turismo nella regione è considerevolmente aumentato, così come la presenza dello Stato e delle ONG, mentre le compagnie minerarie si moltiplicano. Alcuni ricercatori, tra cui Karsten Paerregaard¹³, affermano che le popolazioni andine contemporanee, influenzate da questi attori esogeni, stiano ridiscutendo il loro modo di concepire il mondo e di adattarsi ai cambiamenti climatici, fino a trasformare completamente la relazione con le montagne e gli altri elementi

13. K. Paerregaard, *Broken Cosmologies. Climate, Water, and State in the Peruvian Andes*, in K. Hastrup (a cura di), *Anthropology and Nature*, Routledge, New York, London 2014, pp. 196-210.

del loro ambiente fisico. Per esempio, in alcune località del Valle del Colca, nei pressi della città di Arequipa, alcune innovazioni tecniche introdotte dallo Stato peruviano per modificare i sistemi d'irrigazione, secondo Paerregaard, hanno indotto i contadini a cessare l'esecuzione dei rituali alle divinità per propiziare il raccolto, dal momento che ora è lo Stato, sostituendosi alle divinità come fornitore d'acqua, a provvedere ai loro bisogni.

Astrid Stensrud¹⁴, una ricercatrice che lavora nella Valle del Colca con popolazioni che impiegano per le loro attività agricole anche tecniche e tecnologie esogene, ha una visione molto meno radicale di Paerregaard. Secondo la ricercatrice, infatti, differenti pratiche possono produrre multiple concezioni della natura e in particolare, come nel caso del cambiamento climatico, due concezioni divergenti riguardo l'acqua: da un lato, una concezione esogena che l'autrice definisce come "acqua moderna" (H₂O); dall'altro, una concezione locale, ovvero l'"acqua relazionale". Tale disaccordo assume così le parvenze di un conflitto tra la concezione dell'"acqua moderna" e quella dell'"acqua relazionale", che a sua volta caratterizza due mondi divergenti. Ciò nondimeno, secondo l'autrice, questi due mondi così diversi nel momento in cui si confrontano con il cambiamento climatico possono essere complementari e sovente sovrapporsi. In altri termini, un'innovazione tecnica introdotta da un attore esterno non conduce necessariamente alla cessazione di un'attività rituale.

Per meglio comprendere queste divergenze può essere utile ricordare ciò che Mario Blaser¹⁵ nell'ambito dei conflitti detti ambientali definisce *ontologia politica*. Adottando come punto di partenza la nozione di equivocità di Eduardo Viveiros de Castro¹⁶ – evidente nel momento in cui esiste un disaccordo tra due mondi differenti piuttosto che tra due prospettive discordanti sullo stesso

14. A. B. Stensrud, Climate Change, *Water Practices and Relational Worlds in the Andes*, in "Ethnos", vol. 81, n. 1, 2016, cit., p. 94.

15. M. Blaser, *The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program*, in "American Anthropologist", vol. 111, no 1, 2009, pp. 10-20; M. Blaser, *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*, in "Current Anthropology", vol. 54, n. 5, 2013, pp. 547-568.

16. E. Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America", vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22.

mondo –, Blaser critica gli approcci adottati dall'ecologia politica e dall'economia politica, che hanno la tendenza ad attribuire a tali conflitti natura epistemologica. Detto in altri termini, ci troveremo nella situazione in cui due prospettive culturali si oppongono di fronte a una sola realtà, oggettiva e comune (l'ambiente o il clima). Al contrario, come evidenziato efficacemente da Blaiser, questi conflitti sono piuttosto di natura ontologica, e non epistemologica, in quanto oppongono tra loro realtà distinte, o molteplici mondi, e non una realtà unica, oggettiva e universale.

Questi *conflitti ontologici* occupano il cuore della cosmopolitica, uno spazio d'incertezza nel quale mondi multipli e divergenti si ritrovano e coesistono¹⁷. Tale incertezza, che sorge nell'incontro tra due ontologie, inoltre, riguarda non soltanto la natura e il nome delle entità presenti ma, come giustamente sottolinea Perig Pitrou¹⁸, anche la molteplicità dei loro poteri. Condividendo il medesimo punto di vista, ritengo che un approccio cosmopolitico capace di integrare questa incertezza permetta di aprire inediti spazi di riflessione all'interno dell'analisi e della comprensione di questi *conflitti ontologici*.

Durante i miei ultimi soggiorni presso la comunità di Hatun Q'ero, tra il 2015 e il 2017, ho osservato per la prima volta un piccolo sistema di irrigazione artificiale, approntato nell'orto di un residente. Inoltre, grazie all'appoggio di una ONG è stata edificata una grande casa concepita con lo scopo di proteggere gli alpaca e i lama dalle gelate notturne e mi è capitato anche di assistere alle iniezioni intracutanee – pratica divenuta assai comune negli ultimi anni – di un preparato antibiotico e antinfiammatorio che ha la funzione specifica di proteggere più efficacemente gli animali dalle malattie.

Sebbene tra i Q'eros siano state introdotte nuove pratiche con l'obiettivo di far fronte al cambiamento climatico, non condivido quanto sostenuto da Paerregaard¹⁹. In quello che viene segnala-

17. I. Stengers I., *La proposition cosmopolitique*, in J. Lolive e O.Soubeyran (a cura di), *L'émergence des cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2007, pp. 45-68.

18. P. Pitrou, *Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*. *Approche cosmopolitique*, in "Ateliers d'anthropologie", 2013, vol. 39.

19. K. Paerregaard, *Broken Cosmologies. Climate, Water, and State in the Peruvian Andes*, in K. Hastrup (a cura di), *Anthropology and Nature*, Routledge, New York, London 2014, pp. 196-210.

to come il passaggio da una concezione dell' "acqua relazionale" a quella dell'acqua "moderna", l'autore parla esplicitamente di "cosmologie spezzate". Eppure, il caso dei Q'eros mostra che la questione riguardante l'abbandono da parte delle popolazioni andine delle cosmologie autoctone, in favore di quelle cosiddette moderne, è mal posta e semplicistica. Come sostiene anche Guillermo Salas Carreño²⁰, non è possibile ridurre a semplice dicotomia (indigeni/moderni) l'eterogeneità delle popolazioni che abitano la regione di Cuzco. Secondo l'autore, infatti, si tratta piuttosto di processi storici e localmente contestualizzati, che partecipano a una moltiplicazione delle costruzioni ontologiche all'interno delle comunità andine, e tale diversità implica necessariamente una familiarità con le pratiche che emergono da altre ontologie. Il medesimo discorso non perde la propria validità neppure nel caso in cui i termini fossero invertiti, poiché anche una gran parte della popolazione della città di Cuzco è ben informata riguardo l'impiego di pratiche rituali che presuppongono il riconoscimento di entità non umane come dei veri esseri agenti.

L'esempio dei Q'eros mostra chiaramente l'esistenza di una pluralità di mondi differentemente popolati. Un approccio cosmopolitico consente infatti di mostrare che questi mondi non sono completamente disgiunti tra loro, dato che esiste una complementarità di pratiche associate a ognuno di essi. Per esempio, le iniezioni intracutanee o un sistema d'irrigazione non escludono di per sé l'impiego di rituali per il benessere delle greggi. Allo stesso modo, è necessario considerare che anche le pratiche e le tecnologie per far fronte al cambiamento climatico introdotte da attori endogeni possono essere anch'esse limitate. Per quanto concerne il caso dei Q'eros, un sistema d'irrigazione su grande scala potrebbe forse risolvere il problema della siccità occasionale, ma non quello delle precipitazioni troppo abbondanti durante la stagione delle piogge. Ciò sta a dimostrare come né lo Stato, né le ONG possano da soli affrontare tutte le conseguenze dovute al cambiamento climatico.

20. G. Salas Carreño, *Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État: les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)*, in "Recherches amérindiennes au Québec", vol. 42, n. 2-3, 2012, cit., p. 26.



5. Conclusioni

Il cambiamento climatico rappresenta una minaccia costante che si manifesta sotto differenti forme e la cui origine può apparire astratta. Abbiamo visto che tra i Q'eros, così come presso altre comunità andine, è possibile introdurre nuove tecniche per controllarne gli effetti e, allo stesso tempo, continuare a tributare le offerte rituali alle divinità. La complementarità tra questi due mondi è ben presente e le moderne soluzioni tecnologiche potrebbero forse colmare in qualche modo la riduzione dell'attività rituale, che si rivolge sempre di più a soddisfare una committenza esterna, composta da turisti e dagli abitanti di Cuzco.

Un approccio cosmopolitico capace di analizzare le pratiche (rituali o no) che i Q'eros impiegano per far fronte alla minaccia del cambiamento climatico, permette una maggiore comprensione delle forme specifiche di relazione che queste contribuiscono a far emergere. Non bisogna dimenticare però che questi modi di relazione si manifestano presso le popolazioni che, come i Q'eros, sono sempre più esposte alla presenza di attori esogeni quali lo Stato, che promosso l'introduzione di un programma di "Etno-sviluppo", e diverse ONG che allo scopo di sostenere differenti progetti di sviluppo hanno portato a un aumento del turismo "mistico".

Queste due tipologie di attori, apparentemente distinti, presentano caratteristiche comuni. Entrambi concordano sul fatto che i Q'eros necessitino di un aiuto in termini di infrastrutture, salute, educazione, nella lotta contro il cambiamento climatico ecc., e ciò sulla base delle ideologie correnti circa la i bisogni legati allo sviluppo delle società cosiddette povere. Inoltre, concordano sul fatto che la "cultura" Q'ero, considerata romanticamente come l'eredità degli ultimi guardiani viventi di un passato mitico incaico – immagine veicolata a partire dalla seconda metà del XX secolo dal movimento indigenista della regione di Cuzco²¹ – debba essere salvata e preservata. Tuttavia, non è più possibile considerare i Q'eros contemporanei come una società completamente differente dalle altre presenti nella regione di Cuzco. e sarebbe erroneo presentarli come il risultato esclusivo dell'influenza di attori e discorsi esogeni.

21. Y. Le Borgne, *Evolution de l'indigénisme dans la société péruvienne. Le traitement du groupe ethnique q'ero*, in "Ateliers", vol. 25, 2003, pp. 141-159.



L'esempio dei Q'eros mostra dunque l'importanza di analizzare il modo in cui queste popolazioni integrano "agenti e pratiche esogene" all'interno delle proprie, e come quest'ultimi a loro volta siano capaci di accogliere pratiche e discorsi q'ero. È precisamente all'interno di questo contesto che un approccio cosmopolitico acquista senso, nella misura in cui esso è supportato da una descrizione rigorosa della variazione nei modi di relazione, diversificati a seconda del contesto, e dall'analisi delle modalità pratiche o delle entità esogene ammesse nei differenti mondi.

Bibliografia

- Alberti G., Mayer E., *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1974.
- Allen C., *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco 2008.
- Blaser M., *The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program*, in "American Anthropologist", vol. 111, no 1, 2009, pp. 10-20.
- Blaser M., *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*, in "Current Anthropology", vol. 54, n. 5, 2013, pp. 547-568.
- Burman A., *Damnés Realities and Ontological Disobedience. Notes on the Coloniality of Reality in Higher Education in the Bolivian Andes and Beyond*, in Rosen Velasquez E., Hernandez R. (a cura di), *Decolonizing the Westernized University From Within and Without*, Lexington Books/Rowman & Littlefield, Lanham 2016, pp. 71-94.
- Cometti G., *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2015.
- Coundrain, A., Francou B., Kundzewicz Z.W., *Glacier shrinkage in the Andes and consequences for water resources*, in "Hydrological Sciences Journal", vol. 50, n. 6, 2005, pp. 925-932.
- De la Cadena M., *Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond 'Politics'*, in "Cultural Anthropology", vol. 25, n. 2, 2010. pp. 334-370.
- De la Cadena M., *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Duke University Press, Durham, London 2015.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze 2014.

- Lanata X. R., *Ladrones de sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco 2007.
- La Riva González P., *Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano*, in "Revista Andina", vol. 41, 2005, pp. 63-88.
- Latour B., *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris 1999.
- Le Borgne Y., *Evolution de l'indigénisme dans la société péruvienne. Le traitement du groupe ethnique q'ero*, in "Ateliers", vol. 25, 2003, pp. 141-159.
- Paerregaard K., *Broken Cosmologies. Climate, Water, and State in the Peruvian Andes*, in Hastrup K. (a cura di), *Anthropology and Nature*, Routledge, New York, London 2014, pp. 196-210.
- Pitrou P., *Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique). Approche cosmopolitique*, in "Ateliers d'anthropologie", 2013, vol. 39.
- Salas Carreño G., *Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État: les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)*, in "Recherches amérindiennes au Québec", vol. 42, n. 2-3, 2012, pp. 25-37.
- Salzmann N. *et al.*, *Glacier changes and climate trends derived from multiple sources in the data scarce Cordillera Vilcanota region, southern Peruvian Andes*, in "The Cryosphere", vol. 7, 2013, pp. 103-118.
- Stengers I., *La proposition cosmopolitique*, in Lolive J. e Soubeyran O. (a cura di), *L'émergence des cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2007, pp. 45-68.
- Stensrud A.B., *Climate Change, Water Practices and Relational Worlds in the Andes*, in "Ethnos", vol. 81, n. 1, 2016, pp. 75-98.
- Thompson L., *Ice core evidence for climate change in the Tropics: implications for our future*, in "Quaternary Science Reviews", vol. 19, 2000, pp. 19-35.
- Viveiros de Castro E., *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America", vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22.
- Vuille M. *et al.*, *Climate change and tropical Andean glaciers: Past, present and future*, in "Earth-Science Reviews", vol. 89, 2008, pp. 79-96.



Localizzazione del territorio *q'ero* nel Dipartimento di Cusco.



Uno sciamano Q'ero mentre prepara un'offerta per la *Pachamama* e gli *Apu*, maggio 2011 (foto dell'autore)



Un gruppo di Q'ero durante una cerimonia per la riproduzione degli animali