

Questo lavoro di ricerca avanza una teorizzazione in chiave ecologica e simbolica della religiosità tellurica quechuandina, mediante una comprensione ermeneutica e un'analisi semiotica delle configurazioni rappresentative che riguardano, nello specifico, l'immaginario del culto alla Terra sulle Ande Centrali del Cuzco (Perù). In questo, ci siamo appoggiati indiscutibilmente sull'ampio spettro di fonti documentali (cf. bibliografia finale), che il *corpus* di studi antropologici di riferimento ha apportato, durante diverse decadi, circa le manifestazioni religiose dedicate alla Terra nel Cuzco e in zona centro-andina; ciò nonostante, gli apporti analitici che abbiamo avanzato in questo lavoro, oltre a dare un passo ulteriore sulla conoscenza scientifica di questa tematica, si sono basati in gran parte sulla possibilità etnografica che abbiamo avuto di convivere *in situ* con popolazioni originarie quechua della sierra di Ollantaytambo (Cuzco), specialmente delle comunità di Willoq e Patakancha, il cui attaccamento affettivo-religioso verso il proprio ambiente di vita costituisce l'autentico asse conduttore e il soggetto protagonista del presente lavoro.

Ollantaytambo è una cittadina ubicata in un distretto omonimo del nordest del Cuzco, nella valle conosciuta come Valle del Vilcanota o “Valle Sacra degli Inca”, poichè conserva una tradizione mitico-storica che risale perfino alla epoca preincaica. Nelle aspre Ande di questa zona si fa spazio la valle interandina di Patakancha, solcata dal fiume omonimo, e luogo di vita di diverse popolazioni originarie quechua, che si identificano come *runakuna*, ovvero come ‘insieme di gente’ (lett. quechua), che condivide, fra l'altro, uno stesso spazio geografico, fondo socio-culturale e idioma nativo, il quechua, che continua ad essere il veicolo comunicativo predominante, oltre alla conoscenza rudimentale della lingua castigliana. Queste popolazioni sono legalmente riconosciute come ‘comunità contadine’ dallo Stato peruviano, perchè

mantengono una stretta relazione con il loro ambiente e con le attività tipiche del settore agropecuniario, la cui propiziazione produttiva i *runakuna* ottengono mediante la ricerca di una benelovenza tellurica, che si esplicita, in ultima istanza, sotto diverse forme di ricompense materiali, propiziate precisamente mediante una venerazione rituale e religiosa alla terra.

La valle del Patakancha alberga, nello specifico, quattro comunità contadine, Willoq, Patakancha, Yanamayo y Qelqanqa, delle quali, come menzionavamo, le prime due sono quelle che costituiscono il nostro scenario di campo, per diversi motivi logistici e di interesse scientifico. In primo luogo, in base alla conoscenza e all'osservazione che abbiamo dei rapporti di vicinato che i *runakuna* di entrambe le comunità hanno costruito e mantenuto nel tempo, consideriamo, sotto suggerimento del CIPAAM SAMI (*Centro de Investigación y Promoción Andino–Amazónico SAMI*, associazione del Cuzco senza scopo di lucro della quale sono membro collaboratore), che possa essere particolarmente probabile che, in epoca preispanica, Willoq y Patakancha formassero parte di un unico *ayllu* [insieme di famiglie, *ndr*] diviso in due metà speculari, una alta (quella di Patakancha) e una bassa (quella di Willoq), benchè precisiamo che non disponiamo di fonti documentali o storiografiche che corroborino questa atavica particolarità etno-geografica, d'altra parte abbastanza comune nelle logiche territoriali panandine. In secondo luogo, perchè oggi giorno entrambe le comunità si situano a dieci chilometri l'una dall'altra, favorendo in questo senso il consolidamento di contatti frequenti che danno luogo, fra le altre cose, a vincoli familiari basati su di un sistema di parentela nel quale solitamente un uomo sceglie la propria donna in una comunità esterna alla sua. In merito a ciò, le norme di convivenza pre-matrimoniale prevedono che sia la donna che vada a risiedere nella comunità di procedenza del compagno, tessendo in tal modo una rete di vincoli familiari lungo un territorio più ampio, che oltrepassa i limiti geografici di ogni comunità, supponendo non solo il mantenimento di un contatto effettivo fra le famiglie originarie, bensì anche l'origine di altrettanti vincoli di discendenza nel nuovo nucleo territoriale. Ciò nonostante, dobbiamo specificare che, ovviamente, non restano escluse da queste logiche le altre comunità di Yanamayo e Qelqanqa, così come altre comunità ubicate

in valli diverse da quella del Patakancha (com'è il caso di Tastayoq, situata nella vicina valle di Peñas), e che albergano ugualmente popolazioni di *runakuna*, con le quali quelle di Willoq e Patakancha mantengono solide relazioni di vicinato e anche di parentela. D'altra parte, la nostra scelta etnografica ricade su Willoq e Patakancha per la loro relativa vicinanza alla cittadella centrale di Ollantaytambo, e quindi per la maggior facilità di comunicazione in termini di mezzi di trasporto, che passano o arrivano ad entrambe le comunità frequentemente in una settimana. Considerando quanto impervia si presenta la cordigliera andina, abbiamo ringraziato non poco questa facilitazione logistica, giacchè, all'arrivare alle comunità, bisognava camminare abbastanza per raggiungere le famiglie di conoscenti e informanti risidenti, in gran parte, sulle alture dei territori comunali. Ad ogni modo, vogliamo precisare che questa facilitazione logistica è subordinata al fatto che personalmente già visitai Willoq, per la prima volta nel 2004, per un primo lavoro etnografico sui rituali tellurici (cf. di Salvia, 2011), cosa che mi spinse a tornare ripetutamente nella zona negli anni seguenti, e non solo per motivi di ricerca, bensì anche per motivi di collaborazione assidua con el CIPAAM SAMI, che lavora con le diverse comunità della valle in azioni di sostegno materiale e capacitazione indigena. In parte, di fatti, la scelta di Willoq e Patakancha si deve anche ai suggerimenti provenienti dalla associazione del CIPAAM SAMI come esperta conoscitrice delle dinamiche comunitarie, e accanto alla quale decisi di perseverare sullo studio del simbolismo tellurico nell'area, scoprendo anche nuovi e utili orizzonti di compromesso con i *runakuna*, basati su iniziative di abilitazione ed etno-sviluppo locale che vanno mano nella mano con l'appartenenza a un territorio, che per i *runakuna* è, prima di tutto e soprattutto, uno spazio spirituale della vita.

Il contenuto di questo lavoro di ricerca è diviso in una introduzione generale iniziale, in quattro parti di analisi che dilucidiamo di seguito, così come in una conclusione teorica finale nella quale riassumiamo la nostra visione analitica del simbolo 'terra'.

Nella prima parte, titolata *Fundamentación Teórica. Significaciones de lo natural-telúrico*, e che consta di due capitoli, abbiamo delineato una ricopilazione teorica previa, sulla quale fondiamo le nostre speculazioni investigative, mediante proposte di riflessione che prospettano, allo stesso tempo, alcune possibilità di applicazione teorica al caso concreto dei *runakuna* patakanchini. In particolare, ci basiamo su diverse posture e teorie di tipo antropologico e semiotico, che prendono in esame e cercano di superare la classica dicotomia ‘natura’/’cultura’, ponendo in questo dibattito il proceso di significazione culturale di cui l’uomo si rivela capace nel momento in cui “prende parte” nel suo mondo di vita, e simbolizza la Natura stessa. Quest’ultimo processo di simbolizzazione lo analizziamo, inoltre, alla luce di una metodolog a semiotica pi  ampia, che tiene presente anche le imprescindibili implicazioni di tipo religioso e rituale, relative alla venerazione alla Natura inizialmente “significata”. In tutto ci , esplicitiamo reiteratamente il nostro uso di una interdisciplinarieta  teorica, come strumento fondamentale basico della nostra analisi tematica.

Nella seconda parte, titolata *Fundamentaci n Historiogr fica. La Tierra en el Per  Prehisp nico y Colonial* e che consta ugualmente di due capitoli, abbiamo introdotto il tema ‘Terra’ mediante una recopilazione storiografica, che getta le proprie radici nella remota occupazione delle Ande di migliaia di anni fa, e nel sorgere di ci  che costituiscono i pilari dell’espressione vitale andina: la agricoltura e la pastorizia, e pi  in generale, il profitto ecologico-produttivo dello spazio alto-andino. Ci centriamo, in particolare, su come queste conquiste tecnologiche andarono al passo con la manifestazione di sentimenti e culti religiosi verso la Terra in area andina e centro-andina. Segue a questo ripasso archeologico una pi  ampia recopilazione storiografica sul culto che si tributava alla Terra, tanto in epoca preispanica e incaica cos  come ancora in epoca coloniale, secondo diverse croniche che si scrissero sul Per  durante il XVI e il XVII secolo. Obiettivo principale di questa recopilazione storiografica   stato mettere in evidenza quegli elementi e fattori che hanno una qualche continuit  religiosa con le manifestazioni di culto alla Terra che persistono oggi, e dei quali trattiamo in comparazione con il caso attuale patakanchino.

La terza parte, titolata *Fundamentación Etno-Social. La Tierra en la Vida Patakanchina*, contiene quattro capitoli di ciò che consideriamo sia un'introduzione etno-sociale necessaria per comprendere i processi storici e le dinamiche di vita attuale, nei quali si sviluppa la quotidianità dei *runakuna* della valle del Patakancha, alla luce del paradigma stesso della 'terra'. In particolare, in questi capitoli abbiamo introdotto l'ecosistema geografico, socio-produttivo ed ecologico in cui questi sono immersi, in unione con una panoramica sulla loro traiettoria mitico-storica, in quanto popolo originario che da sempre basa la propria ragione di vita sull'uso e sul profitto produttivo che gli deriva dal maneggio delle terre agricole e pastorali. Abbiamo aggiunto a questo un'imprescindibile introduzione tematica della religiosità tellurica dei *runakuna*, che abbiamo analizzato in relazione alle confessioni religiose principali che questi seguono formalmente (cattolicesimo e protestantesimo), così come in relazione al ciclo rituale e festivo che gli stessi osservano durante un anno liturgico calendarico. Questo capitolo, che è l'ultimo dei quattro, ci è servito come introduzione all'ultima delle nostre sezioni analitiche.

La quarta parte, titolata *Fundamentación Etno-Antropológica. El Imaginario Telúrico Patakanchino*, è composta ugualmente da quattro capitoli, che costituiscono il nocciolo della nostra applicazione teorica ai dati etnografici. In questi capitoli ci siamo centrati sull'analisi minuziosa delle interviste e conversazioni che abbiamo avuto con i *runakuna*, alla quale abbiamo aggiunto un abbozzo semiotico-analitico dei rituali tellurici che si realizzano in terra patakanchina. In quanto a quest'ultimo punto, abbiamo segnalato allo stesso tempo la graduale riformulazione che si sta dando di queste pratiche rituali, dovuto alla radicazione religiosa protestante nella valle. Evidentemente, abbiamo riconosciuto che questo forma parte di contingenze specifiche del momento, cosa che non ci ha impedito comunque di apportare una visione scientifica più ampia del grado di attaccamento religioso che i *runakuna* manifestano verso la 'terra', anche al di sotto di una quotidianità di vita che ultimamente si alimenta di alcune contrapposizioni *intra*-sociali dettate dall'orientamento religioso individuale.

Prima di esporre la nostra proposta teorica riguardante la Terra patakanchina, riteniamo importante chiarire che, nel nostro studio sulla produzione di significati simbolico-religiosi a partire da questo elemento materiale, ci siamo serviti di una metodologia qualitativa finalizzata espressamente a una “comprensione ermeneutica” del fenomeno studiato, e unita ad un’operatività semiotica destinata a spiegare come e perchè la Terra assume per i *runakuna* del Patakancha un determinato significato religioso.

Sappiamo che la scienza ermeneutica fonda le proprie origini speculative sulla ricerca di una corretta interpretazione-traduzione di ‘testi’ che, nella nostra attualità scientifica, non si limitano solo ai documenti scritti, bensì ampliano la propria traiettoria speculativa al processo di significazione proprio delle culture umane, prese nel loro divenire storico e nelle loro molteplici manifestazioni di vita. In questo senso, parliamo di comprensione nei termini in cui lo fa Hans–Georg Gadamer (1999, I: 14; 12), quando specifica che la comprensione «non è un comportamento soggettivo rispetto ad un ‘oggetto’ dato, bensì qualcosa che appartiene alla storia effettiva, cioè all’essere di ciò che si comprende», o meglio, al «modo di essere del proprio stare lì» (traduzione nostra). Questo vuol dire che l’esperienza umana del mondo è alla base di ogni riflessione speculativa, e che in esso la comprensione si propone come un “peculiare modo di essere” necessariamente vincolato ad una concreta situazione ermeneutica, ovvero come un’attività che ogni essere umano sviluppa in quanto parte costitutiva della sua propria esistenza effettiva nel mondo. Ci riferiamo non solo a noi in quanto interpreti teorici del fenomeno simbolico tellurico andino, bensì anche ai propri *runakuna* e al loro “stare lì”, ovvero al loro proceso comprensivo della realtà sensibile che li circonda, e al significato che questi operano della stessa attraverso la indiscutibile preminenza della dimensione tellurica che tale realtà alberga. Ai nostri occhi, questo significato culturale che i *runakuna* costruiscono del mondo tellurico si presenta come un “testo culturale” che abbiamo voluto comprendere, non senza farci carico del ruolo che in tutto ciò ha avuto il nostro bagaglio di “pre-giudizi”, ovvero,

d'accordo con le tesi di gadameriane, quei giudizi anteriori alla nostra convalida ermeneutica finale, e che hanno agito nel processo comprensivo del 'simbolo Terra' in qualità di forme di una capacità interpretativa tesa, in primo luogo, a prendere coscienza dell'alterità culturale, e successivamente a generare "significati" propri dell'interpretazione.

L'interpretazione in quanto "dichiarazione espressa di un significato" è stata, infatti, un altro tassello chiave nella traiettoria metodologica del nostro lavoro di ricerca. Gadamer (1999, I: 23) unisce indissolubilmente questa nozione a quella di 'comprensione', poiché quando si comprende «si acquisiscono prospettive e si conoscono verità» (traduzione nostra), che vanno ad incorporarsi con diverse sfumature all'incontro con 'l'altro'. Un incontro con 'l'altro' che, per dirlo con le parole di Geertz (1988: 90), si basa su di un "senso di comunione", un'accettazione contestuale della nostra figura e del nostro ruolo da parte dell'altro, che è ciò che permette alla fine "tradurre" la soggettività espressiva di questi, cosa che, nel caso di questo lavoro di ricerca, non è altro che la soggettività percettiva che i *runakuna* hanno del loro ambiente di vita materiale. Bene, in questo arduo compito interpretativo, tipico dell'Antropologia in quanto scienza che, come chiarisce lo stesso Geertz (2005: 20), va «alla ricerca di significati» (traduzione nostra), ci siamo serviti anche di altri strumenti metodologici per canalizzarci, in ultima istanza, verso una comprensione ermeneutica del simbolismo tellurico andino, nella quale, per vie gadameriane, abbiamo "costruito un significato" che pensiamo manifesti congruenza fra i diversi dettagli analitici e il tutto costitutivo del nostro proprio interesse temático (cf. Gadamer, 1999, I: 360–361).

Il primo di questi strumenti metodologici è il linguaggio umano. Per linguaggio umano intendiamo, innanzitutto e sempre in termini gadameriani, la maniera in cui l'uomo "sta nel mondo" e lo costituisce nella sua esistenza sotto forme linguistiche (cf. Gadamer, 1999, I: 531), nelle quali l'ermeneutica interviene quindi come una teoria dell'interpretazione del senso. Dobbiamo specificare, d'altra parte, che questo senso che si manifesta per vie comunicative, lo fa tanto mediante i canali della

verbalizzazione linguistica così come mediante i canali della significazione semiologica/semiotica; quindi, in quanto al simbolismo tellurico patakanchino abbiamo specialmente posto enfasi sul “discorso cosmologico” che i *runakuna* costruiscono riguardo a essenza e funzioni del mondo tellurico, e abbiamo applicato a questo discorso un’analisi semiotica, centrata non solo su ciò che questi “dicono”, bensì anche su ciò che questi “vogliono dire”, cosa che di per sé non cessa di essere un atto interpretativo ermeneutico. È per quello che abbiamo teso costantemente a evidenziare la semanticità delle parole, delle radici e dei suffissi che i *runakuna* usano quando si esprimono, poichè, come sappiamo, il quechua è una lingua di tipo agglutinante nella quale ogni monema costitutivo ha un proprio valore semantico, e allo stesso tempo informa dell’intenzionalità, dell’atteggiamento e del grado di implicazione del parlante. Ed è per quello che la nostra analisi semiotica del simbolismo tellurico patakanchino è stata improntata sulla dimensione propria di una comunicabilità simbolica fondata su una costruzione convenzionale umana del simbolo ‘terra’, e modellata in virtù dell’intendimento cognitivo, del comportamento attivo e dei sentimenti emotivi che i *runakuna* manifestano verso questo elemento.

È questa un’attitudine analitica che segue la linea interpretativa tipica dell’Antropologia interpretativa geertziana, ma non solo. Sappiamo infatti che la dimensione comunicativa, e quindi significativamente semiotica, di ciò che è simbolico forma parte delle posture teoriche adottate da diverse correnti antropologiche del secolo XX, le stesse che hanno gettato le radici dei loro fondamenti speculativi su altrettante discipline della conoscenza scientifica umana, come la Linguistica o la Semiotica moderna. Alla luce di questo aspetto teorico, che ha costituito un altro dei nostri strumenti metodologici, dobbiamo specificare in particolare che abbiamo perfezionato la nostra teoria del simbolismo religioso tellurico nell’area del Cuzco, a partire dallo sviluppo delle nostre analisi interpretative dei significati tellurici manifestati dai *runakuna*. Abbiamo unito a ciò un assiduo lavoro di comparazione e consultazione bibliografica, che ci è venuto incontro nel momento in cui abbiamo dato a ciò che abbiamo osservato in terra patakanchina il giusto inquadramento interpretativo, che si è avvantaggiato dell’adozione di un modello

teorico interdisciplinare. Di fatti, e come parte costitutiva ulteriore delle analisi geertziane, ma anche in quanto espressione di una nostra inquietudine investigativa, ci siamo serviti di posture teoriche dell'Antropologia simbolica, soprattutto di quelle che presentano Edmund Leach (1993), con il suo binomio metonimia/metafora, e Marc Augé (1998), con le sue analisi sul simbolismo feticista, così come dell'Antropologia Ecologica vista da un lato in chiave ecologico-culturale, con Roy Rappaport (1975; 1979; 2001), le cui tesi sostanzialiste costituiscono uno degli assi teorici principali della nostra ricerca, in quanto a significati gerarchici della realtà sensibile, definizioni religiose ('numinoso', 'sacro', 'divino') e semiosi del rituale religioso, e dall'altro lato in chiave ecologico-simbolica, con Philippe Descola (1996; 2001; y 2011) e le sue analisi sulla 'socializzazione della natura' e sull'animismo religioso. Pur dentro de la sostanziale individualità teorica propugnata da ognuno di loro, la totalità di questi antropologi si serve della mediazione semiotica, cosa che ci rende coscienti che questa dimensione ha servito da punto di incontro analitico, che concretamente ci ha permesso di evitare di dare una visione ridondante della religiosità tellurica andina, perchè abbiamo scomposto quest'ultima in unità minime di significato culturale. Per questo, un altro asse paradigmatico di fondo della nostra ricerca analitica è stata, in particolare, la prospettiva logico-filosofica della Semiotica peirceana, che, oltre ad avvicinarsi alla prospettiva ermeneutica di ispirazione gadameriana, costituisce il modello esemplare di antropologi per noi di riferimento, come Leach e Rappaport.

Un altro strumento metodologico di cui ci siamo serviti nella nostra traduzione/interpretazione della "soggettività percettiva dell'altro", è stato specialmente quello che Rappaport (1975) propone mediante due 'modelli' analitici, il 'modello percepito' e il 'modello operativo', che abbiamo applicato all'immagine culturale che i *runakuna* formulano sull'elemento naturale tellurico (cf. Rappaport, 1975: 271), e quindi a un aspetto culturale eminentemente ecologico-simbolico. Scrive Rappaport (1975: 271-272) sull'uso di questi 'modelli' analitici:

Il primo, a cui chiameremo il “modello percepito”, è una descrizione della conoscenza e delle credenze di un popolo rispetto al proprio ambiente. I loro membri agiscono in conformità con questo modello. Il secondo, che possiamo chiamare “modello operativo”, è una descrizione dello stesso sistema ecologico (incluso il popolo), in accordo con le supposizioni e i metodi della scienza ecologica. [...] Secondo ciò, l’analisi dell’etnografo ecologico consiste in un’integrazione dei modelli di percezione e un’integrazione che gli permetterà descrivere gli effetti della condotta presentata rispetto al modello di percezione dell’ecosistema così come è rappresentato nel modello operativo. In questo modo, è possibile valutare la capacità adattativa non solo della condotta umana aperta, bensì anche dell’ideologia che implica questa condotta. (Traduzione nostra)

E non c’è dubbio sul fatto che il caso dei *runakuna* patakanchini da conto di un’ideologia della ‘terra’ raffinatamente simbolica. In realtà, noi abbiamo ridimensionato l’esclusività ecologica a cui si rifà questo “primo” Rappaport, nel senso che non l’abbiamo ridotta a un’ostensione statistica di dati e variabili trofici ambientali, bensì piuttosto ad una proposizione olistica, nella quale la nostra analisi operativa della simbologia tellurica che i *runakuna* costruiscono in base alla loro percezione si presenta come un’ “ermeneutica dell’immaginazione”, ovvero, nel caso specifico, come un’ “ermeneutica dell’immaginazione patakanchina del mondo tellurico”. E in tutto ciò, vogliamo effettivamente spiegare che intendiamo per ‘immaginario’ applicato al dato ‘simbolico’ e ‘religioso’ del mondo tellurico. Lungi da qualsiasi controversia speculativa e di stampo secolare, per la quale rimandiamo all’eccellente analisi di Solares (2006), ci appoggiamo su di una definizione voltaireana dell’immaginario e dell’immaginazione che parte dai sensi umani sotto forma di percezione, per confluire in una rappresentazione possibile grazie alle capacità combinatorie della mente umana (cf. Chateau, 1976: 228). In altre parole, percezione e rappresentazione sono parte di uno stesso processo cognitivo, ed è così come di fatti lo intendono gli antropologi e specialisti di cui abbiamo seguito le rotte teoriche. Cosa che, d’altra parte, manifesta come la ‘terra’ patakanchina abbia una propria anticamera della costruzione metaforica nella captazione sensibile della sua immagine naturale e fisico-biologica, che allo stesso tempo si converte in ciò che Rappaport (1975: 271) chiama “immagine culturale della Natura”, ovvero, nel caso patakanchino, in una “immagine culturale della Terra”.

Ovviamente, nel nostro percorso metodologico, non possiamo tralasciare ciò che, in un certo senso, ha costituito il nostro strumento metodologico fondamentale nel piano dell'effettiva conoscenza locale della nostra realtà di studio. Ci riferiamo alla metodologia etnografica che abbiamo utilizzato nell'avvicinarci alla vita patakanchina, e alle sue percezioni e manifestazioni religiose verso il mondo tellurico. Gadamer (1999, I: 361) sostiene a ragione che «il movimento della comprensione va costantemente dal tutto alla parte e da questa al tutto» (traduzione nostra). Concretamente, la nostra conoscenza documentale previa circa la tematica di studio è stata trasportata al terreno dell'azione di ricerca etnografica, mediante un metodo di recopilazione qualitativa dei dati di campo, la cui realizzazione è stata possibile, come abbiamo menzionato, grazie alla nostra conoscenza preliminare del campo di ricerca, così come alla stretta collaborazione con l'associazione del CIPAAM SAMI, il cui appoggio logistico e istituzionale ci ha permesso di portare avanti la gran parte del nostro lavoro etnografico globale, che è consistito in due soggiorni di convivenza ripetuta con i *runakuna*, nei mesi compresi fra luglio e settembre degli anni 2010 e 2011. Durante questi soggiorni abbiamo avuto diversi abitanti delle comunità di Willoq (dieci) e Patakancha (otto) come nostri informanti, per un totale di diciotto, dei quali soprattutto una quindicina ci hanno offerto i dati informativi necessari ai fini di un'esaustiva catalogazione analitica della nostra tematica di studio. Solitamente abbiamo pianificato questa scelta degli informanti sulla diffusa consuetudine che i più anziani fossero i depositari prediletti delle conoscenze tradizionali, per questo la maggior parte di essi aveva ed ha un'età che oscilla fra i sessanta e gli ottant'anni, benchè abbiamo avuto occasione di comprovare che le stesse conoscenze si mantengono anche fra informanti la cui età era ed è di circa quaranta anni. Che fossero anziani o più giovani, con questi *runakuna* abbiamo pianificato interviste semi-strutturate, e abbiamo avuto conversazioni informali che, pur nella loro casualità occasionale, sono state, assieme alle interviste, semi-dirette in quanto ad approfondimento di topics e spiegazioni dettagliate; implicazione personale e interesse partecipativo verso il discorso; riformulazione in forma di domanda di idee già espresse, o richiesta di maggiori dati esplicativi, etc. La totalità delle interviste è stata

adeguatamente registrata in formato audio mp3, e posteriormente trascritta in documenti digitale e tradotta in termini minuziosamente equivalenti dal quechua al castigliano. Così come faremo con questo lavoro di ricerca, abbiamo consegnato tali interviste in formato CD-Rom al CIPAAM SAMI per una loro collocazione nell'Archivio della Conoscenza che questa associazione ha aperto nel Cuzco e nella comunità della valle del Patakancha, affinché possano accedere apertamente ad esso le famiglie del luogo.

Riassunto brevemente il contenuto principale del nostro studio dottorale, ritorniamo alla specificazione che l'obiettivo centrale di questi è, come abbiamo menzionato all'inizio, la delucidazione semiotica delle configurazioni simboliche che soggiacciono alla visione e al culto religioso della Terra nel Cuzco. Questo interesse analitico è sorto a partire da diverse inquietudini interrogative, alimentate tanto dalla lettura delle fonti documentali di riferimento, così come dalle nostre prime approssimazioni etnografiche allo scenario di ricerca. Tali fonti (Casaverde Rojas, 1970; Núñez del Prado Béjar, 1970; Gow y Condori, 1976; ecc.) propendono a delineare l'elemento tellurico inteso nella sua dimensione vivificata come qualcosa di 'sovrannaturale' e 'deificato', dovuto al fatto che forma parte di un *corpus* di concezioni e pratiche eminentemente religiose e culturali; ciò nonostante, noi abbiamo dubitato della corretta applicazione di queste catalogazioni terminologiche, e i nostri maggiori interrogativi si sono centrati precisamente su un possibile discernimento antropologico di queste inesattezze. Innanzitutto, ci siamo chiesti se fosse possibile che, davanti all'evidenza tangibile dell'elemento materiale 'terra', le concezioni religiose quechua operassero astrazioni "trascendenti" dello stesso, mirate a superare i confini stessi della dimensione naturale. In altre parole, ci siamo chiesti se il fatto che esista un sentire religioso quechua che, precisamente in quanto 'religioso', suppone la credenza in un essere tellurico concepito come vivo, così come in una relazione dialettica con questo di tipo subordinato, e, non ultimo, nella sua prescrittiva venerazione culturale, possa includersi in una definizione della religione elaborata in

riferimento a ciò che è ‘sovranaturale’. Cantón Delgado (2001: 19) argomenta che è quest’ultima caratteristica ciò che permette di distinguere la religione da altri subsistemi della cultura, e aggiunge che:

La religione si sostiene sulla credenza nell’esistenza di un mondo popolato di forze invisibili, dei, spiriti e altre entità *sovranaturali*. Poteri, spesso caratterizzati come esseri, che trascendono il potere umano e i processi della natura. Esseri misteriosi le cui forme e funzioni variano, ma che sono soliti stare al passo con le azioni umane, che *ascoltano* le preghiere, *percepiscono* il rituale e ricevono offerte e sacrifici. (Traduzione nostra)

Lungi dal negare che oggi giorno le credenze e pratiche religiose quechua costituiscano un amalgama espressivo di diversi elementi costitutivi, propri dei processi sincretici sorti dall’incontro di sistemi religiosi differenti, ciò che abbiamo preteso porre in evidenza nel nostro studio è il protagonismo che il sentimento religioso verso il mondo tellurico acquista nella vita quotidiana quechua, dovuto alla dedicazione di questi popoli a mansioni di tipo agropecuniario, che richiedono un contatto costante con la terra. In questa linea, abbiamo difeso il fatto che cose come “forze invisibili”, “dei” o “trascendenze dei processi della natura”, a cui si riferisce per esempio Cantón Delgado, semplicemente decadono di fronte all’evidenza che i quechua hanno di questo elemento materiale, che non solo sostituisce in termini di immagine iconica una possibile deificazione personificata, ma che è inoltre sperimentato in tutta la sua palpabile produttività. Abbiamo proposto in particolare che ciò si debba al fatto che il fattore topografico e il fattore ecologico giochino un proprio ruolo dimostrativo in tutto ciò.

Questa messa in discussione (eminentemente relativa alla nostra situazione etnografica contestuale) di definizioni tradizionalmente avallate come universali dalla teoria antropologica religiosa, ha implicato quindi la necessità di accedere ad una rinnovata formulazione terminologica di ciò che costituisce la reale essenza del sentimento religioso tellurico in area quechuandina. Questo è stato un altro dei nostri obiettivi di ricerca, e dobbiamo segnalare che lo stesso non è un compito nuovo per l’ambito di studi religiosi andini: per esempio, ci sono specialisti come Ricard Lanata

(2007: 52 y ss.) per l'area quechua, e Van der Berg (1989: 122) per l'area aymara, che denominano essenza e azione del mondo tellurico andino rispettivamente come «mondo-altro» e «società extra-umana», coscienti che le logiche percettive quechumara infondo a questi una vita praticamente speculare a quella propria del *runa* andino, e che anche così rimane lungi da qualsiasi trascendenza sovranaturale. In un certo senso, ci siamo uniti a questa linea argomentativa, manifestando il bisogno indubbiamente antropologico di costruire un modello analitico della religione della 'Terra andina', che senza dubbio ha portato con sé altrettante interroganti, non ultima quella che prende coscienza del fatto che stavamo parlando, da un lato, di un elemento costitutivo del mondo materiale, e dall'altro, di un'autentica simbolizzazione cognitiva ed emotiva che di tale elemento i *runakuna* quechua operano, in virtù della propria percezione religiosa di esso.

In realtà, precisamente questa dualità costitutiva che caratterizza alla 'terra' andina, ci ha spinto ad un altro interrogativo conseguente e necessario, e che ugualmente abbiamo estratto dalla nostra conoscenza documentale previa della religiosità tellurica quechua: come operano i *runakuna* una costruzione simbolica di questa religiosità, a partire dalla sua tangibilità e fino al punto di dotarla di personificazioni metaforiche? In realtà, quando parliamo di "personificazioni metaforiche della terra", chiamiamo in causa l'inevitabile frammentazione in unità minime di significato semiotico, che ci sono venute incontro ai fini di una totale comprensione dei meccanismi di simbolizzazione del mondo tellurico: in altre parole, la semiosi analitica di quest'ultimo ci ha aiutato a capire se ci troviamo di fronte ad una costruzione deificata (in quanto personificata) della 'terra' andina o no. In questo senso, un altro dei nostri obiettivi in merito è stato precisamente dare una possibile interpretazione antropologica del fenomeno di personificazione simbolica del dato tellurico, che a nostro parere segue diversi stadi metaforici, non totalmente gerarchici bensì mutui e confluenti. Per quello ci siamo appoggiati costantemente su di un'analisi semiotica del discorso cosmologico, con il quale i *runakuna* riaffermano verbalmente la veracità del proprio immaginario culturale tellurico, che in un modo o nell'altro sempre identificano o relazionano con l'elemento originario; infatti, questa

dimensione discorsiva e linguistica è un canale esemplare di cristallizzazione cognitiva di ciò che sono concezioni culturali umane, complicatamente elaborate a partire dalla sperimentazione soggettiva di un potere tellurico, a cui viene reso culto religioso per la sua materialità intrinseca. Ma come comincia e si sviluppa questa sperimentazione? Noi lo abbiamo dilucidato alla luce delle seguenti considerazioni analitico-teoriche.

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 consustanziale, 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 (1987: 271), 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 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) dà a quest'aggettivo in quanto fonte di rappresentazione di aspetti immediati, particolari e vitali di avvenimenti, che, come spieghiamo di seguito, sono quelli che la cosmologia tellurica patakanchina sperimenta e costruisce secondo

una propria gerarchia di significati tellurici, e con il sottofondo costante del fattore ecologico che quest'ultima maschera.

Motore scatenante è quindi la 'terra' come elemento originario, culturalmente significato e religiosamente (*alias* emotivamente) percepito come numinoso: una numinosità che noi abbiamo definito '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.

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, come le moffete e i rospi, che hanno una forte relazione metaforica con la Terra, così come pure in stretta correlazione con altri elementi topografici determinanti nell'ecologia serrana, come le montagne e i *lugarkuna* [luoghi

circostanti ed elementi naturali, come alberi, fiumi, lagune, che interrompono la linearità terrestre, ndr], 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 sulle greggi, dialogano fra loro, organizzano e separano lo spazio, 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 (moffette e rospi) 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, quando non 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 citati rospi e moffette come fossero autentici indici informativi, pur nella loro metonimia 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.

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 nel nostro studio dottorale 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 è venuto 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, cioè 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 sovranaturale, 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 comprovato 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 immagine 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 d, 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 contemplan 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, secondo Rappaport (2001: 547), “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 segnalato cita diverse figure incarnate, e proprie della tradizione greco-romana e giudeo-cristiana (Gesù Cristo, Zeus, ecc.). 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 segnaliamo 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.

Rese note le nostre considerazioni teoriche principali sul simbolismo religioso tellurico, vogliamo concludere questo riassunto affermando che, in linea generale, abbiamo tracciato la prospettiva speculativa di questo lavoro sulla necessità di approfondire antropologicamente il sottofondo simbolico della venerazione alla 'Terra andina', per diverse ragioni. In primo luogo, perchè la nozione stessa di 'terra' forma parte dell'*ethos* di vita dei quechua, da quando questi conquistarono lo spazio andino migliaia di anni fa, e fecero di esso la propria dimora materiale e il proprio motivo di attaccamento ancestrale. In secondo luogo, perchè consideriamo che la complessità costitutiva di questo tema è appena accennata dalla maggior parte delle ricerche antropologiche pubblicate finora sulla regione centro-andina, le stesse ricerche che, nonostante analizzino molteplici realtà etnografiche, o anche etnologiche o storiografiche, sostanzialmente tendono verso una categorizzazione (per noi) inesatta delle forme simboliche di venerazione tellurica. In ultima istanza, perchè, nonostante i recenti cambi analitici di rotta promossi in ambito antropologico andino, siamo convinti che questo tema continua ad avere vigenza culturale per la sua essenza territoriale ed ecológica, ovvero per il forte vincolo pratico che esiste fra le dimensioni

simboliche del fattore tellurico, da un lato, e la dialettica ecologica quotidiana nella quale sono immerse le popolazioni quechuandine soggetto di questa ricerca, dall'altro lato. In questa linea, consideriamo concretamente che la possibilità di aver dilucidato le logiche di questo vincolo in chiave semiotica ed ermeneutica, e maneggiando diverse proposte teoriche, se da un lato hanno assicurato una categorizzazione più scrupolosa dei concetti simbolico-religiosi trattati, precisamente perchè questi sono mediati dalla concretezza del fattore ecologico, dall'altro lato si sono proposti come strumenti analitici mediante i quali è stato possibile misurare la portata pratica della religiosità tellurica quechuandina, soprattutto di fronte a recenti processi di riformulazione culturale, che si stanno avendo nella nostra area di ricerca etnografica concreta.

Certamente non pretendiamo che la nostra 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.

- AUGÉ, M. (1998) *Dios como objeto. Símbolos–cuerpos–materias–palabras*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- CANTÓN DELGADO, M. (2001) *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ariel.
- CASAVARDE ROJAS, J. (1970) “El mundo sobrenatural en una comunidad”. En: *Allpanchis Phuturinga*, 2: 121–243. Cuzco, IPA.
- CHATEAU, J. (1976) *Las fuentes de lo imaginario*. México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- DESCOLA, P. (1996) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, Abya Yala.
- DESCOLA, P. (2001) “Construyendo naturalezas”. En: P. Descola y G. Pálsson (eds.) *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, 101–123. México, Siglo XXI Editores.
- DESCOLA, P. (2011) “Más allá de la naturaleza y la cultura”. En: L. Montenegro Martínez (ed.) *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, 54–77. Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá.
- di SALVIA, D. (2011) “*El hombre es tierra que anda*”: *il culto alla Madre Terra sulle Ande del Cuzco (Perú)*. Italia, Società delle Lettere, delle Arti e delle Scienze.
- DURKHEIM, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edición, introducción y notas de Santiago González Noriega. Madrid, Alianza.
- GADAMER, H. G. (1999) *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GEERTZ, C. (1988) *Antropología interpretativa*. Bologna, Società editrice Il Mulino.
- GEERTZ, C. (2005) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- GOW, R. y CONDORI, B. (1976) *Kay Pacha*. Cuzco, CBC.
- LEACH, E. R. (1993) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR, J. V. (1970) “El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. En: *Allpanchis Phuturinga*, 2: 57–119. Cuzco, IPA.
- PEIRCE, C. S. (1987) *Obra lógico–semiótica*. Edición de A. Sercovich. Madrid, Taurus.
- PUENTE OJEA, G. y CAREAGA VILLALONGA, I. (2005) *Animismo. El Umbral de la religiosidad*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.

- RAPPAPORT, R. A. (1975) “Naturaleza, cultura y antropología ecológica”. En: H. L. Shapiro (ed.) *Hombre, cultura y sociedad*, 261–292. México, Fondo de Cultura Económica.
- RAPPAPORT, R. A. (1979) *Ecology, meaning and religion*. Berkeley, North Atlantic Books.
- RAPPAPORT, R. A. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.
- RICARD LANATA, X. (2007) *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Cuzco, CBC.
- SOLARES, B. (2006) “Aproximaciones a la noción de imaginario”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII(198): 129–141. México, UNAM.
- TYLOR, E. B. (1981) *Cultura primitiva. II, La religión en la cultura primitiva*. Madrid, Ayuso.
- VAN DER BERG (1989) *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas de los aymarás cristianos*. Amsterdam, CEDLA.