



Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana*

di LAURA VOLPI

Ogni trentuno di agosto, al termine dei festeggiamenti relativi alla patrona Santa Rosa Raymi¹, alcuni giovani kichwa della comunità wayku, nell'Alta Amazzonia peruviana, indossano delle foglie di *plátano*, 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 cerimonia. Ad ogni tappa, accompagnati dalla musica dei tamburi e dei *pifános*² 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*³ (selvatici), incoraggiano gli infanti fornendo loro consigli strategici.

I *carachupa* (così vengono chiamati i giovani) si impegnano 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 potranno disturbare in sogno, e il *chullachaqui*, spirito ingannatore con una zampa di capra, si burlerà di lui facendolo perdere nella selva. Le norme rituali impongono inoltre che soltanto dopo aver compiuto dodici anni come *carachupa*, i cacciatori esperti possano interpretare il ruolo di *montaraz*.

Il momento della fuga, 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 il fucile verso i giovani, richiamando all'ordine chi non si comporta bene. Anche gli astanti vengono

* Il caso di studio qui analizzato si basa in gran parte su una ricerca di campo (marzo 2018-settembre 2019), dedicata alle interpretazioni indigene delle indagini genetiche presso la popolazione *kichwa*, nell'ambito del dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo dell'Università Statale di Milano.

¹ È la patrona di Lima, considerata la protettrice degli indigeni *kichwa*.

² Il *pifáno* è il flauto tipico.

³ Plurale di *montaraz*.

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 *Carachupeada*. Nel suo schema rappresentativo la scena descritta riproduce, senza ombra di dubbio, la caccia all'armadillo (*carachupa*). Tuttavia, nonostante l'apparente chiarezza del rituale, non tutti gli attori sociali sembrano poterla esprimere a parole: "La *Carachupeada* rappresenta l'uomo cacciatore. [...] Ogni cacciatore, cioè ogni armadillo, deve avere in mano *ají* per metterlo sulla bocca dei cani da caccia, cioè degli armadilli principianti"⁴. Come emerge dall'intervista concessami da William, uno dei tanti *carachupa* del Wayku, tra gli indigeni kichwa il concetto di preda si fonde in maniera non problematica con quello di predatore. Allo stesso modo, i bambini vengono visti, contemporaneamente, come cani da caccia e piccoli di *carachupa*: "Prima di uscire e ballare 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 *carachupa*"⁵.

La palpabile difficoltà lessicale, con cui gli informatori cercano di spiegare il ruolo di ogni attore coinvolto, non può essere ignorata: essa, 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 l'attività venatoria dei kichwa. In questo saggio proverò a ripercorrere le tappe attraverso cui ho tentato di risolvere l'apparente confusione indigena intorno alla celebrazione. In un primo momento, infatti, pensavo di dover intraprendere un'indagine storica, capace di accertare una delle tante interpretazioni native dei personaggi e assegnare, una volta per tutte, ad ogni individuo la sua funzione all'interno del rito. Fare affidamento su tale metodologia per mettere ordine all'interno delle rappresentazioni indigene, tuttavia, non è sufficiente: l'individuazione di un presunto schema rituale originario non aiuta a comprendere le parole degli informatori, che rischierebbero di non essere prese sul serio (Clifford 2002), venendo relegate alla sfera dell'equivoco. Per evitare questo genere di semplificazioni sarà necessario inserire la *Carachupeada* all'interno del contesto cerimoniale relativo ai festeggiamenti dedicati a Santa Rosa. Attraverso questa operazione sarà possibile mettere in relazione la presunta duplicità

⁴ Intervista a William, 35 anni, 5 settembre 2018, Lamas.

⁵ Intervista a Robinson, 29 anni, 3 settembre 2018, Yukana Yaku.

interpretativa dei nativi con l'analisi di alcune consuetudini (la caccia, per esempio, o le credenze locali nei confronti della pratica dell'ingestione).

A partire da alcune riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss nel saggio *Storia di Lince* (Lévi-Strauss 1991b), si cercherà infine di offrire una possibile soluzione alla problematica sopra esposta risalendo, come suggerisce lo stesso autore, "alle fonti filosofiche [...] del dualismo amerindio" (Lévi-Strauss 1991a: 51). Uno sguardo di questo tipo permette di inserire la danza dell'armadillo all'interno di un sistema condiviso che, come vedremo, non presenta alcuna necessità di istituire verità assolute, individuare ruoli stabili o presentare dicotomie autoescludenti.

Santa Rosa: affinità parentale e torte di mais

La festività dedicata alla patrona Santa Rosa rappresenta, per le innumerevoli comunità kichwa di San Martín⁶, un'occasione per riunirsi nel Wayku. Questo quartiere viene considerato il centro rituale indigeno: 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 differente⁷. Una persona influente, facente capo al clan prescelto, riunisce i membri della famiglia e, affidandosi a un principio di anzianità, individua quattro *cabezones*, che si dovranno occupare dei festeggiamenti⁸. Secondo quanto stabilito dalle norme sociali, un uomo potrà ricevere questo compito soltanto una volta nella vita e non prima di essersi reso indipendente dal nucleo familiare di suo padre. Inoltre tale incarico, seppure sia caratterizzato da un ingente investimento di denaro e risorse, non può essere rifiutato.

Seppure la festività di Santa Rosa Raymi in passato venisse incoraggiata e gestita dalla popolazione *mestiza*, oggi i kichwa sono stati in grado di liberarsi di tutti quei meccanismi di controllo e tributo⁹ che permettevano alla minoranza dominante di mantenere una supremazia sulla sfera rituale nativa. Ciò è testimoniato dal fatto che, nonostante la celebrazione sia dedicata alla Patrona di Lima, l'evento centrale della stessa non può essere individuato nella processione in onore alla

⁶ Nella regione ne esistono ben 74, riconosciute ufficialmente.

⁷ Nel Wayku esistono oggi sei clan patrilineari idealmente endogamici. Ad agosto 2018 l'organizzazione era affidata alla famiglia Sangama.

⁸ Il termine *cabezones* è castigliano e viene utilizzato anche per riferirsi agli organizzatori delle festività *mestize*.

⁹ I *cabezones*, per esempio, venivano scelti dal più vecchio cittadino *mestizo* di Lamas, che agiva come organizzatore della festa indigena. Fino all'inizio degli anni Ottanta, inoltre, gli organizzatori avevano l'obbligo di offrire cibo, bevande e regalie al vicario e al curato della città, nonché al *mestizo* che possedeva la statua di Santa Rosa.

Vergine Santa Rosa. Quest'ultima avviene il 29 di agosto ma, sorprendentemente, non vi partecipa nemmeno il 5% della popolazione indigena coinvolta nei festeggiamenti. Al contrario sono lo scambio e la trasmissione di diversi beni di consumo a ricoprire un ruolo di primo piano: il 30 di agosto ogni *cabezón* si sposta, insieme al suo clan, per offrire cibo cucinato, bevande alcoliche (*saraswa* e *rumu aswa*¹⁰), tabacco e fiammiferi alla famiglia che si occuperà dei festeggiamenti l'anno successivo. I nativi del Wayku definiscono questo rituale *voteo*, espressione traducibile grossomodo con "passaggio del voto".

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. Basterà sottolineare che tutte le attività centrali di Santa Rosa Raymi hanno a che vedere con un enorme flusso di persone, regolato dallo scambio di cibo e bevande e mosso all'interno dei confini dell'affinità parentale.

Per offrire un'idea sommaria della 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 distinti¹¹. Ciò avvenne in virtù della mia condizione momentanea di parente affine: durante la permanenza sul campo vivo e consumo i miei pasti quotidiani con una famiglia del clan Guerra, il cui membro più anziano (Manuél Guerra) è sposato con la sorella (Belén Sangama) del *cabezón* incaricato. La prospettiva di dover consumare parte del voto, mi obbligò ritualmente ad acquistare 300 uova, con le quali la famiglia Guerra preparò 250 torte di mais. Esse vennero in parte consumate dagli affini invitati dai Sangama, in parte consegnate al clan Sinarahua durante il *voteo* 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 obbligherà, nel 2019, ad acquistare centinaia di uova per la *cabzonía* incaricata.

¹⁰ Rispettivamente birra di mais e birra di *yuka*.

¹¹ Uno per mangiare il voto, uno per partecipare come aiutante e uno per partecipare alle celebrazioni della quarta *cabzonía*.

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. 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, è interessante notare ad esempio che chi, per ragioni economiche, non è in grado di prendersi carico della *cabazonía* 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).

Danza dell'armadillo e diluizione dell'umanità

Il giorno successivo al passaggio del voto, gli indigeni si dedicano alla rappresentazione dei rituali più importanti. Tra di essi spicca appunto la *Carachupeada*.

In passato, presso la casa di ogni *cabezón*, gli adolescenti della famiglia avevano il compito di travestirsi da armadillo. 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 (*armiru*) durante il rituale della *Carachupeada*: 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 fangoso. 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 di un'etnografia degli anni Settanta (Scazzocchio 1979) è stato però possibile ricostruire quanto qui riportato. Trovandosi nell'impossibilità di individuare le interpretazioni indigene passate, e affidandosi a una semplice analisi dei dati riportati in tale resoconto, si può mettere in risalto un particolare: l'*ishpinku* è una decorazione, ancora oggi utilizzata dai cacciatori durante tutte le festività, 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 confezionato con la pelle di un vero armadillo, sembra lecito supporre che nelle sue intenzioni vi fosse la volontà di essere riconosciuto, dalla comunità, come cacciatore di *carachupa*. Tutto sommato, 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 la danza non trova riscontro nella rappresentazione, all'interno della quale il ruolo di ogni attore sociale coinvolto pare essere definito chiaramente. 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 *carachupa* presso una fonte d'acqua o una pozzanghera, facendoli uscire allo scoperto. Il momento della fuga, inoltre, termina sovente con un ballo 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 sporcano"¹².

Risulta interessante porre l'accento anche su quanto segue: l'*ají* che viene spalmato sulle labbra dei bambini che non sono riusciti a catturare i *carachupa*, li identifica indubitabilmente come cani da caccia. Per riuscire a comprendere appieno questa affermazione è necessario operare una breve digressione intorno all'assunzione di purghe. Seppure non sia possibile presentare in maniera esaustiva questa complessa usanza, risulta importante offrirne una breve introduzione: anche in questo caso, non si può fare a meno di notare la centralità della pratica di ingestione.

L'attività di purga, o dieta, viene considerata una delle tecniche di cura, iniziazione e apprendistato più importanti del vegetalismo amazzonico. Essa consiste generalmente nel consumo di preparati, cucinati con piante della foresta. La loro assunzione deve essere praticata con cautela: il paziente dovrà ritirarsi nella selva per settimane o mesi. Lì potrà incontrare soltanto, per pochi minuti al giorno, lo sciamano che si prenderà cura di lui. Dovrà inoltre rispettare diversi tabù alimentari e sessuali (durante, prima e dopo il suo isolamento nella foresta). Attraverso queste diete prolungate, per un essere umano, è possibile acquisire abilità magiche o di cura. Il percorso tuttavia è lungo e tortuoso: più comunemente i kichwa assumono purghe per rinvigorire il proprio fisico e acuire i propri sensi.

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 dovrà

¹² Intervista a Toribio, 53 anni, 31 agosto 2018, Lamas.

ingerire preparati di *uchu sanangu* (*Tabernaemontana sanaho*) oppure di *ajo sacha* (*Mansoa alliacea*). Entrambe le cure sono capaci di provocare nell'aspirante cacciatore visioni, dissenteria e forti conati di vomito¹³. 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. *L'ajo sacha* e *l'uchu sanangu* offrono precisione, concentrazione e forza (abilità fondamentali per un cacciatore): "L'anno scorso non riuscivo a catturare nessun animale: puntavo il fucile e... bam! Sbagliavo mira. Allora i miei compagni mi hanno chiesto: 'hai fatto la dieta?'. Non l'avevo fatta. [...] Così, i tre mesi successivi ho preso *l'uchu sanangu*. Sono uscito [dall'isolamento] magrolino. 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 foresta"¹⁴.

L'espressione *diventare foresta* o *diventare monte*, è estremamente comune presso i *kichwa*. Potremmo spiegarla 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: a riguardo è bene osservare che il muso dei cani viene spesso cosparso con una purga piccante (il già citato *aji* appunto). Senza di essa, si afferma, le capacità olfattive dell'animale non sarebbero altrettanto sviluppate. Spalmare *aji* sulle labbra di alcuni infanti, durante la *Carachupeada*, assume pertanto un chiaro significato: i bambini che falliscono nell'intento di catturare i giovani *carachupa* 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 le parole degli interlocutori locali a destare il sospetto che, per quanto interessante e congruente, tale interpretazione della danza non sia affatto soddisfacente.

Per restituire pieno significato alle affermazioni degli informatori indigeni, sarà fondamentale non

¹³ *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).

¹⁴ Intervista a Felipe, 47 anni, 2 aprile 2018, Lamas.

dimenticare quanto detto 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 può essere ravvisata osservando pratiche quotidiane (per esempio la caccia, o il vegetalismo) in cui l'alterità diviene una controparte necessaria che può essere assimilata, ma mai eliminata.

Nel saggio *Storia di Lince* (1991b) Claude Lévi-Strauss dedica pagine molto interessanti al pensiero amerindio che, all'interno delle mitologie da lui analizzate, pare confondere concetti opposti. In 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. Nel penultimo capitolo della sua opera Lévi-Strauss riprende anche il tema dell'incontro tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, già presentato in *Tristi tropici* (1955): appare curioso osservare come le mitologie amerindie abbiano inglobato rapidamente la figura del Bianco, "un fenomeno incomprensibile a meno che non si ammetta che il posto dei Bianchi fosse segnato e pronto a essere occupato" (Lévi-Strauss 1991b: 208). Tali riflessioni hanno spinto Lévi-Strauss a postulare l'esistenza di un sistema filosofico indigeno bipartito, detto della "gemellanza impossibile" (Lévi-Strauss 1991a: 42). Secondo le intenzioni dell'autore esso sarebbe capace di spiegare quello "squilibrio dinamico" (Lévi-Strauss 1991b: 58) tipico del pensiero amerindio. A partire da una gemellanza (o identità) ideale, il mondo viene plasmato 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 1991a: 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.

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; traduzione di chi scrive). Ancora oggi, diversi raggruppamenti nativi vengono presentati attraverso la retorica dell'acculturazione, la quale, non di rado, viene incorporata dalle stesse popolazioni indigene¹⁵. Queste ultime, descritte come vittime del contatto con gli europei, si sarebbero allontanate dalle proprie tradizioni per abbracciare uno stile di vita lontano dalle loro vere radici. La passività dell'amerindio, sconfessata da diversi autori contemporanei (Gow 1991; Belaunde 2005; Chaumeil 2010), non trova spazio nemmeno nelle interpretazioni di Lévi-Strauss, il quale dimostra che gran parte delle assimilazioni dei costumi occidentali, tendenzialmente interpretate come frutto dell'acculturazione degli indios, possano essere spiegate facendo ricorso al sistema filosofico indigeno che, come abbiamo chiarito poco sopra, appare estremamente ricettivo.

Cogliendo l'invito dell'antropologo a cercare di indagare i fenomeni sociali adottando una prospettiva interna, si ritiene di poter offrire un'interpretazione della *Carachupeada* 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 (Berjon – Cadenas Cardo 2014). Si ritiene tuttavia che la strada tracciata da Lévi-Strauss ci possa aiutare a comprendere come due interpretazioni della realtà, che a un osservatore occidentale sembrano contraddittorie (preda-cacciatore, piccolo di armadillo-cane da caccia), convivano in maniera non problematica all'interno del contesto sociale kichwa.

Non puoi mangiare l'armadillo, se sei in attesa

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 assistiamo, da parte del pensiero 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 1991b: 214) o radicalmente opposti. In diverse occasioni l'autore fa notare come la completa uguaglianza, all'interno del pensiero amerindio, venga considerata problematica: “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

¹⁵ 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 identitario.

nemico. Per rappresaglia, Coyote accorcì muso, orecchie e coda di Lince.” (Ivi: 217). La possibilità di una coincidenza tra i gemelli viene ripensata in queste pagine 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” (Ibid.).

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” (Ivi: 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 stato di inerzia. La spiegazione, che Lévi-Strauss rintraccia in un racconto degli indiani *Coeur d’Alêne*, intorno alla presenza della morte nella vita può risultare illuminante: “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” (Ivi: 214).

Attraverso la trattazione della cosiddetta gemellanza impossibile, l’autore di *Storia di Lince* individua un complesso sistema di pensiero in cui “l’instabilità ontologica” (Chaumeil 2010; Berjon – 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 1998; Rival 2005; Belaunde 2005; Descola 2005) 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 locali sulla corporeità che si possono, più facilmente, individuare le tracce di tale sistema di credenze diffuso. Sono numerose oggi le testimonianze (Overing 1986; Gow 1991; Belaunde 2005; Rival 2005; Viveiros de Castro

2009) 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 di San Martín 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.

“Adesso che Tanith è incinta è meglio che non mangi *awiwás*¹⁶: 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 *carachupa* 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 cacciato”¹⁷.

L'umanità, presso i kichwa, non viene percepita come una condizione biologicamente predeterminata, o naturalmente ordinata. Attraverso l'ingestione di cibo, per esempio, la madre può diventare veicolo di caratteristiche animali, che potranno essere acquisite dal feto. Allo stesso modo, l'assunzione di alcune purghe 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.

Lo spazio che nel corso dei paragrafi precedenti è stato dedicato alle pratiche di ingestione voleva mettere in risalto precisamente tale aspetto: se è vero, come afferma Viveiros De Castro, che nel contesto amazzonico il confine tra l'umano e il non umano è individuabile principalmente attraverso corporeità¹⁸, è proprio a partire dagli interventi sul corpo che risulta così facile forgiare o perdere la propria umanità: l'ingestione, il vomito e la defecazione (provocati volontariamente) 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.

“Attraverso la birra, si diventa una famiglia”¹⁹, riferiscono gli informatori locali per spiegare l'importanza rivestita dallo scambio di bevande alcoliche nel contesto cerimoniale. L'associazione

¹⁶ Bruchi commestibili.

¹⁷ Intervista a Manuel, 55 anni, 12 agosto 2018, Lamas.

¹⁸ Si veda la nozione di prospettivismo (Viveiros De Castro 2009)

¹⁹ Intervista a William, 35 anni, 6 settembre 2018, Lamas.

tra cibo e famiglia è piuttosto comune nel contesto amazzonico: tra i sharanahua del Brasile, ad 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 la fluidità dei confini corporei: “condividendo la vita quotidiana e i pasti, le persone [...] si espongono ai fluidi dei più. Il loro sangue si mescola e i loro esseri diventano simili” (Belaunde 2005: 65; traduzione di chi scrive). Perfino la condizione di straniero, nel Wayku, è contingente e revocabile: consumare i pasti quotidiani con una famiglia indigena permette, di fatto, di entrarne a far parte.

Il mescolamento delle sostanze corporee come atto di costruzione dell'umanità risulta centrale nella produzione della soggettività individuale che incomincia, come suggerito poco sopra, ancora prima della venuta al mondo. Non è un caso che la madre in attesa debba imparare a disciplinare il proprio corpo, non consumando certi alimenti e non entrando in contatto con alcuni animali per non incorrere nella possibilità (tutt'altro che remota) di un mutamento del feto in persona non-umana.

Conclusioni

Resta da comprendere come tutto questo possa aiutarci a interpretare le parole degli informatori indigeni intorno alla *Carachupeada*. 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 *carachupa* 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, durante l'arte venatoria. Come anticipato nei paragrafi precedenti, l'*armiru* ambisce, attraverso una reclusione di tre mesi, a diventare foresta. Ciò, per il kichwa di San Martín, significa poter disperdere i confini della propria umanità, al punto da 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 intorno all'uguaglianza e alla differenza (Overing 1986: 140). La teoria della gemellanza 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; Berjon – Cadenas Cardo 2014) è stata capace di ispirare una linea di pensiero (Gow 1991; Viveiros de Castro 1998; 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 1991b: 58) capace, come suggerisce Lévi-Strauss, di "mettere in moto la macchina dell'universo" (Ibid.).

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.

Bibliografia

BELAUNDE, LUISA ELVIRA

2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

BERJON, M. - CADENAS CARDO, M.

2014 *Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana*, in: http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf

CALDERÓN PACHECO, LUÍS

2003 *Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos kechwa en Lamas en el contexto de la globalización*, in I. Degregori (a cura di) *Comunidades locales y transnacionales: cinco estudios de caso en el Perú*, IEP, Lima.

CHAUMEIL, JEAN-PIERRE

2010 *Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio en las tradiciones amerindias*, in «Maguaré», *homenaje a Claude Lévi-Strauss*, pp. 59-67.

CLIFFORD, JAMES

2002 *Prendere sul serio la politica dell'identità*, in «Aut Aut», n. 312, pp. 97-114.

DESCOLA, PHILIPPE

2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2005).

GOW, PETER

1991 *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, New York.

LELONG, B. - LANCREY-JAVAL, J.

1955 *Cordillere Magique*, Amiot-Dumont, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris (trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 2011).

1991a *Présentation d'un livre par son auteur* (trad. it. *Gli uomini della nebbia e del vento*, in «la Repubblica», 10 settembre 1991).

1991b *Histoire de Lynx*, Plon, Paris (trad. it. *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Einaudi, Torino 1993).

OVERING, JOANNA

1986 *Men control Women? The catch-22 in Gender analysis*, in «International Journal of Moral and Social Studies», n. 1, vol. 2, pp. 135-56.

RIVAL, LAURA

2005 *Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?*, in «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America», n. 2, vol. 3, issue 2, pp. 105-110.

SCAZZOCCHIO, FRANÇOISE

1979 *Ethnicity and boundary maintenance among peruvian forest quechua*, tesi di dottorato, Cambridge University, inedita.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», n. 3, vol. 4, pp. 469-488.

2003 *La imanencia del enemigo*, in «Amazonía Peruana», n. 28, vol. 29, pp. 41-72.

2009 *Métaphisique cannibale. Lignes d'antropologie post-structurale*, Press Universitaires de France, Paris (trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017).

SEEGER, A. - DA MATTA, R. - VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, in «Boletim do Museu Nacional», n. 32, pp. 2-19.

SISKIND, JANET

1973 *To Hunt in the Morning*, Oxford University Press, New York.

WEISS, PEDRO

1949 *Estudio sobre los Lamistas, su grupo sanguineo, algunas pruebas Psicotécnicas*, in «Sobretiro de la Revista del Museo Nacional», n. 18, pp. 1-24.

Abstract – ITA

Con il seguente paper mi propongo di analizzare un aspetto problematico del rituale della *Carachupeada* messo in scena da alcuni giovani kichwa della Comunità Nativa *Wayku* (alta amazzonia peruviana). Si tratta dell'apparente confusione generata intorno a due concetti opposti: i giovani, ricoperti con foglie di *plátano*, sembrano prendere contemporaneamente le sembianze della preda-armadillo (*carachupa*) e del cacciatore. Parallelamente diversi bambini vengono descritti come cani da caccia e cuccioli di *carachupa*. Attraverso alcune riflessioni presentate da Claude Lévi-Strauss nel saggio *Storia di Lince*, si vuole offrire una possibile soluzione risalendo alle fonti filosofiche del dualismo amerindio. Ciò permette di individuare alcune chiavi di lettura utili a 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 instabile.

Abstract – ENG

In this paper I want to analyze a problematic aspect of the *Carachupeada* dance of the kichwa Native Community, named *Wayku* (Peruvian Amazon). This ritual generates a confusion around two opposing concepts: some young people, dressed with *plátano* leaves, seem to symbolize (at the same time) the armadillo prey (*carachupa*) and the hunter. Moreover, several children represent dogs and *carachupa* puppies. Through some reflections presented by Claude Lévi-Strauss in the essay *The Story of Lynx*, I'll give a possible solution based on the philosophical sources of Amerindian dualism. I'll also theorize the concept of fluidity, as an interpretative model of unstable human beings.

LAURA VOLPI

frequenta la Scuola di Dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo dell'Università Statale di Milano. Sta conducendo un'indagine etnografica nella foresta amazzonica peruviana, presso la popolazione indigena kichwa della regione di San Martín. Lì sta studiando gli usi sociali e politici delle narrazioni genetiche, in relazione all'etno-fisiologia locale.

LAURA VOLPI

is a PhD candidate in Cultural Anthropology at Doctoral School in Philosophy and Human Sciences (University of Milan). She is now conducting an ethnographic research in Peruvian Amazon forest, with the native kichwa people of San Martín department. There, she is studying indigenous social and political use of some genetic investigations, related to local ethno-physiology.