

Terminato il nostro studio analitico, pensiamo sia possibile tracciare tre riflessioni finali, che in parte vogliamo accompagnare alla proposta di alcune prospettive teoriche, tese a convalidare i nostri interrogativi e obiettivi iniziali intorno al tema tellurico, e alla religiosità che circonda questa dimensione materiale.

a) Convalida dell'auto-referenzialità del simbolismo tellurico patakanchino:

Nel nostro percorso monografico, abbiamo comprovato che ciò che di più tangibile si ostenta nella Natura fisica patakanchina è la 'terra', intesa in primo luogo come la materia che costituisce il sostrato concreto degli elementi corporei della realtà sensibile. Presa nella sua specifica costituzione, questa materia terrestre manifesta un dinamismo fisico sostanziale, e che è fatto oggetto di significato culturale da parte dei *runakuna*, ma non solo in termini esclusivamente cognitivi, bensì anche pratici perchè efficaci nella vita sociale, così come compartiti da quest'ultima sotto forma di una cosmovisione tellurica simbolicamente specifica, e ritualmente confermata.

In quanto elemento materiale del sostrato naturale e spazio primordiale della vita patakanchina, la 'terra' costituisce quindi una manifestazione referenziale immediata, e che come tale la cosmovisione patakanchina investe di significato simbolico e valore pratico. Innanzitutto, la sua estensione, la sua solidità, la sua varietà morfo-geologica e la sua profusione vegetale e agricola, informano che è un elemento vivo e attivo di per sè, e che in più convoglia una buona porzione delle manifestazioni della Natura fisica, che abbiamo visto essere costituiti dalle montagne, dal suolo e dalle superfici terrestri, dalla vegetazione silvestre, ecc. Inoltre, e in linea con Peirce, il suo fondamento significativo e il suo valore rappresentativo le sono dati precisamente in base agli aspetti, ai fatti e alle qualità delle diverse manifestazioni naturali che la compongono nella sua consistenza fenomenica. In ultima istanza, il suo valore pratico si modella specificamente in funzione dell'idiosincrasia socio-culturale che lo rende esplicito, e per questo quello patakanchino è un immaginario simbolico il cui *representamen* Terra fa capo costantemente al suo referente primordiale o,

detto con altre parole, che simboleggia all'elemento 'terra' come una materia che "contiene" letteralmente il suo "segno", perchè si relaziona sempre a specifiche evidenze topografiche, esseri naturali e dinamiche ecologiche. In questa linea, e avendo fatto nostre le citate considerazioni analitiche di Peirce in quanto alla mediazione che indici (o fatti empirici) e icone (o qualità) esercitano sulla costruzione del simbolo, abbiamo osservato che, nella semiotica tellurica dell'immaginario patakanchino, il simbolo Terra manifesta ininterrottamente entrambe le denotazioni. Così, abbiamo visto che:

- ✓ Le sue caratteristiche indessicali derivano dai fatti ecologici dell'ambiente patakanchino, e dalle relazioni permanenti che, in questo piano indissolubile del vivere quechua, ogni essere organico e attivo (inclusa la 'terra' e le sue molteplici manifestazioni) tesse alla ricerca della continuità vital nel proprio ecosistema di riferimento. I *runakuna* non sfuggono a quest'inclusione, dal momento che si coinvolgono direttamente nella dialettica ecosistemica, e l'arricchiscono con nozioni cosmologiche di valore religioso;
- ✓ Le sue qualità iconiche le sono date, da un lato, dall'immediatezza visuale del fattore topografico e naturale andino, e, dall'altro lato, dalla metaforicità che questo acquista come fonte di 'immagini sensoriali', cioè di rappresentazioni mentali interiorizzate, sulle quali la coscienza cognitiva patakanchina opera formulando allo stesso modo un discorso cosmologico. Ciò che chiama l'attenzione è che queste metafore iconiche sono, ad ogni modo, stimate come metonimiche perchè sono sempre connesse a qualche dinamica ecologica della realtà patakanchina.

Stando così le cose, la 'terra' manifesta quindi un 'simbolismo' eminentemente subordinato al dato topografico ed ecologico. È in questo senso che pensiamo che quello tellurico patakanchino sia un 'simbolismo auto-referenziale', nel senso che Rappaport (2001: 98) da a quest'aggettivo in quanto fonte di rappresentazione di aspetti immediati, particolari e vitali di avvenimenti, che abbiamo visto sono quelli che la cosmologia tellurica patakanchina sperimenta e costruisce secondo la propria gerarchia di significati tellurici, e con il sottofondo costante del fattore ecologico che quest'ultima maschera.

b) Discussione dei fondamenti ‘sovrannaturali’ e ‘divini’ della ‘terra’ patakanchina:

Certamente abbiamo visto che in tutto ciò il fattore religioso è centrale, per la soggettività emotiva con la quale i *runakuna* si coinvolgono nel significato simbolico del suo ambiente tellurico, e nel discorso cosmologico con cui la accompagnano. Bene, in riferimento a questo ambito analitico, abbiamo argomentato dall’inizio che questo sentimento religioso, che noi definiamo come ‘religiosità’ più che come ‘religione’, per la predominanza del *ethos* che lo caratterizza e per l’inesistenza di una normatività istituzionalizzata, rimane lontano da qualsiasi etichetta di ‘soprannaturalità’, e, in quanto alla Terra, di ‘divinità’. Nella prima delle nostre argomentazioni, ci viene incontro Durkheim (1993: 70), che fece della religione uno dei suoi campi di speculazione, e che quasi un secolo fa scrisse che:

Le concezioni religiose hanno per oggetto, innanzitutto, esprimere e spiegare non ciò che c’è di eccezionale e di anormale nelle cose, bensì, al contrario, ciò che esse hanno di regolare e costante. Parlando in termini generali, gli dei servono molto meno per dar conto delle mostruosità, delle stranezze e delle anomalie, che della marcia abituale dell’universo, del movimento degli astri, del ritmo delle stagioni, dello spuntare della vegetazione tutti gli anni, della perpetuità delle specie, ecc. (traduzione nostra)

Considerazioni durkheimiane di questo tipo sono stete riprese attualmente anche da Descola (2001: 102), che, in quanto all’idea di un ordine sovrannaturale, da un lato, e un ordine naturale delle cose, dall’altro lato, sostiene che «la prima non è altro che una categoria residuale per tutti quei fenomeni che sembrano incompatibili con il funzionamento razionale delle leggi dell’universo» (traduzione nostra). Caso che non crediamo sia quello della visione religiosa patakanchina, perchè abbiamo potuto osservare che, secondo la stessa, non c’è elemento o fenomeno correlato al fattore tellurico che sia incompatibile con questo ‘funzionamento razionale’ delle leggi naturali: di fatti, abbiamo visto che non c’è elemento o fenomeno che si distanzi dalla propria fisicità e funzionalità biologica, precisamente per ragioni che sono rispettivamente topografiche e basate su un’iconità visuale o imagine iconica reale, così come ecologiche e basate su una dialettica relazionale fra i diversi elementi naturali e animali che partecipano nella stessa. In questo senso, concordiamo con Ricard Lanata (2007: 341), quando quest’antropologo afferma che quella dei pastori dell’Ausangate del Cuzco è una «religione dell’immanenza» (traduzione nostra),

e facciamo eco a questo concludendo, in modo abbastanza simile, che quella dei *runakuna* del valle di Patakancha è una “religiosità dell’immanenza”.

D’altra parte, e in stretta relazione con questo fondamento speculativo, c’è la questione del ‘divino’ e della ‘divinità’. È vero che abbiamo titolato uno dei nostri capitoli *Significati e poteri: la divinizzazione del dato tellurico*, benchè in esso abbiamo specificato abbondantemente in cosa consiste per noi questa categorizzazione ‘divina’, che non può separarsi da ciò che sono i poteri d’azione, improntati sul dato ecologico, che esercita la Terra nella cosmovisione religiosa patakanchina. Però, in realtà, il discorso va più in là, poichè ci sembra che la Antropologia religiosa in generale non suole porre in discussione l’uso della categoria del ‘divino’, dando per certo che quest’ultima si relaziona ad una ‘personificazione’ di ciò che è divinizzato. Nel nostro caso concreto, abbiamo apprezzato, precisamente nel capitolo titolato *Figure e azioni: la personificazione del dato tellurico*, che questo proceso di personificazione ha luogo nel momento in cui i *runakuna* identificano la Terra, non tanto con mammiferi e anfibi come moffette e rospi, che più che altro funzionano come autentici indici ecologici, bensì soprattutto con la figura femminile, che si rivela loro nella dimensione onirica con apparenze indigene che essi contemplano giornalmente nel viso e nei vestiti delle proprie donne comunitarie. Bene, questa è con certezza una proiezione antropomorfa, però si può considerare tale personificazione tellurica come una manifestazione divina? Ciò che è divino, ricordava Rappaport, “è un essere” o “ha un essere”, ma noi sospettiamo che le scienze delle religioni tendono a usare questa categoria secondo una visione classicista, le cui origini speculative risalgono al denso panteone degli dei greco-romani; e a questa visione non sfugge nemmeno lo stesso Rappaport, che abbiamo visto cita diverse figura incarnate, e proprie della tradizione greco-romana e giudeo-cristiana. Con queste premesse, osiamo affermare, al contrario, che la traiettoria religiosa dei *runakuna* non contempla negli stessi termini ‘divini’ la propria personificazione del dato tellurico, per due ragioni che, a nostro parere, sono determinanti:

- ✓ Come abbiamo visto nel capitolo sulla ‘divinizzazione del dato tellurico’, i *runakuna* infondono una personalità individuale e una volontà d’azione alla Terra, che si sacralizza nella nominalizzazione dell’elemento, ma non nel profilo visuale. In altre parole, benchè la Terra manifesti una propria personalità singolare, arbitraria, cosciente, e perfino castigativa, non arriva ad avere una propria figura caratteristica

umana, perchè già ce l'ha di per sè in quanto elemento tangibile e palpabile, che emana come tale con il suo proprio potere di azione (produttiva), che noi abbiamo definito 'numinoso' per la rilevanza che in esso possiede il dato referenziale;

- ✓ d'altra parte, questa figura umana si concretizza oniricamente ogni volta che los *runakuna* avvertono che ci sia bisogno di assolvere a una mancanza rituale di carattere alimentare verso la Terra. Ma questa personificazione tellurica non agisce se non come un canale comunicativo che, sotto forme immaginative iconiche, è destinato a fare in modo che i *runakuna* compiano con un compito di venerazione dell'elemento tellurico, che alla fine avviene per vie metonimiche, e mediante una concreta alimentazione dell'elemento materiale, e non per vie idolistiche, cioè immaginativamente cristallizzate sotto forma di manufatti figurativamente elaborate, possibilmente usate nell'offerta rituale. In altre parole, la personificazione originaria del dato tellurico confluisce, ancora una volta, nell'oggetto ultimo 'terra', e richiamiamo l'attenzione sul fatto che in area patakanchina non esistono manufatti iconico-visuali della 'Terra femminile', oltre a quelle che sono immortalizzate nell'unico esemplare tessile di rospo che abbiamo trovato a Willoq, cosa che non da conto di una divinizzazione (e neanche la moffetta, fra l'altro), perchè non è fatto oggetto di venerazione, bensì di significati indessicali che hanno a che vedere con la propiziazione agricola.

Riassumendo, il 'divino' come 'personificazione divinizzata' e venerata in quanto tale, non esiste nella cosmovisione religiosa dei *runakuna*, perchè per tal cosa essi si rivolgono in ultima istanza all'elemento originario, che è quello che ha bisogno effettivamente di essere "venerato per vie alimentari" per continuare a produrre. Come abbiamo visto nel capitolo *Forme e funzioni: la socializzazione del dato tellurico*, questa necessità è spiegata percettivamente mediante 'l'umanizzazione' che i *runakuna* infondono all'elemento tellurico e naturale patakanchino, dal momento che li rendono partecipi di un'autentica vita sociale, totalmente parallela a quella umana, e che quindi manifesta la stesse necessità di preservazione che quest'ultima.

c) Proposta di una rinnovata terminologia religiosa applicabile al dato tellurico patakanchino:

In tutto ciò, ci appoggiamo sull'evidenza che riflessioni simili in merito non sono nuove all'Antropologia del XXI secolo, se è vero che è Descola che avanza un'interessante proposta di combinazioni inerenti ai modi in cui si identificano e si relazionano fra loro i non-umani con gli umani. Tra queste, ci sono quelle che egli stesso definisce «variazioni animiste» (cf. Descola, 2001: 115), e che noi pensiamo che si adeguino in gran parte al caso patakanchino perchè, come scrive l'antropologo francese:

La reciprocità [...] definisce questi sistemi animisti nei quali le relazioni fra gli umani, così come fra umani e non umani, sono alimentate da un intercambio costante di servizi, anime, alimenti o vitalità energetica. La credenza dominante in questi sistemi è che gli umani hanno un debito con i non umani, principalmente per il cibo che questi ultimi danno loro. Gli umani possono cercare di schivare le loro obbligazioni, ma ammettono anche senza difficoltà che è legittimo che i non umani cerchino di ristabilire l'equilibrio della reciprocità catturando componenti della persona umana, partecipando al suo cibo o assorbendo una parte della sua vitalità. (Descola, 2001: 115-116; traduzione nostra)

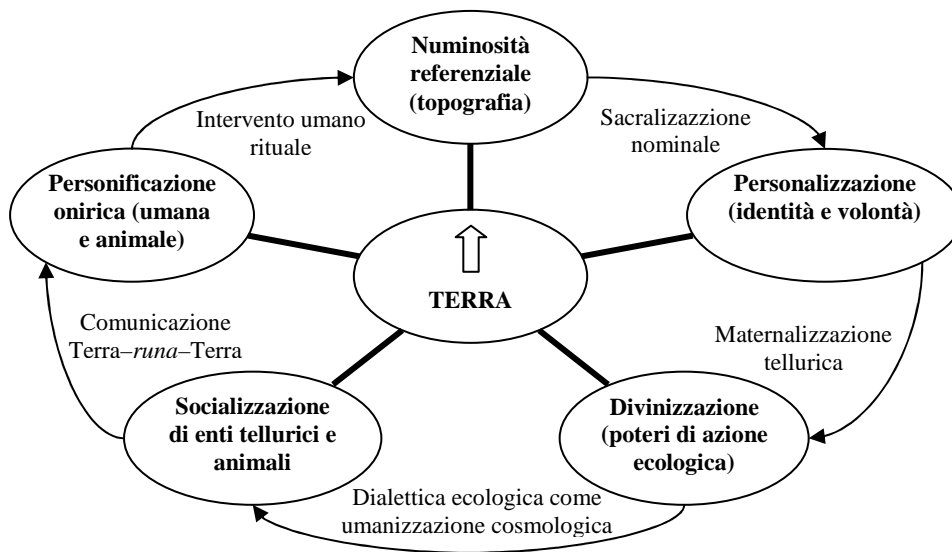
L'animismo costituirebbe, quindi, la pietra chiave della nostra ricerca di una rinnovazione terminologico-religiosa del tema tellurico. Già ci eravamo direzionati verso questo terreno analitico in una recente pubblicazione (cf. di Salvia, 2011a), nella quale prendevamo ispirazione da alcune affermazioni che, negli anni settanta, Juan Víctor Núñez del Prado Béjar avanzó su quello che lui etichettava come «mondo sovranaturale dei quechua del sud del Perú», e del quale scrisse che:

In molti casi si è considerato il sistema religioso indigena, concependolo come naturalista e perfino panteista. Al contrario, noi lo percepiamo essenzialmente spiritualista e animista con qualcosa di naturalismo. In generale si ha considerato per esempio, che gli indigeni rendono culto alle montagne e alla terra, cosa che nella realtà ci si presenta in maniera differente, giacchè a nostro giudizio, il culto è agli spiriti che abitano le montagne e la terra e la cui esistenza è indipendente dai loro habitat materiali. (Núñez del Prado Béjar, 1970: 68; traduzione nostra)

Dobbiamo riconoscere che siamo maturati molto nelle nostre prospettive teoriche in merito; però, vogliamo anche ricordare che, nel nostro articolo già mettevamo in discussione non solo la categorizzazione che Núñez del Prado Béjar faceva del culto

all'elemento tellurico come qualcosa di 'sovrannaturale', bensì anche il fatto che egli stesso privilegiasse l'uso di certe terminologie ('spiritualismo', 'animismo') di fronte ad altre ('naturalismo'). Noi analizzammo le tre in chiave filosofico-antropologica, e con l'aggiunta di dati etnografici, cercando di ribaltare le considerazioni di Núñez del Prado Béjar, sia facendo prevalere la rilevanza basica che il dato naturalista esercita in confronto agli altri, che è ciò che fa sì che non si venerino 'spiriti tellurici' bensì l'elemento 'tellurico' in sè, sia avanzando una teoria della costruzione animista e spiritualista della Terra direttamente conseguente al primario dato naturalista, e nella quale la personificazione della Natura gioca un proprio ruolo nella definizione dell'entità tellurica come parte di una "Natura animata". È Tylor (1981: 255) stesso che conia quest'ultima definizione come una necessaria «proiezione antropomorfa dell'ipotesi dell'anima sugli animali, le piante e gli oggetti inerti» (Puente Ojea y Careaga Villalonga, 2005: 43, traduzione nostra), com'è per esempio la 'terra'. E l'ecologia simbolica descoliana riprende questa nozione di 'animato' usandola come una categoria onotologica, fondata sul fatto (culturale) che umani e non-umani possiedono una interiorità della stessa natura, *alias* una stessa 'umanità', pur nelle loro rispettive materialità corporali (cf. Descola, 2011: 71, citando anche a Viveiros de Castro). Nella nostra applicazione di queste valide teorie al caso patakanchino, ci troviamo quindi di fronte a una Terra animata che possiede la stessa umanità interiore dei *runakuna*, pur nella sua diversa materialità corporale, che inoltre abbiamo visto si presenta con molteplici sfaccettature dell'ambiente naturale (montagne, elementi, ecc.) e animale, che confermano la nozione di «collettività multiple» a cui fa riferimento Descola (2011: 71, traduzione nostra), e che, in termini religiosi, noi chiameremmo "numinosità referenziale".

Se volessimo riassumere ciò che abbiamo esposto fin qui mediante un ultimo schema esplicativo, disegneremmo un cerchio chiuso di nozioni concettuali e "processi animisti" inerenti al dato tellurico, che integriamo qui come parte del nostro apporto teorico finale al tema di studio. In linee generali, questo cerchio, che definiremmo 'cerchio della religiosità tellurica patakanchina', si presenterebbe come segue:



Motore scatenante del processo circolare è la ‘terra’ come elemento originario, culturalmente significato e religiosamente (*alias* emotivamente) percepito come numinoso: dicevamo, una ‘numinosità referenziale’ in quanto si fonda sull’essenza topografica stessa dell’elemento. Dovuto alla sua numinosità intrinseca, la ‘terra’ è sacralizzata, poichè la sua venerazione si comparte socialmente sotto il lemma delle parole sacre, *alias* degli appellativi reverenziali che le sono applicati (Pachamama, Pachatierra, Juana Puyka, perfino Tierramama) con finalità di culto. D’altra parte, questa numinosità che caratterizza alla ‘terra’ è percepita dal *runa* come ‘potente’, nella misura in cui si esplicita sotto le forme tangibili di una produttività, che necessariamente deve essere originata in modo cosciente: per questo la ‘terra’ è vivificata e convertita in un ‘essere Terra’, dotato “animicamente” di un’individualità/personalità propria, che volontariamente dispensa il sostento necessario per la vita nella sierra patakanchina. Ovviamente questa personalità/individualità è costruita analogicamente dal *runa* a partire da uno stretto parallelismo con il modello esemplare umano, e specialmente con la condizione di ‘maternalità’, che la Terra esternerebbe verso di lui all’alimentarlo nella stessa forma in cui lo farebbe qualsiasi madre umana con la propria prole. Proseguendo: in quanto essere, che è vivo in quanto emana produttività e “volontà sostentatrice”, la Terra manifesta allora un ‘potere divino’ (nei termini rappaportiani di “utilità” ed “effetto”), che si esplicita per mezzo di ciò che abbiamo chiamato autentici

‘poteri di azione’, che non sono altro che quelli che hanno a che vedere con la concreta dialettica ecologica in terra patakanchina. Per questo, possiamo affermare che sono ‘poteri di azione ecologica’, che nell’ottica del *runa* la Terra esercita, ad ogni modo, cosmologicamente sotto diverse “sfaccettature topografiche” (pampa), per mezzo di diversi animali silvestri, così come pure in stretta correlazione con altri elementi topografici determinanti nell’ecologia serrana, come sono le montagne e i *lugarkuna*, che influiscono specialmente sulla salubrità delle greggi domestiche familiari. Questo intervento cosmologico nell’ecologia patakanchina da conto, inoltre, di un’autentica umanizzazione degli elementi tellurici, poichè questi agiscono alla pari di ciò che farebbe il *runa* per il mantenimento dell’ ‘equilibrio omeostatico’ (vigilano, dialogano, organizzano, separano, ecc.). E ovviamente, se sono capaci di ciò, è perchè formano parte integrante di un ‘universo sociale’ dalle caratteristiche ‘selvagge’, abbiamo visto in relazione con determinati esseri animali che, in un modo o nell’altro, influiscono positivamente o negativamente sull’ ‘universo domestico umano’, e particolarmente sulla salubrità della *chaqra*. Abbiamo mirato al fatto che questa socializzazione dell’elemento tellurico-animale (per tanto naturale) in ambito patakanchino sia una modalità esplicita di comunicazione che il *runa* mantiene con la Terra, principalmente per finalità di comprensione di una meccanica naturale fondamentalmente austera, sempre che non gli sia ostile. Però, la comunicazione diviene anche bilaterale dal momento che la Terra è personificata sotto determinate sembianze animali per avvisare all’uomo (*alias*, avvisarsi questo a sè stesso) sulle sue necessità di alimentazione. Questi animali hanno sempre qualche importanza indessicale sull’ecologia serrana, avendo visto che in tutto ciò il *runa* considera i rospi e le moffette come fossero autentici indici informativi, pur nella loro metonomia tellurica. Ma, oltre ad essi, ovviamente, in quanto umanizzata, personalizzata individualmente e maternalizzata, la Terra si personifica anche sotto forme femminili umane, che ad ogni modo per il *runa* non possono essere costruite se non a immagine e somiglianza iconica della donna patakanchina. Abbiamo visto che questa personificazione si realizza esclusivamente nella dimensione onirica, poichè questa esercita un peso fondamentale nella vita quotidiana patakanchina, per quanto, come fosse un autentico meccanismo di allerta, mantiene una finalità concreta e mirata all’azione umana sotto forma di un culto rituale prescrittivo, che bisogna tributare alla Terra. A parte la complessità interna che lo caratterizza, ci interessa evidenziare, come abbiamo fatto prima, che questo culto rituale si svolge come forma di venerazione concreta

all'elemento originario tellurico, cioè allo stesso oggetto che è avvertito come numinoso in virtù del suo potere produttivo, e che alla fine è alimentato in vista del mantenimento di una reciprocità *runa*-Terra, indispensabile affinché quest'elemento continui a manifestare il proprio potere produttivo, e affinché quindi sia garantita la continuità vitale nella sierra patakanchina.

Riassunto qui, diamo per concluso questo excursus analitico che ha voluto far luce, per medio di applicazioni di tipo ecologico-culturale, semiótico, ed ecológico-simbólico, sulla religiosità tellurica nella valle patakanchina. Non pretendiamo che questa approssimazione teorica serva da modello paulatino ad altre specificità religiose andine, poichè quella dei *runakuna* si caratterizza come una religiosità fondamentalmente essenzializzata nel profilo costitutivo della sua venerazione naturalista. Ciò nonostante, dovunque sia che questa venerazione naturalista eserciti una forte influenza sulla vita quotidiana della sierra, cosa che pensiamo sia comune ad ogni popolo originario andino, sicuramente la nostra approssimazione teorica potrebbe senz'altro modellarsi sulle contingenze analitiche della nuova area in questione. Cosa che significa che si é potuto dare un passo avanti circa l'attualizzazione scientifica di questo intricato tema di studio.