UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DI TORINO

Dipartimento di Culture, Politica e Società

Tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia

Etnoecologia e saperi marginali
Crisi ambientale e conoscenze indigene nel Messico nahua

Relatore
Roberto Beneduce

Candidato
Giacomo Pasini

Anno Accademico
2020/2021

Indice

Ringraziamenti 7

Introduzione 10

1. Che ci faccio qui? 10
2. Perché i saperi indigeni? 11
3. Note sull'estrattivismo accademico 14
4. Il vuoto di comprensione 17

I. Ecologie e saperi ai margini 20

1. Osservare dai margini 21
2. Il progetto di marginalizzazione e uccisione dei saperi "altri" 25
   - 2.1. Dall'apartheid epistemico all'epistemicidio. L'*ignominia tropicale* in America 25
   - 2.2. Tra bioprospezione e biopirateria: come il colonialismo non cessa di appropriarsi del sapere comunitario indigeno 30
   - 2.3. Il disincanto della natura: la crisi ecologica come crisi spirituale (e perdita di sapere) 38
3. Prendere sul serio il sapere indigeno 44
   - 3.1. Verso un'Epistemologia del Sud come lotta ontologica 44
   - 3.2. Dal determinismo ambientale all'etnoecologia: la metamorfosi dell' antropologia ambientale 48
   - 3.3. Popoli indigeni e biodiversità: l'importanza del patrimonio bioculturale in Messico e lo spettro del "buon selvaggio ecologico" 53

II. Crisi ecologica nel mondo nahua di Hueytlacuahuac 60

1. Tlaxcala sì, esiste. 62
   - 1.1. *Hueytlacuauac*, San Isidro Buensuceso 63
   - 1.2. I popoli nahua alle falde di La Malinche 68
   - 1.3. Le vicende di La Malinche, traduttrice di Cortés 70
2. *Kosmos*: il culto delle montagne in Messico 73
   - 2.1. Matlalcueye, montagna dal volto di donna 73
   - 2.2. Il vulcano d'acqua 81

3. *Praxis*: deforestazione e conservazione di La Malinche 85

3.1. La fame di legna della modernità in Messico 87

3.2. Tra discriminazione e senso di colpa: l'incorporazione della responsabilità per il peccato ecologico 95

3.3. La *motosierra*, simbolo della violenza della modernità 103

3.4. La militarizzazione del bosco 107

III. *Corpus*: frammenti di sapere nahua 116

1. Meteorologia nahua 117

1.2. Percezione locale della crisi climatica nella comunità di San Isidro Buensuceso: le misurazioni scientifiche di doña Gloria 118

1.3. Osservare le nubi, sentire la luna, ascoltare gli animali: don Maurilio e il sapere degli *abuelitos* 126

1.4. Previsioni climatiche a lungo termine: doña Félix e il metodo delle *cabañuelas* 135

1.5. Leggere il tempo: i *tiemperos*, tra fulmini e colonialismo 143

2. *Curanderismo*, covid-19 e crisi climatica: il dono di don Salomon 153

Conclusioni: *Nostalgie* 170

Appendice: Piante medicinali e loro utilizzo nella medicina tradizionale e domestica a San Isidro Buensuceso 174

Bibliografia 186

A Enrico Comba
e Cecilia López-Pozos

A Beppe e Graziano

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare innanzitutto le persone che hanno reso possibile questo lavoro, dedicandomi tempo, emozioni, parole e silenzi nella comunità di San Isidro Buensuceso. Sono loro i protagonisti e le protagoniste di queste pagine, che mi hanno permesso di esplorare i loro saperi e il loro intimo legame con la lingua nahuatl, con il mondo dell'invisibile e con l'ambiente di cui fanno parte, in particolare con "la donna seduta nell'acqua", il vulcano La Malinche che si erge alle spalle della loro comunità. Ringrazio doña Gloria Rojas Arce e la sua splendida famiglia, don Maurilio Sanchez Flores, don Fulgencio Luna Luna, doña Felix Peres Peres, don Otilio Flores García, don Salomon Fuentes Luna, don Juan Rojas Vazquez, doña Trinidad Conde Pérez, doña Esperanza García Pérez, Octavio Peres Roja, don Antonio Atriano, don Juan Amador Arce, don Pedro Pérez García, don Reyes Arce Zepeda e le altre persone il cui nome resterà anonimo. La mia gratitudine va a padre Palemón, all'amico Axel, a doña Jovita, a Diana e agli altri ragazzi per avermi aperto le porte della comunità e avermi premurosamente ospitato nella parrocchia di San Isidro Buensuceso, aiutandomi nei momenti di difficoltà. Grazie a Flor Flores Pérez per le traduzioni dalla lingua nahuatl, effettuate anche a diecimila chilometri di distanza. Ringrazio Eduardo Arce Pérez e Ana Lucia Arce Luna per le preziose interviste che mi hanno permesso di compiere. Un ringraziamento speciale va a Liz e suo figlio Abi per avermi accolto nella loro casa a Tlaxcala. Ringrazio anche Heriberto per le belle chiacchierate e per avermi fatto conoscere a fondo Città del Messico.

Ringrazio l'Università di Torino e quella di Tlaxcala per avermi supportato in questa ricerca. In particolare ringrazio i professori Moisés Mecalco e Asiel Zempoalteca Armas della Uatx per le attenzioni riservatemi. Ringrazio inoltre il professor Narciso Barrera-Bassols per i consigli e la disponibilità, e il professor Jesús Sanz Abad per gli stimoli che mi ha offerto negli anni diretti all'esplorazione di un campo di ricerca così urgente e appassionante.

Ringrazio tutti gli amici e tutte le amiche che ho incontrato in questi anni fra Bologna, Madrid e Torino, in particolare penso a Cosimo, Alvise, Enrico e Diego con cui il confronto e lo scambio sono stati costanti. Ringrazio Miriam per i preziosi consigli e per la vicinanza nel processo di ricerca e di scrittura. Un grazie infinito va alla mia famiglia per l'ispirazione e l'incoraggiamento che non smettono di offrirmi, ma soprattutto per la pazienza che hanno

saputo avere in questi cinque lunghi e preziosi anni, accogliendo la lontananza e i sobbalzi di un percorso non poco tortuoso.

Il mio più sentito ricordo va a coloro che non ci sono più, ma che con la loro presenza hanno lasciato un'impronta indelebile nella mia persona. Penso a Beppe e Graziano, maestri del mondo là fuori, dell'arte e dei mercati, della bellezza trascendentale e di un ruvido e fine pragmatismo: nel mezzo si delinea una strada che invita ad essere percorsa. Penso a Enrico Comba, che con il suo corso di Antropologia della natura mi ha convinto ancora di più a seguire il sentiero su cui stavo procedendo in modo incerto. Ma è con Cecilia Lopez-Pozos che ho forse contratto il debito più grande: questa ricerca non sarebbe stata possibile senza le sue infinite premure. La ringrazio per avermi accolto in Messico come un figlio e per l'enorme aiuto offertomi in ogni circostanza. La sua improvvisa scomparsa mentre mi trovavo sul campo lascia un vuoto che non trova spiegazione. Non posso che dedicare a lei queste pagine che purtroppo non leggerà, ma che ha contribuito a scrivere con quella sua insanabile passione per la ricerca che è riuscita a trasmettermi.

Etnoecologia e saperi marginali
Crisi ambientale e conoscenze indigene nel Messico nahua

> Coloro che vivevano all'aperto e nel tempo della pioggia e del vento, che con i loro gesti produssero culture lunghe a partire da esperienze locali, contadini e marinai, non hanno più da gran tempo la parola, se mai l'ebbero; la parola resta a noi, amministratori, giornalisti e scienziati, tutti uomini di breve termine e di specialità raffinate, in parte responsabili del cambiamento globale del tempo, per aver inventato o propagato i mezzi e gli utensili di interventi poderosi, efficaci, benefici e nocivi, incapaci di trovare soluzioni ragionevoli perché immersi nel tempo breve dei nostri poteri e rinchiusi nei nostri angusti dipartimenti. Se esiste un inquinamento materiale, tecnico e industriale, che espone il tempo, quello della pioggia del vento, a rischi concepibili, ne esiste anche un altro, invisibile, che mette in pericolo il tempo che passa e trascorre, un inquinamento culturale che abbiamo inflitto ai pensieri lunghi, autentici guardiani della Terra, degli uomini e delle cose stesse. Se non lotteremo contro il secondo, saremo sconfitti nella battaglia contro il primo.
>
> Michel Serres (2019: 45-46)

Introduzione

1. Che ci faccio qui?

"Che ci faccio qui?" è la domanda che ha accompagnato tutta la mia ricerca di campo. "Cosa ci faccio io in questa comunità, in questo angolo di mondo?". Questa tesi è il risultato di due mesi di lavoro sul campo, fra ottobre e dicembre 2021, nella comunità nahua di Hueytlacuahuac, meglio conosciuta come San Isidro Buensuceso, situata alle falde del vulcano La Malinche, nello stato di Tlaxcala, in Messico. Due mesi sono un tempo fragile, sono stati pochi anche solo per provare a rendermi conto di ciò che mi accadeva intorno. Sono, però, il tempo che mi hanno concesso le vicende globali che stanno attraversando le nostre vite, per questo mi ritengo fortunato per il periodo che ho potuto spendere sul campo nonostante l'amara complessità a cui ci sta abituando la pandemia. Questi due mesi non sono stati pochi per creare relazioni profonde con le persone con cui ho condiviso un frammento di vita e con il luogo, in particolare con La Malinche, montagna dal volto di donna che invitava ad alzare la testa ogni volta che si usciva di casa. La continua domanda "allora *guero*[1] quando torni?" pesa come un'incudine sulla mia coscienza, perché sono consapevole del fatto che la risposta dipende solo in parte dalla mia persona. Due mesi sono pochi se penso di essere sceso nelle profondità dei saperi della comunità con cui ho lavorato; sono pochi se credo di aver colto anche solo qualche briciola della cosmologia nahua. È, invece, un tempo perfetto per cadere nel tranello dell'estrattivismo accademico: la ricerca corre il rischio di essere superficiale, il poco tempo non permette di riflettere sui benefici concreti che potrebbero derivare da tale lavoro e le informazioni possono sembrare estratte dai soggetti come legna dai boschi della montagna. Due mesi, però, sono anche tutto ciò che ci viene offerto: penso alle opportunità che si trova davanti un aspirante antropologo all'interno dell'accademia italiana, ai cinque anni di attesa per scendere sul campo, per trovare una borsa di studio che gli permetta di fare ciò che dovrebbe essere il suo lavoro, per riuscire a compiere finalmente quel rito di passaggio che è la ricerca di campo per la quale poche opportunità ci vengono date; un'iniziazione indubbiamente più utile a noi che alle persone che ci ostiniamo ad assillare con le nostre domande. Che ci faccio qui, dunque? Provo a fare ricerca di campo, con i tanti dubbi etici che mi accompagnano, con le grandi discussioni tra le varie correnti

[1] Termine usato in Messico e in altre zone dell'America Latina per indicare una persona dalla pelle bianca o dai capelli biondi. Può essere usato sia per gli stranieri che per i messicani stessi.

antropologiche che frullano nella mia testa, con i pochi consigli pratici ottenuti in questi anni di studio e con le mille contraddizioni che caratterizzano un simile lavoro.

2. Perché i saperi indigeni?

Questa ricerca nasce da una sensibilità sviluppata negli anni nei confronti della questione ecologica. È stato in particolare durante il mio scambio con l'Universidad Complutense de Madrid nel 2018 che mi sono avvicinato ai temi dell'antropologia ambientale. Quell'anno mi iscrissi al corso di "Ecologia e processi culturali" del professor Jesús Sanz Abad, incentrato sui saperi ecologici locali[2], e da quel momento esplorare le forme di conoscenza marginali, subalterne, "altre", locali, indigene è divenuta un'urgenza all'interno del mio percorso. L'eccessiva idealizzazione e romanticizzazione del rapporto tra comunità rurali e natura è un rischio in cui spesso sono incorso in questi anni, soprattutto perché una certezza si è consolidata nel mio immaginario: la soluzione alla crisi climatica e ambientale non potrà arrivare esclusivamente dal mondo della tecnologia e dell'innovazione, poiché il sistema capitalistico non può offrire soluzioni ad una crisi che continua ad esacerbare. Solo il sapere di chi intrattiene una relazione sociale con il proprio ambiente può indicarci una via di uscita per la crisi ecologica e "di civiltà" (Toledo, 1992) che attraversa la nostra contemporaneità. L'idea del professore Sanz Abad era proprio quella di far entrare i saperi marginali all'interno del mondo accademico, istituendo con essi un dialogo transdisciplinare. Ho fatto mio questo obiettivo durante la ricerca, nell'intento di valorizzare e apprendere da forme di conoscenza storicamente marginalizzate dal sapere egemonico occidentale, che procedono per logiche differenti, come l'unità strutturale tra umano e non umano, tra mondo sociale, ambientale e spirituale, tra sapere, pratica e cosmologia.

[2] Nel testo verrà utilizzato il termine "saperi locali" o "saperi ecologici locali" per riferirsi alle forme di conoscenza differenti rispetto al sapere scientifico. Quando contrapposti ai saperi egemonici si userà il termine "saperi subalterni", mentre "saperi indigeni" verrà usato in riferimento ai saperi delle comunità indigene. Sull'uso del termine "saperi ecologici locali" rimando alla spiegazione di Reyes-García V., Martí Sanz: "la terminologia per riferirsi ai sistemi di conoscenza ambientale dei gruppi indigeni e rurali è varia e confusa. Diversi ricercatori hanno usato come sinonimi i termini Conoscenza Ecologica Tradizionale, Conoscenza Indigena, Conoscenza Ecologica Locale o Conoscenza Popolare. Tra le varie definizioni e termini che sono stati la più nota è la definizione di Berkes (1999) di Conoscenza Ecologica Tradizionale come "un corpo cumulativo di conoscenze, pratiche corpo cumulativo di conoscenze, pratiche e credenze, che si evolve attraverso processi adattivi e viene comunicato attraverso la cultura trasmissione culturale nel corso delle generazioni, sulla relazione degli esseri viventi, compresi gli esseri umani, tra di loro e con il loro ambiente". tra di loro e con il loro ambiente". Qui adottiamo la definizione di Berkes, ma usiamo il termine Saperi Ecologici Locali per evitare dibattiti sulla conoscenza locale. Conoscenza ecologica locale per evitare dibattiti sull'uso della parola "tradizionale" per designare la conoscenza che è contemporanea a noi (2007: 46)

Lo sguardo adottato è quello della giustizia climatica che vede nella crisi ambientale una questione prettamente sociale e politica, oltre che ecologica, perché le diseguaglianze nelle cause della crisi, così come nel suo impatto e nelle possibilità di adattarvisi, sono assiomatiche. Il tema dei saperi ecologici locali permette di indagare proprio questa dimensione della diseguaglianza, perché queste forme di conoscenza, svilite nel corso della storia nonostante la loro centralità nel mantenimento della biodiversità a livello globale, appartengono a popolazioni marginalizzate dai processi storici globali, che hanno contribuito in modo minore ad alimentare la crisi e che oggi subiscono in modo più massiccio le conseguenze di quella che in molti contesti appare come un'apocalisse ecologica. La crisi climatica, quindi, non fa altro che amplificare e rivelare il divario strutturale tra il noi e l'altro. In questo senso, come sottolinea Cuturi, l'antropologia assume un ruolo centrale nell'offrire uno spazio all'interno della nostra società per le istanze dei popoli indigeni.

> Eccetto alcuni importanti esempi, e in assenza di un reale spazio democratico dato alle voci dei nativi, tuttora sono maggiormente gli antropologi a dare voce al punto di vista dei popoli indigeni o di quei settori della popolazione che non vivono del paradigma occidentale, i quali continuano ad essere percepiti come separati o esclusi dal contesto umano globale, quando non fisicamente soppressi: negli ultimi anni sono stati assassinati centinaia di leaders indigeni in America Latina (4 al mese secondo fonti ONU) e nel mondo, senza suscitare nessuna indignazione (2020: 227).

La riflessione sul sapere "altro" parte dal presupposto che "*la comprensione del mondo è molto più ampia della comprensione occidentale del mondo"* (De Sousa Santos, 2017: 18). In questo senso la tesi segue la direzione tracciata dall'Epistemologia del Sud di De Sousa Santos e dall'"ontologia politica" di Escobar (2015), che abbracciano le lotte di comunità indigene, afrodiscendenti, contadine e urbane in difesa dei propri territori e contro il progetto neoliberale del Nord globale.

A partire da queste premesse l'obiettivo della tesi è stato quello di indagare l'impatto e la percezione locale della crisi climatica ed ecologica nella comunità nahua di San Isidro Buensuceso, esplorando la dimensione dei saperi ecologici trasmessi all'interno della comunità, con particolare attenzione alle modalità di lettura e di adattamento ai mutamenti ambientali in atto. Nel primo capitolo della tesi è stato affrontato il tema della marginalità legato ai saperi indigeni e locali, come prodotto dei processi egemonici che hanno sfruttato, inferiorizzato, quando non soppresso, le conoscenze "altre" rispetto al sapere egemonico

occidentale. Il margine emerge oggi come luogo privilegiato per osservare l'effetto dei processi globali in atto ed è stato assunto come punto di partenza metodologico per comprendere la crisi sociale e ambientale odierna. I saperi marginali, tradizionali, locali, indigeni sono modalità di conoscenza fondamentali per l'adattamento e la resistenza a questa crisi, e per il mantenimento della diversità biologica, storicamente legata a quella culturale.

La seconda parte è stata dedicata al lavoro di campo, con particolare attenzione al deterioramento ecologico della regione dove si situa San Isidro Buensuceso. Una volta sul campo sono stato informato della forte deforestazione che si dà sul vulcano La Malinche o Matlalcueye, alle cui falde si situa la comunità, dichiarato parco nazionale proprio per la problematica che si protrae da secoli. Da sempre i villaggi che si situano alle pendici di questa montagna intrattengono con lei una relazione sociale e spirituale, fortemente mutata a causa dei processi storici, dell'impatto del colonialismo e della conversione forzata al cristianesimo dal XVI secolo in poi. Tuttavia, come appreso sul campo, persiste la concezione preispanica della vitalità di La Malinche, nonostante i processi di modernizzazione a partire dall'epoca coloniale abbiano prodotto un'erosione di tale relazione attraverso la sempre più crescente richiesta di legna e risorse naturali che hanno imposto un sempre più intensivo sfruttamento della montagna. La figura del *talador*, il taglialegna illegale, incarna tutte le contraddizioni dell'epoca attuale: è un membro delle comunità locali, che condivide la cosmovisione nahua inerente le montagne, ma allo stesso tempo trova nella legna del bosco una risorsa fortemente redditizia data la grande domanda da parte del mercato.

Il terzo e ultimo capitolo si concentra sui saperi ecologici locali che mi hanno trasmesso le persone della comunità. In questa parte sono state analizzate le varie modalità di lettura del clima, con particolare attenzione alla percezione locale della crisi climatica e le principali nozioni di meteorologia nahua. In questo capitolo emerge la figura del *tiempero*, l'esperto del clima, capace di chiedere la pioggia per i raccolti della comunità e di allontanare acquazzoni pericolosi per i raccolti stessi. Lo scivolamento della posizione del *tiempero*, centrale in epoca preispanica, offre un esempio dei mutamenti del tessuto sociale imposti dal colonialismo. In questa sezione un breve apparato è stato dedicato alla medicina tradizionale e al *curanderismo* locale, in particolare alle modalità con cui la crisi climatica e la pandemia da Covid-19 sono entrate nel sapere terapeutico, mostrando tutta la sua dimensione adattiva e in continua trasformazione. Dal quadro delineato emerge l'unità tra salute, piante, malattia, nuvole, spiriti e relazioni sociali, all'interno di una forma di conoscenza attenta agli equilibri di tutte le componenti che danno forma al mondo nahua di San Isidro Buensuceso.

3. Note sull'estrattivismo accademico

Una domenica nuvolosa stavo camminando su un sentiero circondato da campi di mais sul versante meridionale del vulcano La Malinche con un'amica e suo figlio. Colpito dalla bellezza di un muretto fatto di pietre che circondava un campo ancora incolto, in cui un uomo in lontananza lavorava perseverante una terra che pareva ostile, ho tirato fuori il mio telefono e ho scattato una foto. Pochi istanti dopo il signore mi ha fatto un gesto con la mano da lontano, come a dire di aspettarlo. Pensavo conoscesse doña Gloria e avendola riconosciuta volesse salutarla, ma quando è stato vicino al punto di potermi vedere bene mi ha chiesto con volto scuro "perché hai scattato una foto al mio campo?". Io, quasi imbarazzato, ho provato a spiegarmi, scusandomi per non aver chiesto il permesso e lasciando poi la parola alla mia amica che in lingua nahuatl provava a calmare l'uomo. Lui, però, continuava a dirigere lo sguardo e la voce verso di me con aria severa, fino a quando non gli ho mostrato di aver cancellato la foto del suo campo dal mio telefono. La mia amica ha poi provato con serenità a spiegare perché fossi lì e perché ingenuamente io avessi tirato fuori il cellulare per una fotografia. Ha poi menzionato il mio ruolo di ricercatore di un'università italiana, conferendo autorevolezza al mio lavoro con l'intento di calmare l'uomo. Tuttavia il tentativo ha sortito l'effetto opposto, lasciando insinuare un sospetto nel nostro interlocutore, che ha iniziato a domandarmi che tipo di relazioni intrattenessi con il governo. Ho quindi tentato di ridimensionare nettamente la mia posizione di precario ricercatore, smentendo qualunque mio coinvolgimento con istituzioni governative e spiegando i motivi della mia ricerca legata a temi ambientali e alla deforestazione della zona. A questo punto, facendo riferimento proprio alla questione ambientale e al mio ruolo di universitario europeo, l'uomo mi ha diretto parole a prima vista ingenue, ma che portavano con loro una preziosa verità: "Allora perché non fate chiudere tutte le fabbriche che inquinano i nostri campi?". La sua era una richiesta, piuttosto pretenziosa, ma pur sempre una richiesta di qualcosa, di restituzione, di reciprocità. Avevo preso, con la mia foto, stavo prendendo il loro sapere con la mia ricerca, senza ricambiare. Non so cosa avrei fatto di quella foto, probabilmente sarebbe finita in quel calderone di fotografie inutilmente scattate e che intasano i nostri cellulari. Sapevo bene invece cosa avrei fatto di tutte le parole registrate nel corso del lavoro di campo, fondamentali per la mia tesi di ricerca. Per l'uomo tuttavia prendere la foto non è stato un gesto così leggero e me lo ha fatto notare, me lo ha detto chiaro e tondo: "perché scatti fotografie al mio campo?". Parole la cui

eco è arrivata alla mia testa in altra forma: “perché prendi il nostro sapere e il nostro dramma ecologico senza un beneficio pratico?”. I dubbi si sono ovviamente moltiplicati: con che diritto prendo io qualcosa senza dare nulla in cambio? La foto che ho scattato serve realmente a qualcosa o è un desiderio di accumulare, di possedere quel pezzo di muro che non potevo semplicemente contemplare, ma che dovevo portare a casa con me? E ancora, perché la mia ricerca non porta benefici pratici, come la chiusura di fabbriche inquinanti? Che cosa davo io in cambio della foto, dei saperi, delle loro parole "rubate"? Gli animi si sono poi distesi, soprattutto grazie alla preziosa mediazione di doña Gloria. Abbiamo finito per chiacchierare amabilmente, tanto che l’uomo mi ha dato il permesso scattare una nuova fotografia al suo campo, una nuova immagine i cui colori sbiadivano nella mia mente ormai rapita dai mille interrogativi.

Questo episodio mi ha fatto riflettere molto su come l’appropriazione senza dare nulla in cambio sia ormai un automatismo del nostro agire. Come rileva il sociologo portoricano Ramon Grosfoguel “l’estrattivismo è una forma di essere e di stare nel mondo, è una forma di esistenza, è un’ontologia” (2016: 137)[3]. È il modo proprio “delle società formate attraverso una lunga storia di imperialismo, capitalismo, colonialismo e patriarcato, ovvero formate attraverso il saccheggio di ricchezze, lavoro e conoscenze degli altri popoli, considerati razzialmente inferiori” (*ivi*: 138). Una ricerca sull’impatto della crisi climatica e sui saperi ecologici potrebbe sembrare avere un obiettivo nobile a prima vista, ma il tema rimanda in realtà a questioni etiche ben precise. Purtroppo, le nostre ricerche si inseriscono in quella logica capitalista di produzione ed estrattivismo che ormai pervade il mondo universitario: andiamo in cerca di dati, nel caso di questa ricerca di forme di conoscenza “altre” relazionate con l’ambiente, per le nostre carriere universitarie. È l’“estrattivismo epistemico” che si mette in moto. Come osserva Grosfoguel (2016) questo concetto si lega a quello di “estrattivismo cognitivo”, coniato nel 2013 da Leanne Betasamosake Simpson, intellettuale indigena della popolazione Mississauga Nishnaabeg del Canada. L’obiettivo dell’autrice era di estendere la nozione di estrattivismo economico ad altre pratiche coloniali meno visibili, ma non per questo meno impattanti. In un’intervista rilasciata a Naomi Klein, Betasamosake Simpson spiega il concetto di estrattivismo cognitivo, mostrando come nasca proprio con riferimento all’estrazione di conoscenze ecologiche indigene che, una volta decontestualizzate, sono pronte per essere assimilate dal sapere occidentale, sia in ambito scientifico che ambientalista.

[3] Tutte le traduzioni dallo spagnolo sono a cura dell’autore.

> Prendiamo qualsiasi insegnamento che possiate avere e che ci possa aiutare al di fuori del vostro contesto, direttamente dai vostri detentori di conoscenze, dalla vostra lingua, e lo integriamo in questa mentalità assimilatoria. È l'idea che la conoscenza tradizionale e le popolazioni indigene abbiano una sorta di segreto su come vivere sulla terra seguendo una logica di non-sfruttamento di cui la società più ampia deve appropriarsi. Ma la mentalità estrattivista non consiste nell'avere una conversazione e un dialogo e nel portare la conoscenza indigena alle condizioni dei popoli indigeni. Si tratta di estrarre qualsiasi idea che gli scienziati o gli ambientalisti pensavano fosse buona e assimilarla... metterla sulla carta igienica e venderla alla gente. C'è un'estrazione intellettuale, un'estrazione cognitiva, oltre a quella fisica. La macchina intorno alla promozione dell'estrattivismo è enorme in termini di TV, film e cultura popolare (in Grosfoguel, 2016: 131).

Aggiunge Grosfoguel che "assimilando, cioè incorporando le conoscenze di questi popoli nel sapere occidentale, si spogliano del loro radicalismo politico e della loro cosmogonia critica 'alternativa', per commercializzarli meglio o semplicemente estrarli da una matrice epistemica più radicale per depoliticizzarli" (*ivi*: 132). Questa appare come l'ennesima modalità con cui si manifesta il colonialismo: dopo il saccheggio delle risorse naturali attraverso l'estrattivismo economico, anche le idee, le conoscenze, le immagini e le informazioni indigene vengono rubate in nome della logica capitalista che pervade il mondo intellettuale. In questo scenario l'originalità diviene la chimera per gli accademici delle università occidentalizzate, che finiscono per appropriarsi di idee e saperi altrui, imprimendo su di esse la propria paternità intellettuale.

La precarietà intrinseca al funzionamento dell'"università-azienda globale" (Capello, 2019), che promuove la produttività e la competizione tra studiosi, va a braccetto con l'estrattivismo cognitivo. Da quando mettiamo per la prima volta piede dentro l'università ci viene ripetuto quanto sia difficile trovare lavoro come antropologi e antropologhe. Le possibilità di dover abbandonare la professione aumentano esponenzialmente senza una ricerca di campo che sia spendibile sul mercato, cioè che sia competitiva. Ricerca per la quale trovare borse di studio o fondi che ci consentano di stare sul campo per lungo tempo è come compiere una corsa ad ostacoli durante la quale dobbiamo rimanere con un occhio sui libri e l'altro sui bandi che escono senza preavviso: cadere è semplice, imparare qualcosa diviene impresa ardua. Non cedere alle tentazioni e agli automatismi della logica estrattivista una volta dentro il labirintico mondo accademico diviene una forma di resistenza.

Betasamosake Simpson pone l'accento sull'esistenza di alternative concrete, il saccheggio epistemico non è l'unica strada.

> [È però necessario] un cambiamento di mentalità, dal vedere gli indigeni come una risorsa da estrarre, al vederci come popoli e nazioni intelligenti, articolati, rilevanti, che vivono e che respirano. Penso che questo richieda che gli individui e le comunità e le persone sviluppino relazioni eque, significative e autentiche con noi (Klein cit. in Grosfoguel, 2016: 136).

L'autrice aggiunge che "l'alternativa all'estrattivismo è la reciprocità profonda" (*ivi*: 137). La stessa reciprocità che mi chiedeva il proprietario del campo cui ho scattato la foto. Come sottolinea Grosfoguel questa logica della reciprocità deve abbracciare umani e non-umani, poiché "estrarre senza restituire è il principio della distruzione della vita. Estrarre prendendosi la cura di riprodurre la vita e di restituire ciò che si è estratto è un principio cosmologico completamente diverso" (*ibid.*).

4. Il vuoto di comprensione

"Che ci faccio qui?" è stata infine la domanda che ha tormentato le mie giornate quando sono caduto in quel vuoto di comprensione che ha accompagnato l'improvvisa scomparsa di Cecilia López-Pozos, professoressa referente del mio scambio con l'università di Tlaxcala. La mia presenza sul campo, in Messico, a Tlaxcala, nella comunità nahua di San Isidro Buensuceso, è stata possibile solo grazie a lei e questo rende ancora più oneroso l'inestinguibile debito che ho contratto nei suoi confronti. La sua instancabile passione per la ricerca che mi ha trasmesso attraverso le sue decise e motivanti parole è stato il motore per portare a termine il mio lavoro, nonostante tutto. Questa ricerca è inevitabilmente segnata dalla morte di Cecilia avvenuta nei giorni della celebrazione del "Dia de Muertos", il cui tempo ricordo come sospeso e incomprensibile. Una delle prime azioni che capita di fare di fronte al vuoto di comprensione della morte è voltarsi indietro, verso le ultime briciole di vita, le ultime parole scambiate, l'ultimo messaggio ricevuto, il ricordo più nitido che ci rimane dell'altra persona; nel mio caso un prezioso messaggio di raccomandazione da parte Cecilia che custodisco con cura. È proprio il ricordo della vita ciò che in Messico esorta i familiari ad attendere nel buio della notte, alla luce di fioche candele, il ritorno delle anime dei propri cari ogni 2 di novembre. Affido alle parole di Renato Rosaldo il compito di

chiudere questo breve pensiero: di fronte all'assurdo della morte di sua moglie Michelle Rosaldo, durante una ricerca di campo nelle Filippine presso gli Ilongot, l'antropologo statunitense trovò solo nella poesia un linguaggio all'altezza del suo dolore.

It's Sunday, October 11, 1981,
the day of Shelly's death.

Last night she and I talked,
touched fingertips.

This morning Shelly put her nose
in Manny's tummy, his delight flowed in giggles.

I placed Manny's shoes on my head,
we rolled on the floor in laughter.

Then Shelly walked with Conchita.
I napped with our two sons.

(Renato Rosaldo, *Shoes on my head*, in 2014: 52)

I. Ecologie e saperi ai margini

Ican in cahauitl tlacati in yol, lis
nuiqui ica in cahauitl
ipan to miquilis
tech on xohuica.

Ica tlen cualtzin
cueponi in xochitl.
Ahsso ocachi mahuistic
ipan cahauitl in tlanestihuitz.

Amoh nic pia cahauitl nic ihtas
nochi ipan ce tonal.
Nonin yoal ni cahauitl
hueliti qui tzinquixtis.

Ipanni cahauitl in yoaltzintli
mahama nic ihta motlaloa
tlanextzintzin qui tehemoa
occepa in tlanestihuitz.

Ompahca occuel ni cahauitl
Occepa occe tonal
Nehnemi ipani ohuitl
Nonccahua quipanahuis ni tlacayo in cahauitl.

Maurilio Sanchez Flores
(¿*Tlenonon in cahauitl?*, 2018: 45)[4]

[4] "Con el tiempo nace la vida/el mismo tiempo/a la muerte/nos encamina./Con que hermosura/brota la flor./Mucho mas esplenderoso/a su tiempo el amanecer./No da tiempo mirar/todo en un dia./Ni la noche, el tiempo/puede retroceder./En el tiempo de la noche/solo puedo ver correr/lucecitas que buscan/nuevamente el amanecer./Ahi esta a su tiempo/de nuevo el dia/caminando la misma direccion/sin dejar pasar su ser el tiempo." (¿*Que es el tiempo?*, *ivi*: 44).

1. Osservare dai margini

> Lo spazio del rifiuto da cui si può dire no al colonizzatore, a chi ti opprime, sta sui margini. E si può solo dire no, far parlare la voce della resistenza, perché è lì che esiste un contro-linguaggio.
>
> bell hooks (1998: 69)

La ricerca antropologica non ha mai smesso di interrogare i margini, pensati come punti di vista privilegiati per osservare i fenomeni sociali e culturali, e visti come spazi dove gli effetti delle trasformazioni globali si manifestano con maggior intensità. Il margine non va pensato solo come un territorio di esclusione e invisibilizzazione, ma, come sottolinea bell hooks nel suo *Elogio del margine* (1998), la marginalità sa essere anche un "un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza"; l'autrice aggiunge:

> Questa marginalità, che ho definito spazialmente strategica per la produzione di un discorso controegemonico, è presente non solo nelle parole, ma anche nei modi di essere e di vivere. Non mi riferivo, quindi, a una marginalità che si spera di perdere – lasciare o abbandonare – via via che ci si avvicina al centro, ma piuttosto a un luogo in cui abitare, a cui restare attaccati e fedeli, perché di esso si nutre la nostra capacità di resistenza. Un luogo capace di offrirci la possibilità di una prospettiva radicale da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi (1998: 68).

Il margine è stato proprio il punto di partenza di questa mia ricerca per diverse ragioni. Innanzitutto, lo è stato a livello prettamente geografico poiché nel margine mi ci sono ritrovato quando per la prima volta ho messo piede a Hueytlacuauac, meglio conosciuta come San Isidro Buensuceso, comunità nahua situata nella parte centro-meridionale del Messico. Il margine è qui inteso sia da un punto di vista geografico, come confine – la comunità si trova infatti nello stato di Tlaxcala, ma esattamente al confine con quello di Puebla –, sia come periferia economica, sociale e istituzionale della grande città di Puebla, che si erge in lontananza ad appena quindici chilometri di distanza e che sembra pronta ad inghiottire la piccola comunità nahua, la quale conserva il proprio modo di vita *campesino* resistendo alle vicine tentazioni urbane. In questo scenario San Isidro si trova in un contesto di "*marginalità e precarietà* abissale, in cui ogni azione impegnata a contrastare tale contesto diventa un atto di resistenza" (Tepal e Romero in Sanchez Flores, 2018: 15). In secondo luogo, il margine si è imposto come tema centrale di questo lavoro: uno degli obiettivi di questa ricerca è stato

quello di interrogare proprio il margine del sapere, ovvero tutta quella conoscenza residuale, che rimane fuori dalle scienze ufficiali e dal mondo accademico, per capire quale sia la reazione di tale sapere con la crisi climatica in atto. In particolare, ho concentrato la mia attenzione sulle forme di conoscenza e di saper-fare indigene che hanno saputo resistere per secoli ai molti fenomeni che ne hanno minacciato l'esistenza quali la colonizzazione, la conversione forzata, i processi di globalizzazione, la continua esclusione e marginalizzazione sociale, economica e politica. La condizione di marginalità del sapere indigeno si lega a quella delle persone che lo possiedono e lo riproducono, che rimangono in una posizione di subordinazione rispetto al centro con cui inevitabilmente sono perennemente in relazione: come sottolinea bell hooks in riferimento alla condizione degli afroamericani negli Stati Uniti "essere nel margine significa appartenere, pur essendo esterni, al corpo principale" (1998: 67). Questa appartenenza viene sottolineata anche dal pedagogista Paulo Freire il quale, nell'analizzare la posizione dell'oppresso definita dalla relazione con l'oppressore, scrive che "gli emarginati, che sono gli oppressi, non sono mai stati 'fuori di'. Sono sempre stati 'dentro di'. Dentro la struttura che li trasforma in 'esseri per l'altro'" (2004: 61).

Per lungo tempo è stata l'indifferenza l'atteggiamento principalmente adottato dai saperi ufficiali e dalla sfera politica nei confronti della "cultura radicalmente altra", sia rispetto all'Occidente, sia rispetto alle forme di sapere egemoniche interne all'Occidente stesso: penso alle genti del Sud d'Italia escluse dalla Storia, come i "cafoni" abruzzesi o i contadini lucani, ritratti da Ignazio Silone e Carlo Levi, marginalizzati dalle vicende storiche, economiche e sociali, e sulla cui cultura apparsa lontana e attivamente prodotta come "altra" rispetto a quella dominante si è concentrata l'antropologia di Ernesto De Martino. La crisi climatica odierna impone invece un'operazione di segno opposto, suggerendo di volgere lo sguardo in direzione delle realtà ecologiche marginali, alla ricerca di un dialogo con quelle forme di conoscenza messe a tacere come i saperi locali, contadini, indigeni, tradizionali, trasmessi di generazione in generazione da persone che hanno saputo instaurare una relazione millenaria con il loro ambiente circostante. Victor Toledo e Narciso Barrera-Bassols osservano che "è in queste saggezze millenarie, a lungo ignorate, svalutate o male interpretate, che troviamo le chiavi per superare l'attuale crisi ecologica e sociale scatenata dalla rivoluzione industriale, dall'ossessione mercantile e dal pensiero razionalista" (2008: 14). L'idea più diffusa all'interno del dibattito pubblico occidentale è che la soluzione alla crisi climatica e ambientale arriverà solo dal mondo della tecnologia e dell'innovazione, in grado di guidarci oltre l'era dei combustibili fossili e di accompagnarci verso una transizione ecologica: in altre parole il sistema capitalistico intende offrire una soluzione per la crisi che

continua ad esacerbare. Al contrario, come osserva De Sousa Santos, "*ci troviamo di fronte a problemi moderni per i quali non ci sono soluzioni moderne*" (2017: 14).

In terzo luogo la marginalità è una condizione che viene esacerbata dall'attuale crisi climatica ed ecologica: essa si impone come evento globale "perturbante" (Van Aken, 2019) che si manifesta in modo particolare nei vari angoli del mondo. Il suo impatto è sempre locale e varia in quanto a intensità, frequenza e percezione e impone alle diverse comunità che abitano le singole porzioni del pianeta di sperimentare nel proprio ambiente e nelle proprie vite le conseguenze dei cambiamenti climatici. Le realtà pensate come marginali si spostano in posizione centrale quando si tratta di misurare l'impatto degli sconvolgimenti climatici: il Sud del Mondo è la porzione planetaria che subisce in maniera più massiccia gli effetti della crisi climatica. Anche le realtà marginalizzate da un punto di vista socioeconomico all'interno del Nord globale stesso vivono le conseguenze del cambiamento climatico in maniera più drammatica: vi è una vulnerabilità storicamente costruita che priva determinate persone degli strumenti per far fronte alla crisi. Non è un caso quindi che i gruppi marginalizzati "che subiscono maggiori discriminazioni su base etnica, religiosa, di genere, di abilità, reddito e cittadinanza sono quelli maggiormente vulnerabili ai disastri" (Forino, 2020), a causa della loro condizione socioeconomica, all'assenza di infrastrutture adeguate nelle zone in cui sono costretti a vivere e alla insufficienza di risorse post-disastro necessarie per far fronte alla crisi. Nel riflettere sull'impatto dell'uragano Harvey che ha colpito vaste aree del sud-est del Texas e della Louisiana, Ilan Kelman, osserva che "come al solito in caso di calamità, i poveri e gli emarginati sembrano essere quelli più colpiti dall'impatto" (Kelman, 2017). I disastri non sono quindi naturali: la vulnerabilità è una costruzione sociale. Un uragano non è una catastrofe di per sé, lo diventa se le condizioni sociali gli permettono di esserlo.

In ultima istanza quella di situarsi ai margini è una scelta metodologica. Il mio lavoro intende posizionarsi ai margini disciplinari in quanto ricerca antropologica che, avventurandosi nell'intricato tema della relazione sociale tra comunità umane e non-umane, non può che interrogare altre scienze e altre forme di sapere extra-accademiche. Il riferimento metodologico di questo lavoro è l'etnoecologia, scienza che più di altre insegna a posizionarsi ai margini, intesi come linee di confine ma anche di congiunzione tra più campi accademici, su tutti l'antropologia e l'ecologia. Inoltre, è anche la disciplina che maggiormente si è sforzata di "prendere sul serio" i saperi indigeni, locali, pagani, subalterni, marginali, facendoli entrare di diritto in un dialogo transdisciplinare con le scienze ufficiali. I saperi indigeni non sono semplicemente il tema di studio di questa tesi, ma al contrario sono quelle

forme di sapere necessarie da cui apprendere e da considerare come indispensabili per ripensare la conoscenza scientifica. Come rileva Torres Carrillo (2008) l'America Latina è una regione dove si è dato un particolare ripensamento delle scienze sociali attraverso lo sviluppo di un "pensiero proprio" stimolato da forme di sapere alternative a quelle egemoniche. Tale ripensamento, infatti, è stato possibile non grazie alle scienze sociali come istituzione, ma alle "altre pratiche e spazi sociali come l'educazione popolare, la comunicazione alternativa, la giustizia comunitaria e le lotte sociali in generale" (*ivi*: 53). Da qui emerge l'importanza del margine come spazio dove si produce conoscenza:

> *Fare ricerca dal margine*[5], l'abbiamo intesa come una posizione di ricerca che trasgredisce i limiti della logica accademica dominante; non è essere all'esterno, al margine, ma sulla soglia del sistema, ai suoi confini: tra l'interno e l'esterno, l'istituto e l'istituente, il noto e l'ignoto, il determinato e l'indeterminato. Questo permette di rivelare i limiti del sistema e di aprire nuove possibilità di pensiero e d'azione. Il marginale apre nuove possibilità per pensare, per immaginare, per costruire una nuova realtà (*ivi*: 55).

Nelle scienze sociali di tradizione latino-americana lo sguardo è stato volto verso ciò che si situa ai limiti del sapere accademico pur rimanendo in relazione con quest'ultimo, con "il corpo principale" di cui scrive bell hooks (1998). Questa "ricerca sociale non canonica, generata ai bordi delle scienze sociali" (Torres Carrillo, 2008: 54) è stata definita anche come "liminale", concetto noto in antropologia e reso celebre dal lavoro di Victor Turner (1988) sui riti di passaggio. La condizione di tutta quella conoscenza che si situa ai margini del sapere ufficiale è paragonabile proprio a quella delle persone che affrontavano la fase liminale del rito, quella centrale, che segue la fase iniziale o preliminare di distacco dalla società e precede quella finale e reintegrativa nella società, in cui viene a mancare l'ordine della struttura sostituita da incertezza e indeterminatezza. Questi saperi di soglia, incerti, disorganizzati agli occhi della struttura e dell'ordine della scienza, divengono cruciali in un contesto di crisi climatica, dove il sapere scientifico ufficiale necessita di un dialogo con altre forme di sapere. Capire gli effetti, cercare soluzioni e trovare forme di adattamento al clima che cambia, sono tra le sfide principali del mondo contemporaneo e sono proprio le voci locali, le parole delle persone in carne ed ossa che vivono quotidianamente i mutamenti climatici ad essere il punto di partenza per ogni tentativo di comprensione e di adattamento

[5] Torres sottolinea come altri autori abbiano utilizzato altri termini per parlare della "ricerca dal margine o liminale": "epistemologia di frontiera (Mignolo), situazioni limite (Freire), pensiero di soglia (Zemelman) e nomadismo intellettuale (Maffessoli)" (Torres, 2008: 54).

alla crisi ecologica. In particolare, sono le forme di conoscenza di quelle comunità che nel corso della loro storia hanno costruito una relazione sociale con l'ambiente naturale di cui fanno parte, a offrire una prospettiva chiave nella comprensione dei cambiamenti in atto. Molte società hanno in sviluppato un rapporto secolare con la natura circostante e i loro saperi emergono come un "contro-linguaggio" fondamentale per affrontare la crisi climatica, poiché slegato dalle logiche che permeano i nostri saperi.

La "ricerca dai bordi" non ha però solo implicazioni epistemiche. Come scrive Torres Carrillo, "il marginale o liminale assunto non solo come posizione epistemica, ma anche come posizionamento etico e politico, ci permette di vedere, dire e fare ciò che non è visibile, nominabile o realizzabile dal centro delle istituzioni del sapere e del potere" (2008: 54). Il margine si fa quindi "luogo privilegiato per creare ma anche per guardare", poiché "da lì, l'invisibile diventa visibile, i processi interiorizzati esplicitati, gli ingranaggi che fanno funzionare il sistema dominante manifesti" (Borghi, 2020: 14). In questo esercizio teso all'adozione di uno sguardo "eccentrico", è inevitabile fare riferimento al sociologo portoghese Boaventura De Sousa Santos, autore che più di altri ha dedicato la sua opera a mettere in luce la relazione di potere tra le forme di sapere subalterne e quelle egemoniche, cercando di individuare le strategie di messa a distanza, invisibilizzazione e soppressione del sapere "altro" agli occhi del Nord globale.

2. Il progetto di marginalizzazione e uccisione dei saperi "altri"

2.1. Dall'apartheid epistemico all'epistemicidio. L'*ignominia tropicale* in America

Le forme di sapere aliene rispetto a quello ufficiale prodotto nel Nord del Mondo differiscono enormemente sulla base della posizione geografica delle società che li possiedono e li trasmettono. Ci sono però tratti che accomunano tali forme di sapere, su tutti la condizione di subalternità rispetto al sapere ufficiale, condizione prodotta da un vissuto di discriminazioni, marginalizzazioni e soppressioni nel corso della storia dirette verso le persone detentrici di tale conoscenza. La macchina coloniale nata in seno all'Occidente si è fatta autrice di crimini contro l'umanità che riguardano anche la dimensione epistemologica. Toledo (1996) scrive:

> Da un punto di vista epistemologico, l'espansione civilizzatrice europea ha portato all'imposizione di un'unica forma di conoscenza: quella che, radicata nel razionalismo e nel pragmatismo, acquista la sua forma più sofisticata nella scienza contemporanea. Tuttavia, la scienza come unica forma legittima di conoscenza diventa immediatamente scientismo[6], cioè acquisisce il corpo di un'ideologia. Il riconoscimento della scienza come unica modalità valida di conoscenza e la conseguente squalifica di ogni altro modo di conoscere il mondo non sono che parte di un meccanismo che cerca di giustificare un sistema di dominio.

Nella sua "sociologia delle assenze"[7] De Sousa Santos (2006) analizza come questa egemonia intellettuale del Nord del mondo e la sua messa a distanza dell'"altro" si siano ottenute mediante l'attiva negazione di quest'ultimo, la sua invisibilizzazione e inferiorizzazione attraverso la produzione della sua assenza o della sua non-esistenza. Questo attivo silenziamento dell'esperienza sociale aliena avviene attraverso la logica delle cinque "monoculture" di cui la "monocultura del sapere e del rigore" si manifesta come "il modo di produzione di non esistenza più poderoso" (2017: 213).

> [Questa è] l'idea che l'unica conoscenza rigorosa sia quella scientifica, e quindi le altre conoscenze non hanno la validità né il rigore del sapere scientifico. Questa monocultura riduce immediatamente, contrae il presente, perché elimina molta realtà che sta fuori dalle concezioni scientifiche della società, perché ci sono pratiche sociali che si basano su conoscenze popolari, conoscenze indigene, conoscenze contadine, conoscenze urbane, ma che non sono valutate come importanti o rigorose. In questo modo, *tutte le pratiche sociali che sono organizzate secondo questo tipo di conoscenza non sono credibili*, non esistono, non sono visibili. Questa monocultura del rigore si basa, fin dall'espansione europea, su una realtà: quella della scienza occidentale (2006: 23, corsivo mio).

L'autore scrive che questa monocultura "distrugge altre forme di conoscenza" e produce quello che definisce come *epistemicidio*, ovvero "la morte dei saperi alternativi" (*ibid.*), "la distruzione dei sistemi di conoscenza, delle forme di sapere, dell'autopercezione e dei modi

[6] Anche Ingold e Pàlsson distinguono scienza e scientismo, mostrando come quest'ultimo sia un'ideologia su cui si basa il sapere scientifico egemonico: "La nostra ostilità è verso lo scientismo. Scienza e scientismo sono due cose diverse: la scienza è un ricco insieme di conoscenze che si esprime in una strabiliante varietà di forme, lo scientismo è una dottrina, o un sistema di credenze, fondato sull'asserzione che la conoscenza scientifica può prendere una sola forma e che questa forma ha diritto, universalmente e senza rivali, di essere considerata verità" (2013: 14).

[7] "La Sociologia delle Assenze è una procedura trasgressiva, una sociologia insurrezionale per cercare di mostrare che ciò che non esiste è prodotto attivamente come inesistente, come alternativa non credibile, come alternativa usa e getta, invisibile, alla realtà egemonica del mondo. Ed è questo che produce la contrazione del presente, che diminuisce la ricchezza del presente" (De Sousa Santos, 2006: 23).

di essere nel mondo", "l'omicidio della conoscenza" (2017: 55-129). In questo scenario "il privilegio epistemologico della scienza moderna è il prodotto di un epistemicidio" (*ivi*: 193).

Queste vere e proprie soppressioni delle forme di sapere marginali, diverse e subalterne agli occhi della modernità occidentale, sono spesso state il frutto dei genocidi perpetrati dalla macchina coloniale. Il sociologo portoricano Ramòn Grosfoguel (2013) distingue quattro genocidi/epistemicidi principali avvenuti nel corso del XVI secolo: contro le donne attraverso la caccia alle streghe in Europa; contro i popoli indigeni attraverso la colonizzazione e l'evangelizzazione del continente americano; contro gli ebrei e i musulmani nella conquista di Al-Andalus; contro gli africani rapiti e ridotti in schiavitù per lavorare nel Nuovo Mondo. Questi quattro genocidi/epistemicidi sono stati fondamentali per l'affermarsi delle strutture di potere "moderne/coloniali capitaliste/patriarcali" e per la costituzione delle strutture di conoscenza dell'università occidentalizzata, basata sul "razzismo/sessismo epistemico" (Grosfoguel, 2013). L'inferioriorizzazione sistemica porta a un isolamento dei saperi alieni: le cosmologie e le epistemologie "altre", non-occidentali, del Sud del Mondo sono segregate in forma di quello che Rabaka definisce "apartheid epistemico" (cit. in Grosfoguel, 2013). A questo si aggiunge il concetto di "razzismo epistemico": Grosfoguel scrive che nell'opera di Frantz Fanon "il razzismo è una gerarchia di superiorità/inferiorità sulla linea dell'umano" che si manifesta con diverse modalità e che dà forma a due zone: la "zona dell'essere", abitata dai soggetti che si situano nel lato superiore della linea dell'umano, e la "zona del non-essere", dove si localizzano coloro che fanno parte del lato inferiore della linea (2011: 2). L'autore nel far dialogare il pensiero fanoniano e quello di De Sousa Santos, sottolinea come quest'ultimo similmente rintracci una "linea abissale" che domina la modernità e che divide gli abitanti che stanno sopra a questa linea e quelli che stanno sotto (*ivi*: 3). In questa demarcazione si situa il "razzismo epistemico":

> Il razzismo epistemico si riferisce a una gerarchia di dominazione coloniale in cui la conoscenza prodotta dai soggetti occidentali (imperiali e oppressi) nella zona dell'essere è considerata a priori superiore alla conoscenza prodotta dai soggetti coloniali non occidentali nella zona del non-essere (*ivi*: 5)[8].

[8] Il razzismo epistemico è spesso sfociato in "razzismo scientifico", che non ha risparmiato illustri filosofi e pensatori del XVIII e XIX secolo: "la lista include noti naturalisti come Buffon, Galton, Darwin, Huxley, Agassiz, e tutta una serie di filosofi, tra cui Hume, Voltaire, Raynal, De Paw, Comte e l'apostolo della filosofia europea dell'epoca, Hegel" (Toledo, 1996).

Il tempo è stato uno dei fattori utilizzati per mettere a distanza l'esperienza sociale e le forme di conoscenza "altre" rispetto a quella legittima (saperi tradizionali come saperi del passato). De Sousa Santos individua quindi una seconda monocultura, la "monocultura del tempo lineare", che riproduce l'atteggiamento che Johannes Fabian (1983) ha definito come "allocronismo", la messa a distanza temporale dell'altro. Questa monocultura, basandosi sull'idea che la direzione della storia sia unica e sia già stata tracciata così come il suo significato, ha finito per dare forma a quelli che Eric Wolf ha chiamato i "popoli senza storia" (1990), figli di una visione della storia "ridotta a una favola sul progresso della virtù, una storia in cui i virtuosi vincono sui cattivi soggetti" (1990: 36). De Sousa Santos spiega nel seguente modo questa monocultura:

> Questo concetto di monocultura del tempo lineare include il concetto di progresso, di modernizzazione, di sviluppo e ora di globalizzazione. Sono termini che danno l'idea di un tempo lineare, dove i più avanzati sono sempre avanti, e tutti i paesi che sono asimmetrici rispetto alla realtà dei paesi più sviluppati sono considerati arretrati o residuali. La seconda forma di produzione di assenze è quindi l'arretrato, quello che è stato chiamato pre-moderno, semplice, primitivo, selvaggio, ecc. Si può già vedere qual è l'implicazione di questa monocultura: in questo modello, è impossibile pensare che i paesi meno sviluppati possano essere più sviluppati dei paesi sviluppati sotto qualsiasi aspetto (De Sousa Santos, 2006: 24).

Come rileva De Sousa Santos, alle monoculture del rigore scientifico e del tempo lineare si sono aggiunti altri tre fattori di produzione dell'assenza dell'altro: l'etnia o la razza (saperi indigeni come saperi *degli* indigeni, inferiori rispetto al mondo occidentale) che De Sousa Santos individua come "monocultura della naturalizzazione delle differenze"; la scala di azione (saperi locali strettamente legati ad un territorio e inapplicabili altrove) o "monocultura della scala dominante"; la razionalità economica (saperi "irrazionali" e "improduttivi", come inferiori a quelli razionali dell'Occidente) o "monocultura del produttivismo capitalista". Porre distanza attraverso queste cinque monoculture è stata una delle strategie utilizzate per allontanare e screditare la varietà delle forme di conoscenza e di modi di vita, "altri" sia rispetto all'Occidente, sia rispetto alle forme di sapere egemoniche interne all'Occidente stesso. Il prodotto delle cinque monoculture individuate da De Sousa Santos sono cinque soggetti costruiti come non credibili o assenti: "l'ignorante, l'arretrato, l'inferiore, il locale o particolare e l'improduttivo o sterile. Tutto ciò che ha questa denominazione non è un'alternativa credibile alle pratiche scientifiche, avanzate, superiori,

globali, universali, produttive" (*ivi*: 26). In questo modo si crea una "sottrazione del presente", perché gran parte dell'esperienza sociale è lasciata fuori, occultata, resa assente e poco credibile.

Il biologo Victor Manuel Toledo (1996), uno dei maggiori esponenti dell'etnoecologia messicana, nell'analizzare l'invisibilizzazione dei saperi autoctoni in America Latina, ha riflettuto proprio sui processi storici che hanno portato all'invenzione dell'indigeno come soggetto non credibile, "indemoniato" secondo i missionari, "inferiore" agli occhi della scienza razzista e "inefficiente" per la produzione capitalista. I tropici americani sono luoghi che testimoniano il fallimento civilizzatore dell'Occidente, dove il sapere scientifico è stato applicato indiscriminatamente e a discapito del sapere locale. In questo modo si è prodotta quella che Toledo (1996) ha definito come "ignominia tropicale", cioè "la negazione della conoscenza ecologica degli abitanti millenari del tropico umido americano, delle culture o civiltà indigene la cui stirpe è di carattere premoderno o non occidentale". Agli occhi dei promotori della Rivoluzione Verde, iniziata in Messico negli anni '50, l'inefficienza dei saperi indigeni era palese, in particolare era la loro modalità di agricoltura itinerante del "taglia e brucia" (*agricultura de roza, tumba y quema*) ad essere letta dagli studiosi come un'agricoltura primitiva e improduttiva. Nel concentrarsi esclusivamente sull'agricoltura, pensata dall'Occidente come l'attività di produzione per eccellenza, i ricercatori persero di vista tutte quelle altre attività fondamentali per la sussistenza indigena. "Hanno costruito ipotesi e teorie elaborate senza rendersi conto che il loro approccio era distorto: hanno lasciato fuori tutta una serie di pratiche non agricole che fornivano cibo e altri beni ai loro produttori, come la caccia, la pesca, la raccolta, l'orticoltura, l'agroforesteria, l'allevamento su piccola scala o da cortile, l'apicoltura con api native, ecc." (Toledo, 1996). Solo in seguito, grazie ai crescenti studi etnobiologici ed etnoecologici, è emersa l'importanza del sapere indigeno come forma di sapere pratica derivata da una profonda conoscenza degli ambienti umidi dei tropici, sviluppata nel corso di migliaia di anni. Eppure, questa "scoperta" avvenne troppo tardi: secondo Toledo la modernizzazione si basò su due miti, uno di natura ideologica e l'altro di carattere tecnico, che hanno prodotto un ecocidio (la deforestazione e la dissecazione delle zone umide) e un etnocidio (lo smantellamento delle comunità indigene e rurali). Il primo mito, di tipo ideologico, poggiava sull'idea che l'Occidente in America Latina dovesse partire da una tabula rasa, da un punto zero da cui iniziare, mettendo da parte tutto ciò che era considerato premoderno e primitivo. In questo modo la modernizzazione fu portata avanti come progetto di dominio e conquista in cui gli abitanti del luogo e la natura stessa non avevano alcun valore. Il secondo mito, di tipo tecnico, riguarda la conformazione

biofisica ed ecologica del tropico umido, per il quale non è stato ancora trovato un modello o una strategia tecnologica univoca che permetta una modernizzazione della produzione senza la distruzione dell'ecosistema. Scrive Toledo: "nella mente dei modernizzatori che volevano integrare le zone tropicali e umide del paese, ha sempre prevalso l'idea sbagliata della vocazione agricola di queste regioni (all'inizio) e dell'allevamento poi"[9]. L'agricoltura di stampo occidentale si è andata quindi imponendo come modello di produzione unico in un luogo dove la diversità è da sempre stata la ricchezza[10].

> Figlia legittima della rivoluzione industriale, generata nei recinti più ortodossi della scienza moderna, l'agricoltura industrializzata si è imposta in molti angoli del mondo, scavalcando le conoscenze locali, considerate arretrate, arcaiche, primitive o inutili. Questa esclusione, che cancella letteralmente la memoria della specie umana in termini di relazioni storiche con la natura, non fa che confermare una delle caratteristiche della modernità industriale: il suo disprezzo, e persino l'irritazione, per tutto ciò che è considerato tradizionale. Non è un caso che l'ideologia del "progresso", dello "sviluppo" o della "modernizzazione", eretta a mito supremo, si basi sulla presunta superiorità del "moderno", del mercato e della tecnologia e scienza contemporanea, sul "tradizionale" (Toledo e Barrera-Bassols, 2008: 196).

Aggiunge Toledo (1996) che "negando l'esistenza e la validità delle civiltà diverse dalla sua, l'Occidente ha costruito un percorso verso la sua stessa distruzione, espressa questa volta nella crisi ecologica su scala planetaria scatenata dalla sua lunga serie di irrazionalità nell'uso delle risorse nei tropici umidi".

2.2. Tra bioprospezione e biopirateria: come il colonialismo non cessa di appropriarsi del sapere comunitario indigeno

[9] "È interessante (e patetico) osservare come i principali piani di sviluppo che sono stati attuati con un alto costo monetario (concesso dalle grandi banche internazionali) hanno cercato di convertire i tropici umidi (e sub-umidi) in aree per l'agricoltura di irrigazione…in uno spazio naturale dominato da masse forestali e dove ciò che è in eccesso è l'acqua e ciò che manca sono i suoli fertili! [...] L''utopia dell'emporio agricolo tropicale ha prevalso negli anni '60, alimentata dalla falsa idea che i suoli tropicali sono altamente fertili e poco instabili, così come prevale ancora oggi l'idea perniciosa che la migliore opzione per i tropici sia quella di trasformarli in un vasto mega-agriturismo per la fornitura di carne o in un'enorme piantagione commerciale. In questa prospettiva, non è un caso che, a metà degli anni '80, circa 23.000.000 di ettari dei tropici umidi americani erano già stati convertiti in pascoli per il bestiame" (Toledo, 1996).

[10] Nell'analizzare l'importanza del patrimonio bioculturale in Messico Boege sottolinea come esistano sempre "più prove che la diversità è una strategia e una forza produttiva di per sé" (2008: 159).

> Estrazione e assimilazione vanno insieme. Il colonialismo e il capitalismo si basano sull'estrazione e l'assimilazione. La mia terra è vista come una risorsa. I miei parenti nel mondo vegetale e animale sono visti come risorse. La mia cultura e la mia conoscenza sono una risorsa. Il mio corpo è una risorsa e i miei figli sono una risorsa perché sono il potenziale per crescere, mantenere e sostenere il sistema di estrazione-assimilazione. L'atto di estrazione rimuove tutte le relazioni che danno significato a ciò che viene estratto.
>
> Leanne Betasamosake Simpson (in Grosfoguel, 2016)

La comparazione tra saperi ecologici locali e conoscenze scientifiche legate all'ambiente porta solitamente ad una svalutazione dei primi, pensati come formazioni pre-scientifiche a causa della loro comprensione della natura intuitiva, locale, soggettiva, qualitativa e legata ad una determinata cosmovisione; caratteristiche opposte rispetto alle pretese di oggettività, neutralità e universalità della scienza ufficiale. Una simile comparazione appare un esercizio privo di significato, soprattutto se l'obiettivo è quello di produrre una gerarchia che premia la scienza a discapito dei saperi locali, senza tenere conto dei processi storici e delle relazioni di potere intrinseche alle due forme di conoscenza. Come scrivono Toledo e Barrera-Bassols, "forse la principale omissione quando si confronta la scienza occidentale con la conoscenza locale ha a che fare con le relazioni di dominazione/subordinazione. Questa condizione si basa sul fatto che i detentori di conoscenze locali non hanno avuto il potere di influenzare il corso della storia" (2008: 106). I popoli indigeni, le società rurali, le comunità di pescatori, di pastori itineranti e di contadine hanno in comune una secolare esclusione dalle posizioni di potere nel corso della storia, che ha imposto loro "un'attitudine permanente di resistenza di fronte agli effetti della dominazione prodotta da coloro che possiedono e applicano la conoscenza scientifica" (*ibid.*). Dello stesso avviso è la riflessione di Angioni (2000):

> Rispetto ai saperi e alle abilità "ufficiali" da cui si vogliono distinguere, i saperi e le abilità tradizionali, o indigeni, o pratici, sono più o meno taciti e impliciti, intuitivi, informali, incodificati e altro ancora. Ma essi sono anche, *rispetto ai saperi "ufficiali" egemoni, più o meno subordinati, soggiogati, quando non semplicemente misconosciuti*, sia quando si individuano all'interno delle società sviluppate che diciamo occidentali, sia all'esterno nelle società che diciamo del Terzo e Quarto Mondo. I saperi tradizionali hanno il potere di "poter fare", ma *spesso hanno poco o nulla il potere di decidere che cosa fare*, a parte il problema dei mezzi più generalmente economici maneggiati da mani diverse da quelle dei "portatori" di saperi "indigeni". [...] Gli antropologi sanno meglio di altri che i saperi indigeni tradizionali

> non solo sono più o meno drasticamente subordinati insieme con i loro portatori, ma che in particolare questi saperi informali sono ancora largamente e volutamente ignorati e trascurati dai detentori dei saperi egemoni, che tendono a considerare "ignoranti" e tabula rasa contadini, pastori, pescatori, artigiani del Terzo e Quarto Mondo, spesso rispetto al sapere tout-court, non solo rispetto al sapere formale o scientifico egemone in un certo luogo in un determinato momento (2000: 7-8, corsivo mio).

In questa relazione di potere tra le due formazioni si inserisce la costruzione del sapere scientifico proprio attraverso una strumentalizzazione e decontestualizzazione dei saperi e delle pratiche locali, in particolare durante l'epoca coloniale, mediante un processo di frammentazione, estrazione e sostituzione di elementi dei saperi tradizionali che ha permesso la loro "ufficializzazione scientifica" (2008: 106)[11]. Per dirla con Grosfoguel "la scienza moderna deve le sue origini ad un massiccio atto di estrattivismo epistemologico" (2016: 142).

Di Liscia e Prina, nel loro lavoro sulle modalità di appropriazione del sapere medico locale da parte degli europei nel secolo XVIII nell'area rioplatense dell'attuale Paraguay, scrivono che "la conquista del sapere indigeno" va letta come un "tentativo di esercitare un controllo politico e sociale sui nativi, la cui autonomia doveva essere limitata a tutti i costi" (2002: 298). Il panorama storico in cui avviene questa appropriazione è caratterizzato da importanti processi storici, fra cui le riforme borboniche, il sorgere dell'Illuminismo (che diede nuova linfa allo sviluppo della scienza moderna e del pensiero positivista), l'espansione delle missioni gesuite nel continente americano e l'affanno delle autorità europee verso il controllo non solo militare, ma anche delle risorse naturali dello spazio americano (2002: 298-299). In questo scenario sia missionari che funzionari e scienziati, attraverso i loro resoconti, diari e registri scientifici, giocarono un ruolo decisivo nella descrizione della flora autoctona e dei saperi nativi, suscettibili di essere usati in campo medico. Tuttavia, i gesuiti non persero mai di vista il progetto principale della loro missione: l'evangelizzazione degli indigeni. In questo senso "il discredito degli stregoni (*hechiceros*) faceva parte di una tattica missionaria fondamentale, tanto che non si riconosceva loro alcuna conoscenza razionale sull'ambiente naturale" (2002: 303). Di Liscia e Prina citano un brano di un missionario dell'epoca,

[11] "L'apparente neutralità della pratica scientifica positivista, razionalista e meccanicista svanisce, poiché il suo principale obiettivo politico è quello di appropriarsi di oggetti (conoscenze tecniche utili) trasferendoli in altri contesti (culturali, politici, sociali, economici e ambientali), al di fuori di quelli nei quali sono stati sviluppati, come se non avessero valore locale. In questa logica, l'unicità della conoscenza e della pratica è disarticolata e separata dai suoi produttori e usuari, e solo il processo di "scientificizzazione" conferisce loro un valore universale. Inoltre, una volta che le conoscenze tradizionali sono estratte per la loro "salvezza" ex situ, si presta poca attenzione alle società tradizionali che le hanno create. (Toledo, Barrera-Bassols, 2008: 107).

Sanchez Labrador, il quale nella sua opera sui Guaycurú e sulle incredibili piante di cui dispongono scrive:

> Il Creatore ha riempito di queste piante tutto il paese occupato dai Guaycurú. Tuttavia, c'è un'ignoranza universale riguardo ai loro preziosi usi. I loro medici non riconoscono alcuna virtù nelle piante relative alle malattie. Tutto il loro metodo consiste nel cantare, nel lanciare grida incontrollate, con cui curano i malati e rompono le teste dei sani, e nel succhiare, come si dirà più avanti (...) Molti di questi potrebbero recuperare la loro salute a poco prezzo, medicati con gli specifici che la terra offre (*ibid.*).

Questa ossessione da parte dei missionari verso lo screditamento del sapere degli indigeni e l'esaltazione della loro ignoranza trova una spiegazione nel loro obiettivo di decretare l'irrazionalità delle persone che si trovavano di fronte, giustificazione indispensabile al progetto di conversione. Dall'altro lato il dibattito europeo nell'epoca dell'Illuminismo era teso alla distinzione fra ciò che poteva rientrare nella scienza e ciò che era invece magia, in modo da poter separare così il sapere empirico e razionale basato su prove scientifiche, dal sapere magico, stregonesco e irrazionale degli indigeni, basato su superstizione e falsità (2002: 299). Di Liscia e Prina offrono un esempio di questa distanza tra il sapere indigeno e quello scientifico attraverso il resoconto del padre Parras, un missionario dell'epoca che utilizzò il metodo del doppio test su due animali per confermare l'efficacia di un apparentemente scaramantico amuleto usato dagli indigeni.

> Parras, durante un viaggio sul fiume Paraná, spiega che "uno dei manovali della barca, che era un indio, riuscì a cacciare con una freccia uno yacaré (...). È comune sentire in questa terra che, se un uomo porta con sé un dente di questo animale, è protetto dall'essere ferito improvvisamente da qualche vento, e che ha la virtù di far vomitare qualsiasi veleno, con l'effetto che i nativi di queste parti portano con sé uno di questi denti". Poiché il sacerdote era sempre incredulo nei confronti delle virtù magiche di questi denti, si propose di togliersi dall'inganno e fece quanto segue: "...misi un dente della suddetta lucertola o yacaré al collo di un cane, feci fare due palline di carne con un po' di *solimán*[12], ne diedi una al cane che portava il rimedio, il quale vomitò sia la carne che il veleno. Ho dato l'altra a un cane che ne era sprovvisto e subito dopo è morto". Ripete di nuovo il test, con gli stessi risultati, così che "fui costretto a dare pieno credito a ciò che avevo sempre creduto essere una favola e, di conseguenza, ho deciso di portare con me il rimedio, e lo porto con me oggi, essendo certo

[12] Cloruro mercurico o sublimato corrosivo, sostanza altamente tossica e velenosa.

> dell'utilità che ho constatato con l'evidenza". Nel realizzare questo test, il sacerdote dimenticava che per gli indigeni non c'è sempre una netta separazione tra rimedio empirico e la pratica magica, e che entrambi sono utili se usati insieme. Parras conclude di portare al collo un dente di yacaré, come facevano molti indiani, perché lo aveva sperimentato con successo, dimostrando le sue virtù scientifiche nell' eliminare gli effetti delle tossine. L'amuleto magico diventa così un rimedio scientifico sufficientemente provato (2002: 306).

L'incontro/scontro tra sapere scientifico e sapere indigeno è stato giocato solo sulla linea della razionalità. Come scrive Eduardo Galeano "l'America era il vasto impero del Diavolo, di redenzione impossibile o dubbiosa, ma la fanatica missione contro l'eresia dei nativi si confondeva con la febbre che scatenava, negli eserciti della conquista, il luccichio dei tesori del Nuovo Mondo" (2015: 29); e a produrre questo luccichio non era solo la grande quantità di oro e argento. Di Liscia e Prina hanno messo in luce come l'interesse scientifico nei confronti di piante e saperi medici nel Nuovo Mondo non aveva un obiettivo unicamente conoscitivo: "per molti funzionari spagnoli la chiave per la rigenerazione commerciale della Spagna stava nel trovare nuovi prodotti da collocare nel resto d'Europa. I farmaci erano un esempio perfetto, soprattutto se erano medicamenti veramente rivoluzionari, di provato beneficio verso malattie incurabili" (2002: 309). In questo processo economico-scientifico l'atteggiamento degli europei nei confronti degli indigeni è sempre stato piuttosto ambiguo e contraddittorio a partire dall'epoca coloniale: da un lato il sapere autoctono era pensato come inferiore, tanto che missionari e funzionari si stupivano dell'incapacità dei nativi di godere della magnificenza della flora che li circondava. Dall'altro lato gli indigeni assunsero un ruolo chiave nel lavoro di descrizione, rivelazione e trasmissione di conoscenza delle piante utili ai fini scientifici e commerciali europei.

> Con tutta certezza, in ogni parte di questo processo c'erano indigeni intorno ai missionari, o indicando loro quali piante raccogliere e quali erano i loro benefici, o in quali modi usarle per la guarigione. I sacerdoti facevano uso di questa conoscenza, disancorandola da quello che consideravano il suo fondamento "irrazionale", e se ne meravigliavano. Tuttavia, in molti casi hanno negato apertamente di essere stati messi al corrente della ricchezza della flora e della fauna come rimedi e medicine dagli indiani che evangelizzavano, oppure hanno limitato questo aiuto a tal punto che attualmente deve essere letto tra le righe (2002: 313).

In tempi più recenti l'attenzione tecnologica, scientifica ed economica del Nord globale nei confronti dei saperi ecologici locali e della medicina indigena è aumentata in modo

esponenziale. Scrive O'Bryan, avvocata impegnata nel riconoscimento dei diritti degli indigeni in Australia:

> Negli ultimi decenni, il mondo occidentale è diventato sempre più consapevole del valore delle conoscenze ecologiche tradizionali e delle risorse su cui si basano tali conoscenze. Questo non può essere più evidente che dall'interesse mostrato dalle grandi multinazionali e dalle compagnie farmaceutiche nell'ottenere l'accesso a quelle risorse e alle conoscenze che circondano il loro uso. La scienza occidentale ha scoperto che, sebbene non sia stato provato scientificamente, la conoscenza ecologica tradizionale può fornire risposte a molti dei principali problemi che le società di oggi devono affrontare, come le cure per il cancro e l'AIDS, e nuovi pesticidi per aumentare la produttività dei raccolti (2004: 31).

Come sottolinea Vandana Shiva, è stato utilizzato il concetto di "bioprospezione" (*bioprospecting*) per definire questa continua "esplorazione della biodiversità potenzialmente redditizia e delle conoscenze relative alla biodiversità" (2007: 313). La particolare concezione di proprietà formulata dall'Occidente e proiettata a livello universale immagina i prodotti della natura, la teoria scientifica e la conoscenza popolare come beni pubblici di cui chiunque può usufruire; tradotto: chiunque può appropriarsene e usarli con fini mercantili. Nel paesaggio che si trovava di fronte, lo sguardo coloniale non trovava concorrenti, nel presente come nel passato: "l'ambiente era *terra nullius*, gli indigeni erano invisibili" (O'Bryan, 2004: 33).

In questo panorama i confini tra quella che è definita come bioprospezione e la biopirateria sono sempre più sfumati. Scrive O'Bryan (*ibid.*):

> I ricercatori iniziarono ad esplorare aree ricche di diversità biologica, portando in patria le risorse e le conoscenze che trovavano, trasformandole in un prodotto utile e brevettandole, togliendole così dal pubblico dominio. Nella maggior parte dei casi questo veniva fatto senza alcun riconoscimento delle persone da cui avevano ottenuto l'accesso e la conoscenza di tali risorse in primo luogo. E così è nato il termine 'biopirateria''. La biopirateria è stata descritta come "lo sfruttamento delle conoscenze tradizionali delle comunità indigene".

Secondo Shiva la bioprospezione è stata promossa come modello alternativo accettato di relazione tra multinazionali o corporazioni, che commercializzano le conoscenze indigene, e comunità indigene, che hanno sviluppato tali conoscenze in modo collettivo. Tuttavia, la bioprospezione non è altro che una maschera, "una forma sofisticata di biopirateria" (2007:

308) che viene applicata dai paesi del Nord del Mondo nei confronti del Sud dove si concentrano le regioni a maggior biodiversità del mondo. Quello di prospezione è un termine che nasce in riferimento all'indagine della natura, in particolare del sottosuolo (prospezione geologica) ed è stato utilizzato soprattutto in riferimento alla pratica della prospezione dell'oro e del petrolio, e solo successivamente è stato traslato nel campo della biodiversità in quanto nuovo "oro verde" o "petrolio verde" per le case farmaceutiche e le industrie biotecnologiche. Come sottolinea Shiva, "la metafora della prospezione suggerisce che prima della prospezione le risorse sono sepolte, sconosciute, inutilizzate e senza valore. Tuttavia, a differenza di quanto accade con i depositi di oro o di petrolio, le comunità locali conoscono gli usi e il valore della biodiversità" (2007: 309-310). L'obiettivo ultimo della ricerca è quello di "brevettare la conoscenza tradizionale" (2007: 307) attraverso l'imposizione dei diritti di proprietà intellettuale (DPI) sulle forme di conoscenza comunitarie delle comunità autoctone. Come mostra Shiva, nonostante la bioprospezione preveda un compenso per coloro che "vendono" il sapere alle multinazionali (la biopirateria non prevede nemmeno questo), essa crea una forte esclusione: i guadagni sono solitamente riservati ad una singola comunità, mentre il sapere è solitamente posseduto da più comunità di una stessa regione; all'interno di questa comunità sono pochi gli individui che ottengono benefici e non tutti coloro che possiedono tale conoscenza; questi saperi millenari sono trasmessi di generazione in generazione, ma saranno pochi eletti e in un periodo di tempo determinato a trarre benefici dalla vendita del sapere; infine l'ultima esclusione avviene quando l'impresa commerciale, attraverso un contratto di bioprospezione, giustappone i diritti di proprietà intellettuale (DPI) sulla conoscenza ottenuta dalla comunità, la quale non beneficerà da eventuali vendite future, ma al contrario dipenderà dai nuovi detentori dei diritti intellettuali di tale sapere per il suo utilizzo[13]. La bioprospezione, spesso presentato come un modello virtuoso che consente di arricchire comunità povere, non fa altro che creare nuova povertà: "toglie ai poveri le ultime risorse, sia naturali che intellettuali. È quindi in realtà un modello che crea povertà per tutta la comunità, anche quando porta soldi a pochi individui della comunità stessa" (2007: 312).

Come scrive Shiva, "dalla prospettiva delle comunità indigene, la bioprospezione è vista come un'appropriazione della loro innovazione collettiva e cumulativa, che hanno utilizzato, protetto e conservato da tempo immemorabile" (2007: 307). Uno dei casi più celebri, in grado di portare grande attenzione sul tema della bioprospezione, si diede alla fine degli anni '90 in Chiapas, stato del Messico considerato tra le zone con il maggior patrimonio bioculturale al

[13] "Per esempio, gli agricoltori che hanno offerto semi in un'impresa di bioprospezione sono poi costretti ad acquistare i semi di proprietà dell'industria dei semi" (Shiva, 2007: 312).

mondo. Nel 1999 alcune organizzazioni indigene maya denunciarono un grande progetto di bioprospezione (ai loro occhi biopirateria), finanziato dal governo degli Stati Uniti con 2,5 milioni di dollari e portato avanti dall'International Cooperative Biodiversity Group (ICBG), "un consorzio di agenzie federali tra cui il National Institutes of Health, la National Science Foundation e lo United States Department of Agriculture (USDA)" (Fundacio Ent, 1999: 45). Gli obiettivi di questo progetto erano palesi: "utilizzando le conoscenze indigene per guidare la propria ricerca, il progetto ICGB in Chiapas mira a scoprire, isolare e valutare farmacologicamente importanti componenti di specie vegetali e microrganismi usati nella medicina tradizionale maya" (*ibid.*). Le organizzazioni mediche indigene del Chiapas si opposero duramente a questo studio, visto come un saccheggio delle loro risorse. Il Consiglio Statale delle Ostetriche e dei Medici Tradizionali Indigeni del Chiapas diffusero la seguente dichiarazione scritta:

> Noi, come medici tradizionali organizzati, abbiamo lavorato per quindici anni per salvare e migliorare la nostra medicina tradizionale e non vogliamo che ora vengano a ingannarci, perché quello che stanno facendo con le nostre piante è un affare che lascerà a loro milioni e milioni di pesos e a noi altrettanto poveri. Ci appelliamo alle autorità nazionali e statali perché sospendano questo progetto. Ora ci appelliamo a tutti i nostri compagni indigeni affinché non accettino che i membri dell'ECOSUR possano prendere informazioni e piante medicinali dalle nostre comunità (1999: 46).

Sebastian Luna, un indigeno tzeltal rappresentante del Consiglio descrive il progetto con le seguenti parole:

> È un furto di risorse e conoscenze indigene tradizionali, con l'obiettivo di produrre farmaci di cui non beneficeranno in alcun modo le comunità che hanno gestito queste risorse in modo sostenibile per migliaia di anni [...] Il progetto propone esplicitamente di brevettare e privatizzare risorse e conoscenze che sono sempre state collettive.... Questo, oltre a contraddire le nostre culture e tradizioni, è un modo per creare conflitti all'interno delle comunità, poiché alcuni individui, spinti dalle necessità economiche che patiamo come indigeni, possono collaborare con questo progetto in cambio di pochi pesos o qualche attrezzo. Questo lo abbiamo già visto nelle comunità di Oxchuc, Chenalhó, Simojovel, Cancuc, Huixtan e Las Margaritas, dove si stanno già prelevando campioni" (*ibid.*).

È interessante, oltre che amareggiante, notare che il lato oscuro di un simile progetto di bioprospezione sia portato avanti da antropologhe e antropologi, a testimonianza del fatto che la disciplina in certi casi non smette di prestare servizio a ricerche di matrice coloniale, rievocando un passato con cui forse non ha mai smesso di dialogare.

> Il direttore del progetto - aggiunge Luna - è l'antropologo Brent Berlin, dell'Università della Georgia, che negli ultimi trent'anni ha saccheggiato campioni e conoscenze delle comunità indigene del Chiapas, senza restituire praticamente nulla in cambio alla regione.

Il caso "Maya ICBG" è stato tra i primi ad aprire un dibattito sui problemi legati alla distinzione tra forme etiche di bioprospezione e biopirateria, e sulle difficoltà di garantire la partecipazione e il consenso informato preventivo dell'intera comunità in questione[14]. Questa controversia pone interrogativi etici riguardo ai temi della bioprospezione, dell'estrattivismo cognitivo, dell'antropologia applicata, dell'utilizzo del sapere indigeno nelle nostre ricerche, e impone riflessioni sulle modalità con cui il colonialismo continua ad esercitare il proprio potere, senza cessare di sferrare duri colpi alle comunità indigene in perenne resistenza. Alla luce dei casi analizzati le parole di Grosfoguel appaiono come un manifesto: "le società imperiali/coloniali/capitaliste/patriarcali sono insostenibili perché vivono del furto e della distruzione degli altri (umani e non-umani)" (2016: 138). Bioprospezione e biopirateria sono modalità coloniali antiche, come mostrano Di Liscia e Prina (2002), già conosciute da missionari e funzionari coloniali, da scienziati, etnobotanici e medici dell'epoca, e che oggi vedono in scena gli stessi protagonisti in abiti moderni, ma con gli stessi scopi: estrarre saperi, rimedi, piante medicinali da oscuri angoli di mondo e offrirli al luminoso mercato globale. In questa operazione un certo sapere tecnico-scientifico sembra ormai aver voltato le spalle alla natura e aver rinsaldato invece un fruttuoso matrimonio con l'economia, nonostante la sua ricerca non smetta di interrogare quei saperi "incantati", che non hanno smesso di intrattenere relazioni sociali con l'ambiente che li circonda e con il mondo dell'invisibile.

[14] Per approfondimenti sul caso si rimanda a Tarrío García et. al, 2004. Inoltre, Wikipedia in lingua inglese dedica una pagina alla controversia https://en.wikipedia.org/wiki/Maya_ICBG_bioprospecting_controversy. I coniugi Berlin (2004) hanno avuto modo di esporre la propria verità in un articolo pubblicato dalla Society for Applied Anthropology.

2.3. Il disincanto della natura: la crisi ecologica come crisi spirituale (e perdita di sapere)

> Oggi la fortezza-occidente non tiene più: le mura si aprono, i fantasmi rinchiusi nelle sue segrete fuoriescono e chiedono il dovuto. Gli invisibili degli altri cominciano a far pensare, così come le loro forme di umanità, di mondo e di conoscenza: non più modi minori o superati, ma *modi altri* che dicono, in controluce, del modo nostro.
>
> Consigliere, 2019

Nell'analisi della relazione tra epistemologie indigene e coloniali non va tralasciato il fatto che a loro volta i sistemi di conoscenza locali, nel loro processo di trasformazione, hanno assimilato tecniche e saperi provenienti dal mondo scientifico, adattandoli allo specifico contesto di applicazione. Toledo e Barrera-Bassols (2008: 105-106) scrivono:

> La natura apparentemente chiusa del sapere locale non regge quando si riconosce che esiste uno scambio tra i due, iniziato in epoca coloniale. Da allora, un gran numero di popoli indigeni e società tradizionali in Asia, Africa e America Latina hanno integrato colture, tecniche agricole, animali domestici, pratiche sanitarie, sistemi educativi e norme giuridiche del Vecchio Mondo, espandendo così le conoscenze locali attraverso l'adozione o l'appropriazione culturale.

Entrambe le modalità di conoscenza sono quindi formazioni storiche da concepire come modi parziali e limitati di conoscere il mondo, a partire da logiche e posizioni di potere differenti. Come ricorda De Sousa Santos "tutte le forme di conoscenza possiedono limiti interni ed esterni" (2010: 53). Non è quindi una presunta superiorità il tratto principale da constatare, ma al contrario ciò che interessa è proprio la differenza tra il sapere scientifico e il sapere locale. James Scott (1998) ha proposto una distinzione critica tra le due modalità di conoscere il mondo, utilizzando il termine *metis*, contrapposto a *techne*, per indicare quella "vasta gamma di abilità pratiche e l'intelligenza acquisita nel rispondere a un ambiente naturale e umano in costante cambiamento" (1998: 313). Il termine *metis* viene dall'antica Grecia e indica quella modalità di saper-fare che personaggi come Ulisse hanno dimostrato di possedere nelle eroiche vicende che li hanno visti come protagonisti.

> La *metis* di Odisseo era evidente, non solo nell'ingannare Circe, i Ciclopi e Polifemo e nel legarsi all'albero maestro per evitare le Sirene, ma anche nel tenere insieme i suoi uomini, nel riparare la sua nave e nell'improvvisare tattiche per tirar fuori i suoi uomini da una situazione

> difficile dopo l'altra. L'enfasi è sia sulla capacità di Odisseo di adattarsi con successo a una situazione in continuo cambiamento e sulla sua capacità di capire, e quindi superare in astuzia, i suoi avversari umani e divini (1998: 313).

Questa forma di sapere pratico, contestuale, soggettivo, flessibile e qualitativo differisce dalla *techne*, intesa come sapere tecnico, universale, impersonale, rigido e quantitativo[15]. Similmente Toledo e Barrera-Bassols (2008) distinguono tra "conoscenza" (*conocimiento*), il sapere impersonale, oggettivo, universale, autoritario, che poggia su basi scientifiche e che è appreso attraverso un'educazione formale, e "saggezza" (*sabiduria*), un sapere basato sulla esperienza personale diretta e concreta, che implica una cosmovisione condivisa e che è trasmesso oralmente. Un tratto distintivo fondamentale è che "la conoscenza locale incorpora una visione monistica del mondo, per cui natura e cultura sono aspetti che non si possono separare" (Toledo e Barrera-Bassols, 2008: 108). Questa caratteristica di molte cosmologie è stata ampiamente analizzata dalla svolta ontologica in antropologia, che nello spingersi "oltre natura e cultura" (Descola, 2014) ha mostrato come il pensiero occidentale poggia su una separazione inesistente in altre società[16].

Toledo e Barrera-Bassols affermano che nelle comunità detentrici di queste forme di conoscenza "la percezione del mondo è sia sacra che secolare. Gli esseri umani sono parte della natura e quindi condividono la loro esistenza con gli esseri viventi non umani. L'uomo non è separato dalla natura e gli esseri non umani non sono separati dalla cultura. "(2008: 108). Inestricabilmente connessa a questa unità socio-naturale, i saperi indigeni e locali portano con sé un'"ingombrante" dimensione spirituale. In riferimento all'impero inca Eduardo Galeano scrive, "le terrazze e gli acquedotti per l'irrigazione furono resi possibili, in quell'impero che non conosceva la ruota, il cavallo o il ferro, grazie a una prodigiosa capacità di organizzazione e a una profonda conoscenza dell'ambiente, nata dalla *relazione religiosa* dell'uomo con la terra - che era sacra e quindi sempre viva (2020: 64, corsivo mio).

Arturo Escobar, antropologo colombiano e autore della teoria dell'ontologia relazionale, sottolinea come siano stati "i processi storici di egemonia e di potere" a permettere "a questa

[15] Queste forme di conoscenza non si escludono a priori: "scoprire un teorema matematico richiede genio e quindi *metis*; la dimostrazione del teorema, tuttavia, deve seguire i principi della *techne*" (1998: 320).

[16] Cuturi mostra come anche le scienze biologiche stiano andando in direzione di un superamento del paradigma naturalista, basato sulla divisione natura/cultura: "vorrei riflettere su come la caduta del confine tra natura e società, e tra forme di esseri viventi diversi, messa in atto dalle scienze biologiche, stia offrendo una sorta di continuità inedita tra ontologie scientifiche, in particolare quelle che studiano le piante, e ontologie native, che si fondano su presupposti continuativi e relazionali tra forme di vita a cui le scienze della vita stanno giungendo dopo aver percorso, nella storia, cammini attraverso metodi e teorie controverse. Vorrei avanzare l'ipotesi che i diversificati pensieri nativi che non aderiscono al paradigma naturalista occidentale si riconoscerebbero nelle consapevolezze raggiunte dalle odierne scienze botaniche" (2020: 230).

concezione di un solo mondo di naturalizzarsi e di diffondersi in tutta la lunghezza e la larghezza dei territori socio-naturali e di permeare i terreni culturali dei popoli del mondo" (2012: 8). In epoca coloniale, infatti, la razionalità tecnico-scientifica occidentale, unita alla missione di conversione dei popoli "selvaggi", ha operato proprio in direzione di una separazione della cultura dalla natura attraverso il "disincanto" di quest'ultima: svuotata dalle anime, dai mostri, dall'incanto di cui godeva, in particolare nelle fitte e oscure selve delle colonie, la natura diveniva un oggetto docile, appropriabile, misurabile e monetizzabile. Già Max Weber in una conferenza del 1919, *La scienza come professione*, si domandava dove avrebbe portato il disincantamento del mondo operato dal pensiero positivista.

> La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale. Ma questo processo di disincantamento, proseguito per millenni nella cultura occidentale, e in generale questo «progresso», del quale la scienza costituisce un elemento e una forza motrice, ha un qualche senso che vada al di là del piano puramente pratico e tecnico? (2001: 17).

"Gli orrori della giungla" (Taussig, 1984) che terrorizzavano l'Europa coloniale venivano rimossi attraverso razionali opere di bonifica, deforestazione, cementificazione, in modo da rendere visibile il più possibile per evitare che si insinuasse l'irrazionale dubbio dell'invisibile. Eppure, come osserva Consigliere (2019), è curioso notare come "il tabù dell'incanto entri in azione proprio quando il processo storico della modernità comincia a produrre spettri e incubi su scala industriale. *Il mondo si popola di fantasmi e nessuno ne può più parlare*". La modernità capitalista dell'Occidente imponeva un disincantamento del mondo, mentre moltiplicava fantasmi, zombie, vampiri, diavoli, senza riuscire però ad osservarli, in assenza del giusto sguardo di fronte allo "specchio coloniale" di cui scrive Taussig, "che riflette sui colonialisti la barbarie delle loro stesse relazioni sociali,

attribuendola però alle figure selvagge e malvagie che essi vogliono colonizzare" (1984: 495).

Le parole del leader sapara Manari Ushigua suonano come un'avvertenza: "la parte invisibile, che è la più importante, l'abbiamo dimenticata. È la parte spirituale - la nostra vitale connessione con la vita *tsawanu*[17]. *La crisi climatica è una crisi spirituale* perché abbiamo dimenticato la vita *tsawanu* che ci connette con gli altri esseri" (Kohn, 2021: 28, corsivo mio). La modernità nel dirigere il nostro sguardo unicamente sulla parte visibile, materiale, concreta, ha restituito un'immagine della natura fondamentale per il mercato: uno spazio pensato come "magazzino/discarica" da cui attingere e in cui riversare i nostri rifiuti (Van Aken, 2019). La crisi ecologica odierna ha però ribaltato la questione, imponendo ai vari ecologismi un urgente esercizio di segno opposto in direzione di un "re-incantamento" della natura, come azione critica nei confronti della modernità. L'imperativo è quello di riportare i demoni e le anime al loro posto nella natura per ripristinare, come scrive Charbonnier (2019), quel "dispositivo di protezione" venuto meno: "restituire alla natura le proprietà spirituali che la modernizzazione tecno-scientifica le ha fatto perdere lungo la via significa reinventare *un dispositivo di protezione* che oggi ci manca"[18]. De Martino (2019) aveva definito "agonia del sacro" questa crisi spirituale che investe il mondo moderno[19]: "abbiamo perso il sole", appuntava nella sua grande opera incompiuta, *La fine del Mondo*. Sono le parole di Herbert Lawrence che l'antropologo campano utilizza nella sua diagnosi culturale del mondo occidentale, inerente la diffusa sensazione di fine del mondo che viveva

[17] Manari Ushigua spiega così il concetto di *tsawanu*: "tsawanu, per noi, è uno spirito, Noi umani abbiamo tsawanu. Tutte le piante, la stessa foresta e persino la terra hanno uno tsawanu, uno spirito. Grazie al nostro tsawanu - la parte invisibile della nostra vita - ci connettiamo con gli latri esseri della Terra" (Kohn, 2021: 28).

[18] Nel suo articolo Charbonnier (2019) si dice critico nei confronti di un'attribuzione del concetto di persona ai non-umani, questa "maggiore generosità ontologica e morale nei loro confronti", che gli consentirebbe di "entrare nel cerchio, fin qui troppo chiuso, delle cose pensanti/fragili/da proteggere". Ai suoi occhi questa operazione di traslare sulla natura il concetto di persona appare come "un'ambizione tipicamente moderna, in continuità con ciò che il sociologo Emile Durkheim chiamava il culto della persona: nelle società secolarizzare, dove la politica prevale sulla religione, il nostro senso del sacro si sposta dall'aldilà alla persona umana al soggetto morale. Ora, l'attribuire ai non-umani le qualità della persona, il portarli fuori dal regno triste e muto dell'oggettività, è una nuova versione del culto moderno della persona. A ciò bisogna aggiungere che le comunità pre-moderne, a cui spesso il discorso del reincantamento fa riferimento, non si domandano mai se la natura sia, o meno, un'entità spirituale: i non-umani sono parte integrante di relazioni domestiche, economiche, religiose, politiche che ignorano la partizione fra natura e società. Non hanno al loro fondo un culto dell'autonomia e della persona che bisognerebbe correggere o adattare".

[19] Per De Martino questa crisi spirituale non era necessariamente una minaccia: "Ciò che importa è la «intersoggettività dei valori», il mantenere l'apertura a questa intersoggettività, la volontà sempre rinnovantesi di comunicare agli altri il nostro mondo privato e di accogliere sempre di nuovo nel nostro intimo le voci comunicanti degli altri uomini, i messaggi che essi ci inviano. Ma l'orizzonte metastorico del sacro non è, in quanto metastorico, l'orizzonte indispensabile, in tutti i tempi e i luoghi, in tutte le epoche per compiere questa pubblicizzazione di sé e questa interiorizzazione degli altri. Per «fare il bene» (cioè per volere non il privato che si chiude ma il privato che si apre al pubblico) non è necessario farlo per Cristo e per Dio: si può semplicemente farlo per gli uomini della propria epoca, senza bisogno di ricorrere al *détour* di raggiungerli attraverso Cristo e attraverso Dio (2019: 115).

l'Occidente post seconda guerra mondiale. Il monito di Lawrence era manifesto di un malessere letterario che De Martino accostava alla noia di Moravia e alla nausea di Sartre, e che suonava come un grido di allarme verso un mondo sempre più disincantato.

> Noi abbiamo smarrito il sole e i pianeti e il Signore con le sette stelle dell'Orsa nella mano destra. Povero, meschino, piatto, piccolo mondo, quello in cui viviamo: persino le chiavi dell'Ade sono perse. In che ristrettezza ci siamo rinchiusi! [...] È mera presunzione credere che noi vediamo il sole così come lo vedevano le antiche civiltà. Tutto ciò che vediamo al posto del sole è un piccolo corpo di luce fisica, un globo di gas ardente (cit. Lawrence in De Martino, 2019: 379).

Anche Michael Taussig nella sua riflessione sul re-incantamento della natura utilizza le parole di Lawrence, oltre cinquant'anni dopo De Martino: "noi e il cosmo siamo uno [...] Il cosmo è un vasto corpo vivente, di cui noi siamo ancora parte. Il sole è un grande cuore i cui fremiti scorrono nelle nostre più piccole vene" (cit. in Taussig, 2020: 55). Il mondo moderno sembra aver reciso questa relazione con il sole di cui scriveva Lawrence negli anni '30. La crisi climatica odierna, però, produce secondo Taussig una relazione nuova e di qualità differente attraverso "il reincanto della natura causato della 'cattiveria solare' odierna. Ora più che mai, così mi sembra, 'il sole è un grande cuore i cui fremiti percorrono le nostre più piccole vene'" (Taussig, 2020: 55). In Taussig la crisi ecologica, figlia del disincantamento del mondo, sembra aver già attivato un processo di re-incantamento del mondo, oltre che aver risvegliato una nuova coscienza[20]: la natura (il pianeta, il sole, il cosmo) ha già ripreso vita, è tornata ad essere un grande essere-vivente al tempo sofferente e pericoloso, buono e cattivo, portatore di vita e di morte, che ci manda segnali e che fa vacillare le nostre certezze più razionali, producendo un nuovo tipo di connessione tra noi e il cosmo.

> Lawrence si è sbagliato perché il nostro viaggio attraverso lo spazio di morte nel decesso planetario non è un'assenza, ma un nuovo senso di connessione, non solo nuove connessioni, ma *una nuova qualità di connessione*, in primo luogo, a causa della cattiveria sostenuta del cosmo risvegliato e, in secondo luogo, perché la morte mette in evidenza cose non percepite in precedenza" (*ibid.*).

[20] Il diluvio di libri verdi, riviste appena nate, saggi, ricerche, talk show, film, borse di studio, campagne politiche e infinite conferenze sull'Antropocene, l'animismo, la vita, la materia vibrante materia, e la "svolta ontologica", e via dicendo, equivalgono a una rinascita dell'autocoscienza planetaria, anche se rivestita di un linguaggio secolare" (Taussig, 2020: 56).

Il disincanto o la "disanimazione" della natura è avvenuta "diminuendo, in maniera più o meno cosciente, la gamma di relazioni che intratteniamo con essa" (Charbonnier, 2019). La natura è stata privata della capacità di essere un luogo di interazione sociale tra soggetti che abitano un certo ambiente, divenendo unicamente riserva di risorse di cui appropriarsi e a cui dare un valore economico. Il prezzo pagato per questo cambiamento è stato molto alto e interessa dimensioni epistemiche, comunitarie, cognitive, sociali.

> Ciò che attraverso questa trasformazione del rapporto con la natura si perde, più che una relazione spirituale, è *un insieme di saperi pratici, tecnici, agrari, un modo per abitare i territori e di cooperare con gli altri viventi* (*ibid.*, corsivo mio).

Il disincanto è quindi anche la perdita di un sapere che altrove, a Sud, resiste incantato.

3. Prendere sul serio il sapere indigeno

> L'assurdità della scienza trasformata in scientismo diventa più che evidente quando *il senso comune*, che è il segreto epistemologico della conoscenza popolare, sparisce dal "metodo".
>
> Victor Manuel Toledo (1996)

> Il sapere esiste solo nell'invenzione, nella re-invenzione, nella ricerca inquieta, impaziente, permanente che gli uomini fanno nel mondo, col mondo e con gli altri. Ricerca che è anche sostanziata di speranza.
>
> Paulo Freire (2004: 58)

3.1. Verso un'Epistemologia del Sud come lotta ontologica

La crisi epistemologica che ha attraversato il sapere scientifico negli anni '70 e '80, e che ha avuto fra i suoi bersagli anche l'antropologia classica[21], ha avviato un processo di ripensamento e decolonizzazione promosso da diverse "ribellioni epistemiche" (Alarcón Cháires, 2019), che ha messo in discussione il paradigma scientifico classico e l'egemonia

[21] Le fondamenta dell'antropologia di stampo positivista sono state minate da un lato dalla svolta riflessiva promossa da James Clifford e Marcus (1986), che ha decostruito l'idea di oggettività nello studio delle culture, mostrando al contrario come le etnografie sono il prodotto di un dialogo intersoggettivo tra antropologo e informatori; dall'altro lato è stata la svolta interpretativa di Clifford Geertz, che con il suo *Interpretazioni di Culture* (1973) ad avere definitivamente rotto con l'importazione dell'antropologia classica.

epistemologica del Nord globale mediante un dialogo con i saperi del Sud del Mondo. Il pensiero complesso di Morin (2000), la pedagogia critica e degli oppressi di Paulo Freire (2004), l'Epistemologia del Sud di De Sousa Santos, l'etnoecologia messicana (Toledo, Alarcón-Cháires, 2012; Reyes-García, Martí Sanz, 2007) e in generale il rinnovato interesse scientifico e politico nei confronti delle "epistemologie altre" (Alarcón-Cháires, 2019), sono solo alcuni degli impulsi provenienti dal mondo accademico che invitano ad assumere un nuovo sguardo nei confronti del sapere. Come osserva l'etnoecologo messicano Alarcón Cháires, "questo ridimensionamento ha permesso che, come atto di blasfemia, il 'paganesimo epistemico' - i saperi e le conoscenze locali - che si credeva esorcizzato dalla ragione scientifica che diventava conoscenza (scientifica), sia ora fiorente e venga a prosperare e ad essere rivalutato nelle sue giuste dimensioni (epistemologica, politica e bioculturale almeno)" (2019: 21).

La teoria di De Sousa Santos invita proprio i saperi pagani a questo atto di blasfemia nei confronti della scienza, tracciando il sentiero da percorrere attraverso un principio fondante: "non c'è giustizia sociale globale senza giustizia cognitiva globale; ovvero, senza giustizia tra le forme di conoscenza" (2006: 26). Il suo invito è quello di "apprendere dal Sud mediante una epistemologia del Sud", costituita da tutte quelle "forme di sapere nate nella lotta contro il capitalismo, il colonialismo e il patriarcato" (2017: 170; 292). Per fare ciò l'autore propone una sociologia "insurrezionale" che resista alla razionalità "indolente" e "pigra" del Nord del Mondo che "contrae il presente" ed "espande infinitamente il futuro" (2006: 21)[22]. L'obiettivo diviene quello di togliere dall'invisibilità i saperi "altri", di sottrarli alla negazione di credibilità, di "trasformare gli oggetti assenti in oggetti presenti" (*ivi*: 26). La proposta del sociologo portoghese è quella di fronteggiare la "monocultura del sapere e del rigore", analizzata in precedenza, con una "ecologia dei saperi"[23], il cui obiettivo non è quello di

[22] "La ragione indolente, dunque, ha questa doppia caratteristica: come ragione metonimica, contrae, diminuisce il presente; come ragione prolettica, espande infinitamente il futuro. Quello che propongo è una strategia opposta: espandere il presente e contrarre il futuro. Espandere il presente per includere in esso molte più esperienze, e contrarre il futuro per occuparsene... Dobbiamo contrarre il futuro, e allo stesso tempo, espandere il presente. È una procedura epistemologica che spero si possa vedere insieme come fare" (De Sousa Santos, 2006: 21).

[23] Per sfidare le cinque monoculture analizzate in precedenza, all'ecologia dei saperi De Sousa Santos affianca altre quattro ecologie: l'ecologia delle temporalità ("sebbene il tempo lineare sia uno, esistono anche altri tempi"); l'ecologia del riconoscimento ("decolonizzare le nostre menti per poter produrre qualcosa che distingua, nella differenza, ciò che è un prodotto della gerarchia e ciò che non lo è. Dovremmo accettare solo le differenze che rimangono dopo aver scartato le gerarchie"); l'ecologia della trans-scala ("la possibilità di articolare nei nostri progetti la scala locale, nazionale e globale); l'ecologia delle produttività ("consiste nel recupero e nella valorizzazione dei sistemi alternativi di produzione, delle organizzazioni economiche popolari, delle cooperative di lavoratori, delle cooperative di lavoratori, imprese autogestite, economia solidale, ecc. che l'ortodossia produttivista capitalista ha nascosto o screditato") (2006: 24-25).

screditare il sapere scientifico occidentale[24], ma farne "un uso controegemonico", esplorando da un lato la pluralità interna alla scienza stessa, ovvero tutte quelle pratiche scientifiche alternative, messe in luce dalle epistemologie femministe e postcoloniali, e, dall'altro lato, promuovere l'interazione e l'interdipendenza tra sapere scientifico e ciò che sta fuori. La proposta è quindi quella di sondare "la possibilità che la scienza entri non come una monocultura, ma come parte di un'ecologia più ampia dei saperi, dove il sapere scientifico possa dialogare con il sapere laico, con il sapere popolare, con il sapere degli indigeni, con il sapere delle popolazioni urbane marginali, con il sapere contadino" (2006: 26).

La teoria di De Sousa Santos non ha come fine ultimo quello di mettere tutte le forme di conoscenza sullo stesso piano; l'idea è che una gerarchia astratta dei saperi, che vede la scienza occidentale all'apice, non è utile, mentre risulta fondamentale una concezione pragmatica dei saperi[25]. La visione piramidale del sapere spesso occulta proprio le modalità con cui si è formata la scienza ufficiale, prodotto storico di relazioni di potere che le hanno permesso di attingere dai saperi indigeni collettivi. L'ecologia dei saperi sembra avere molto in comune con l'approccio "transdisciplinare" (Alarcón Cháires, 2019) che, spingendosi più in là rispetto al dialogo interdisciplinare tra diversi campi del sapere istituzionalizzato, prevede un'apertura nei confronti di tutte quelle forme di sapere marginale che si situano fuori dal sapere ufficiale.

> La transdisciplinarietà evoca il flusso di conoscenze proveniente dalle diverse discipline, dai soggetti in dialogo tra loro e con l'"oggetto di studio", così come l'inclusione e la validazione di altre forme di percepire, concepire e conoscere il mondo; sarebbe la coordinazione epistemica tra tutti i livelli di conoscenze e saperi (2019: 183).

Sebbene sia una novità in ambito accademico, da secoli vengono praticate forme di transdisciplinarietà, in particolare nelle comunità originarie, dove dialoghi collettivi tra gli "specialisti" e gli altri membri della comunità sono stati portati avanti per generazioni.

[24] De Sousa Santos specifica che non si tratta di "screditare le scienze, né di un fondamentalismo 'anti-scientifico'; noi, come scienziati sociali, non possiamo fare questo" (2006: 26).

[25] "Non c'è dubbio che per mettere un uomo o una donna sulla luna non esiste conoscenza migliore di quella scientifica; il problema è che oggi sappiamo anche che per preservare la biodiversità, la scienza moderna non serve a nulla. Al contrario, la distrugge. Perché è il sapere indigeno e contadino che ha conservato e mantenuto la biodiversità. È una coincidenza che l'80% della biodiversità si trovi nei territori indigeni? No. È perché la natura è Pachamama, non è una risorsa naturale: "fa parte della nostra socievolezza, fa parte della nostra vita"; è un pensiero anti-dicotomico. Quindi quello che devo valutare è se la luna se ne va, ma anche se la biodiversità viene preservata. Se vogliamo entrambe le cose, dobbiamo capire che abbiamo bisogno di due tipi di conoscenza e non di una sola. È davvero una conoscenza ecologica quella che propongo" (De Sousa Santos, 2006: 27).

L'etnoecologia, come vedremo più avanti, è la disciplina che più di altre fa della transdisciplinarietà uno dei suoi punti cardine nello studio dei saperi indigeni con cui intrattiene un dialogo aperto. Come spiega Alarcón Cháires "l''incorporazione del sistema di conoscenza e sapere locale inscritto nelle menti di contadini, raccoglitori, pescatori, boscaioli, guaritori, ecc. è la *conditio sine qua non* dell'etnoecologia, che diventa un ponte epistemico attraverso il quale attori, processi, storie, ragioni e territori circolano in modo eguale in entrambe le direzioni"[26] (*ivi*: 188).

Un ultimo esercizio utile è quello di esplorare le implicazioni ontologiche di una Epistemologia del Sud. Tutto l'impianto teorico di De Sousa Santos si basa un presupposto chiave: "*la comprensione del mondo è molto più ampia della comprensione occidentale del mondo"* (De Sousa Santos, 2017: 18). Secondo l'antropologo colombiano Arturo Escobar, "identificando l'infinita diversità del mondo come una delle sue premesse fondamentali, il quadro teorico dell'Epistemologia del Sud (ES) acquisisce una dimensione ontologica, poiché riferendosi ad altre conoscenze, l'ES si riferisce anche ad altri mondi" (2015: 13). L'Epistemologia del Sud, nell'enfatizzare l'importanza di tutta una costellazione di saperi subalterni e in continua lotta, entra nel campo di quella che Escobar chiama "ontologia politica"[27]. Con questo concetto l'autore si riferisce al fatto che tali lotte sono "lotte ontologiche", ovvero lotte di comunità indigene, afrodiscendenti, contadine e urbane in difesa dei propri territori e contro il progetto neoliberale globalizzante di costruire un solo *Mondo Mondiale* (*ivi*: 15). Come mette in luce la teoria sociale degli zapatisti, queste sono "lotte per un mondo in cui rientrano molti mondi (*un mundo donde quepan muchos mundos*) e il cui fine è quello di promuovere il *pluriverso*" (*ivi*: 13)[28]. Dal punto di vista ontologico

[26] "Ci sono molti esempi di come questo ponte può essere costruito, dove la combinazione di diverse conoscenze e attori permette una migliore gestione ambientale: il riconoscimento di sistemi agricoli tradizionali su scala intensiva, attualmente adattati e adottati a condizioni specifiche dall'agronomia; il riscatto di tecnologie indigene come il sistema di canali conosciuto come *waru waru*, che agisce come regolatore di temperatura, evitando gli effetti del gelo nella regione andina peruviana; la diversificazione produttiva di cereali chiave come il mais, basata sull'incorporazione di conoscenze locali sull'uso di pavimenti ecologici diversificati; l'incorporazione di esperti locali attraverso una relazione rispettosa e orizzontale, nella ricerca biologica ed ecologica; il miglioramento delle condizioni di vita locali (salute, alloggio e cibo, tra gli altri) attraverso la contributo all'adattamento al cambiamento climatico nelle regioni di montagna sulla base delle conoscenze e del *know-how* locali sulla gestione dell'acqua e del suolo, il rafforzamento dell'agrobiodiversità, gli strumenti di pianificazione agricola, i sistemi di produzione e le tecniche di post-produzione" (2019: 188-189).

[27] "Da un lato, si riferisce a pratiche cariche di potere volte a creare un mondo o un'ontologia specifica; dall'altro lato si riferisce a un campo di studio incentrato sulle interrelazioni tra i mondi, compresi i conflitti che nascono dagli sforzi di molte ontologie per sostenere la propria esistenza attraverso la loro interazione con altri mondi" (Escobar, 2015: 21).

[28] "Dovremmo chiarire che la nozione di *pluriverso* proviene da due fonti: una, dalle teorie sociali che criticano il dualismo, e dai cosiddetti orientamenti 'post-dualisti' che derivano dalla cosiddetta 'svolta ontologica' nella teoria sociale; e due, dalla persistenza di filosofie non-dualiste (più comunemente note come *cosmovisioni*) che riflettono una profonda comprensione relazionale della vita come Muntu e Ubuntu in alcune parti dell'Africa; Pachamama e Mama Kiwe tra alcune cosmologie indigene sudamericane, americane e canadesi; o nella filosofia

l'apocalisse socio-ambientale contemporanea è la crisi di un mondo specifico, l'*euromodernità*, che si è arrogata il diritto di essere "il" Mondo sottomettendo tutti gli altri: come osserva l'autore "il mondo è composto da più mondi, ontologie o realtà multiple che sono state escluse dall'esperienza eurocentrica o ridotte ai suoi termini" (*ivi*: 15)[29]. Le lotte ontologiche contemporanee sono modi di resistere alla "fine del mondo", che già Ernesto De Martino aveva osservato essere sempre la fine del proprio mondo.

La fine del mondo – mi disse una volta – c'è sempre stata. Che altro vuoi che abbiano pensato gli Incas o gli Aztechi di fronte ai conquistadores spagnoli, questi marziani piovuti da chissà dove, se non che quella era la fine del mondo? Noi possiamo dire che era la fine del loro mondo, ma che cos'è la fine del mondo se non sempre *la fine del proprio mondo*? (2019: IX-X, corsivo mio)[30].

3.2. Dal determinismo ambientale all'etnoecologia: la metamorfosi dell'antropologia ambientale

Il tema dell'ontologia visto poc'anzi è entrato con forza nel dibattito antropologico attraverso la corrente della "svolta ontologica" che, grazie all'apporto di diversi autori provenienti da campi disciplinari differenti, ha permesso di mettere in dubbio molti degli assunti e delle categorie fondamentali del sapere occidentale. Se oggi l'antropologia è la disciplina che più si sta impegnando nella decostruzione della separazione tra natura e cultura, per molto tempo ha invece riprodotto tale separazione, nel tentativo di capire quale dimensione tra natura e cultura fosse più determinante per le società umane[31]: questo avveniva sia quando si portava avanti una teoria della cultura come protagonista rispetto all'ambiente naturale[32], sia quando l'obiettivo era l'operazione contraria, ovvero quello di porre l'accento su come l'ecosistema

buddista della mente; esistono anche in Occidente, come visioni alternative o forme non dominanti della modernità" (Escobar, 2015: 23).

[29] In questa direzione Cuturi, nella sua ricerca presso gli ikoots di Oaxaca, ha mostrato come un dialogo tra ontologie non-naturaliste, come quelle botaniche figlie della *svolta delle piante*, e quelle indigene possa essere fruttifera soprattutto da un punto di vista politico:"in questo quadro molto complesso, tanto le ontologie botaniche quanto le ontologie native, come nel caso degli ikoots, potrebbero costituire insieme non una generica alleanza, ma una piattaforma colma di "fatti" e di principi paradigmatici, che spinga al cambio di rotta nelle strategie di dialogo o di lotta contro il dominio delle politiche neo-estrattiviste e che favorisca un'etica pluralistica delle forme di vita e scelte di convivenza adeguate tra di esse" (2020: 232).

[30] Le parole di De Martino emergono da un dialogo che intrattenne con Cesare Cases poco prima della sua morte nel 1965.

[31]Per una revisione delle principali teorie e correnti antropologiche che hanno trattato il tema ambientale si rimanda a Santamarina Campos (2008).

[32]Si pensi alla concezione di cultura come "superorganico" in Kroeber (1917), che pensava la cultura come superiore e indipendente rispetto all'"organico" della natura

sia in grado di determinare la cultura di una società. Il determinismo ambientale in antropologia ha raggiunto la sua più alta complessità teorica con il materialismo di Marvin Harris, la cui teoria trae origine dagli dell'ecologia culturale di Steward. In Harris (1985) la cultura è determinata dalla natura e le motivazioni di tipo pratico sono più importanti rispetto a quelle di tipo simbolico: ciò che l'essere umano trova in natura assolve le funzioni biologiche ed è quindi "buono da mangiare", prima di essere "buono da pensare", come invece sosteneva Lévi-Strauss, secondo cui la natura offre schemi intellettivi all'essere umano.

Reyes-García e Martì (2007) indicano che l'etnoecologia nacque proprio come risposta critica al determinismo ambientale in antropologia. Le teorie antropologiche anteriori ignoravano l'importanza dell'interpretazione, della percezione, della comprensione e della conoscenza del proprio ambiente posseduta dalle varie comunità e tendevano a sovrapporre la separazione occidentale tra natura e cultura in ogni contesto etnografico. È Harold Conklin, in un suo articolo del 1954 derivato alla sua ricerca di campo presso i Huanunoo delle Filippine, ad introdurre per la prima volta il termine "etnoecologico" in riferimento all'approccio da lui utilizzato nel suo lavoro etnografico. Lo studio di Conklin fu innovativo in quanto permise per la prima volta di sottolineare la relazione tra i sistemi di classificazione locale e la concettualizzazione del mondo all'interno della comunità. È, però, solo alla fine degli anni Settanta, con le crescenti preoccupazioni per il deterioramento ecologico e con le nuove critiche nei confronti del modello economico capitalista che si moltiplicarono gli studi etnoecologici. Come scrive Toledo (1992) ci sono quattro principali fonti o radici intellettuali che hanno permesso lo sviluppo di un approccio etnoecologico: l'etnobiologia, l'ecologia (in particolare agronomia e agroecologia), la geografia e l'antropologia. L'influenza di quest'ultima origina nelle importanti riflessioni di Lévi-Strauss che nel suo *Il Pensiero Selvaggio* (1964) dedicava spazio all'analisi dei saperi non-occidentali riguardanti la natura. Lévi-Strauss è stato uno dei primi autori a mettere sullo stesso piano il sapere pratico di molte comunità non-occidentali e quello scientifico partorito in Occidente. Da questo confronto origina un paradosso che Lévi-Strauss risolve mostrando come la "scienza del concreto" o "scienza neolitica" e la "scienza moderna" procedano da due logiche differenti.

> L'uomo del neolitico o della protostoria è dunque l'erede di una lunga tradizione scientifica; eppure, se lo spirito che ispirava lui e tutti i suoi predecessori fosse stato identico a quello dei moderni, come potremmo capire che esso abbia subito un arresto e che millenni di ristagno si siano frapposti come una piattaforma tra la rivoluzione neolitica e la scienza contemporanea?

> Questo paradosso non ammette che una soluzione, cioè l'esistenza di due diverse forme di pensiero scientifico, funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo dello spirito umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza scientifica : l'uno approssimativamente adeguato a quello della percezione e dell'intuizione, l'altro spostato di piano; come se i rapporti necessari che costituiscono l'oggetto di ogni scienza, neolitica o moderna che sia, fossero raggiungibili attraverso due diverse strade, l'una prossima alla intuizione sensibile, l'altra più discosta (1964: 33).

Toledo (1992) sottolinea che sono stati diversi i lavori etnografici che indirettamente hanno contribuito allo sviluppo di un approccio etnoecologico; fra questi si trova la ricerca di Rappaport presso gli Tsembaga della Nuova Guinea, quella di Ellen presso i Nuaulu dell'Indonesia e il lavoro di Descola presso gli Achuar dell'Ecuador. Un altro lavoro influente in questa direzione è *No Nature No Culture* di Marilyn Strathern (1980), utile a mostrare come i concetti di natura e di cultura siano inesistenti presso gli Hagen della Nuova Guinea. Queste etnografie furono fondamentali anche per lo sviluppo delle riflessioni che permisero il superamento della storica dicotomia tra natura e cultura. Fu inizialmente proprio Roy Rappaport, con il suo approccio sistemico alla realtà, ad offrire una nuova prospettiva all'antropologia ambientale. Nella sua opera l'essere umano viene pensato come un animale parte di un ecosistema più ampio: "gli esseri umani sono animali, e come tutti gli animali sono inestricabilmente legati ad ambienti composti da altri organismi e sostanze inorganiche da cui devono ottenere materia ed energia per il loro sostentamento e a cui devono a cui devono adattarsi per non perire" (1975:269). Rappaport ha il pregio di porre l'accento sulla mutua influenza tra ambiente e società, insistendo sulla complessità della condizione umana. In questo modo l'autore sembra ricucire quella netta separazione tra natura e cultura su cui poggiavano le teorie precedenti; per Biersack "Rappaport era giunto alla conclusione che la vita è interstiziale, a cavallo tra Natura e Cultura. Essere umani comporta vivere la relazione tra Natura e Cultura e abitare un mondo basato su questa relazione" (in Santamarina, 2008: 158).

La rottura definitiva della dicotomia tra natura e cultura in antropologia si è data con l'ecologia simbolica e il post-strutturalismo di Descola, il cui lavoro, insieme a quelli, tra gli altri, di Haraway, Viveiros De Castro, Latour, Ingold, Kohn e Strathern, rientra nella corrente della "svolta ontologica"[33], che a partire dagli anni 90' è stata capace di portare un nuovo punto di vista in antropologia nello studio del non-umano e di rivendicare "l'alterità e il

[33] Per approfondimenti sulla svolta ontologica si rimanda a González-Abrisketa e Carro-Ripalda (2016).

pensamento ‘altro’ come motori per la apertura ontologica e la revisione di principi e assiomi propri del naturalismo occidentale” (González-Abrisketa e Carro-Ripalda, 2016: 102). Questa corrente, che nasce dalle forti preoccupazioni per la crisi ecologica, ha cercato di sovvertire il dogma che vede l'umano come separato e superiore al resto della natura, facendo entrare gli esseri e le entità non-umane nel discorso antropologico. Per fare questo è necessario, secondo Viveiros De Castro, “prendere sul serio i nativi” (2013), i loro pensieri, i loro saperi, le loro idee, le loro filosofie, i loro modi di vita, i loro “mondi”. Nel parlare di mondi questi autori spostano la questione a un livello ontologico: se l’antropologia classica ha sempre pensato nei termini di un unico mondo colto da punti di vista diverse (le culture), la svolta ontologica sposta l’attenzione sull’esistenza di più mondi, di un multinaturalismo, in risposta alla “necessità di abbandonare la potente finzione di un’ unica ontologia” - la “monarchia ontologica” euro-americana - “riscoprendo la varietà ontologica dell’esistente (González-Abrisketa e Carro-Ripalda, 2016: 106). In questo modo l’antropologia si converte nella “scienza dell’auto-determinazione ontologica dei popoli del mondo” (Viveiros De Castro, 2016). Questi impulsi derivano dalle revisioni contemporanee dell’animismo derivate dal post-strutturalismo di Descola e dal prospettivismo di Viveiros De Castro. L’apporto di questi autori è stato fondamentale in due direzioni: da un lato, attraverso le loro ricerche di campo, hanno permesso di decostruire i fondamenti dell’ontologia occidentale, mostrando come la dicotomia natura/cultura non sia né universale, né la concezione più aderente alla realtà; dall’altro si sono impegnati nel far permeare l’antropologia dalle filosofie indigene e da un’ontologia socio-naturale, agevolando l’ingresso del concetto di multinaturalismo e di un discorso sui non-umani in antropologia.

Nei “Quaderni dal carcere” Antonio Gramsci dedicava parte delle sue riflessioni al *folklore*, scrivendo che “non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza, una cosa ridicola, una cosa tutt'al più pittoresca; ma deve essere concepito come una cosa molto seria e da prendere sul serio” (QC, 90) [34]. L’esortazione gramsciana a riconoscere la consistenza e la serietà del *folklore*, inteso come “sapere del popolo” in perenne relazione di subordinazione rispetto al sapere egemonico, sembra trovare il suo eco proprio nell’invito da parte di Viveiros De Castro a “prendere sul serio il pensiero nativo” (2013). Anche se con le

[34] Come osserva Angioni (2000: 9): “rimeditare su Gramsci studioso del folklore, oggi, non significa la solita evasione alla ricerca delle buone cose del buon tempo antico, ma un aspetto del lavoro di lunga lena per non lasciare prosperare le condizioni strutturali e soggettive dell'emarginazione e della *subordination*. Anche per poter smettere certi modi inveterati di reagirvi, come per esempio l'atteggiamento manicheo che tende a vedere il bene solo in ciò che è o appare indigeno, e il male in ciò che viene da fuori, o viceversa. Contro le tentazioni del mero rimpianto, poi, e lo stesso Gramsci a ricordarci che "lo storico, con tutta la prospettiva necessaria, riesce a fissare e capire che gli inizi di un mondo nuovo, sempre aspri e pietrosi, sono superiori al declinare di un mondo in agonia e ai canti del cigno che esso produce" (QC,1377) (Angioni, 2000: 9).

dovute differenze, sembra che questi moniti siano stati colti indirettamente dall'etnoecologia, scienza che più di altre si è occupata di studiare i saperi ecologici locali e indigeni come forma complessa di conoscere il mondo. Dal quadro delineato appare chiaro come le origini dell'etnoecologia si legano ai dibattiti e alle riflessioni interne all'antropologia e concernenti il tema ambientale, che da sempre è stato soggetto alle analisi antropologiche. L'etnoecologia ha ricevuto influenze molto sconnesse tra loro, provenienti da discipline diverse e da alcuni lavori etnografici, anche se non hanno usato dichiaratamente un approccio etnoecologico, sono risultati fondamentali per gli sviluppi della disciplina, nutrita anche dai dibattiti più teorici e dai sempre più frequenti apporti dell'antropologia alla questione ecologica. Una delle tradizioni etnoecologiche più rilevanti è sicuramente quella messicana[35], il cui successo si deve soprattutto all'enorme ricchezza in quanto a "patrimonio bioculturale" del Messico (Boege, 2008), condizione che ha da sempre imposto un'articolata riflessione interdisciplinare.

Il focus dell'etnoecologia si è andato delineando come lo studio della percezione, concezione e appropriazione della natura all'interno delle varie società umane, e la ricerca di modalità di adattamento e resistenza alla crisi climatica all'interno di saggezze millenarie. Attualmente le principali linee di ricerca in etnoecologia ruotano intorno a quattro temi: i sistemi di conoscenza ecologica locale; la relazione tra diversità biologica e diversità culturale; i sistemi di gestione delle risorse naturali; le relazioni tra sviluppo economico e benessere umano (Reyes-García, Martí Sanz, 2007: 48). Carattere peculiare dell'etnoecologia è lo studio interdisciplinare della correlazione tra *corpus*, il sistema di conoscenze legate all'ambiente, *kosmos*, il sistema di credenze e rappresentazioni simboliche, e *praxis*, le azioni pratiche portate avanti nell'ambiente (Toledo, Barrera-Bassols, 2008; Toledo, Alarcón-Cháires, 2012; Reyes-García, Martí Sanz, 2007). Toledo (1992) sottolinea come per troppo tempo vi sia stata un'ossessione da parte degli studiosi a separare la dimensione pratica e produttiva da quella cognitiva e intellettuale, un qualcosa che la ricerca etnoecologica si propone di superare.

Come osservano Toledo e Alarcón Cháires l'etnoecologia appare come una realtà "ibrida o come un'area emergente o di frontiera, non solo per la sua posizione tra i campi delle scienze sociali e naturali, ma anche perché il suo proprio quadro teorico e concettuale è in fase di costruzione" (2012: 1). L'etnoecologia propone un approccio in grado di mettere in dialogo i diversi campi del sapere (su tutti antropologia ed ecologia), inserendosi all'interno di quelle

[35] Fra i maggiori esponenti dell'etnoecologia messicana troviamo Victor M. Toledo, Janis Alcorn, Narciso Barerra-Bassols, Pablo Alarcón Cháires,

che vengono definite “nuove scienze”, capaci di riflettere “la complessità del mondo e la diversità degli approcci alla realtà, cercando di rompere gli atavismi della loro frammentazione” (Alarcón Cháires, 2019: 158). Come sapere complesso, la disciplina ha la capacità di costruire “ponti” tra le scienze naturali e le scienze sociali, e di costruire un dialogo transdisciplinare con forme di sapere extra-accademiche, nel tentativo di cercare soluzioni ai conflitti socio-ambientali (Alarcón Cháires, 2019: 158). Anche se non esiste una definizione univoca, Alarcón Cháires ne propone una piuttosto completa:

> Concettualizzo l’etnoecologia come “un approccio umanistico e scientifico per comprendere le relazioni cognitive, sociali, spirituali e di adattamento dei popoli indigeni e tradizionali con il loro ambiente ecologico-produttivo in contesti storici, istituzionali e territoriali specifici" (2019: 155).

Tuttavia, proprio per la varietà dei temi a cui si interessa, oltre che per la sua condizione di “disciplina ibrida”, posizionata sui margini disciplinari, più che di etnoecologia sarebbe corretto parlare di “etnoecologie” (Toledo e Alarcón Cháires, 2012).

L’etnoecologia non è rimasta indifferente discorsi della “svolta ontologica”: nel prendere in analisi del complesso *kosmos-corpus-praxis* non si concentra solo sulla dimensione epistemologica; come ricorda Escobar, ad “altri saperi” corrispondono “altri mondi”, poiché “i saperi multipli, o *episteme*, si riferiscono a mondi o ontologie multiple” (2015: 13). Aggiunge Alarcón Cháires che “lo studio dei popoli indigeni e della natura deve includere una ricerca sulle loro frontiere ontologiche e sui criteri epistemologici, e non fermarsi all'identificazione delle strutture culturali. In altre parole, bisogna considerare i fondamenti profondi della pratica umana nel mondo” (Alarcón Cháires, 2019: 10). Attraverso lo studio del patrimonio “bioculturale”, l’etnoecologia ha saputo andare oltre la dicotomia tra natura e cultura mostrando la mutua dipendenza tra la dimensione biologica e quella culturale.

3.3. Popoli indigeni e biodiversità: l'importanza del patrimonio bioculturale in Messico e lo spettro del "buon selvaggio ecologico"

I popoli originari o indigeni[36] abitano le zone a maggior biodiversità del mondo. Un'ampia letteratura scientifica attesta ormai da diversi decenni come questa corrispondenza non sia un fatto casuale, ma il frutto di una co-evoluzione millenaria tra società e ambiente che ha dato forma al patrimonio bioculturale planetario (Alcorn, 1993; Toledo 2001; ILO 2017). I gruppi indigeni contano con una popolazione che va dai 300 ai 500 milioni di esseri umani, ai quali vanno sommati i circa 1.500 milioni di contadini, pastori, pescatori e piccoli produttori (Alarcón Cháires, 2019). Questi numeri sono apparentemente distribuiti in modo disomogeneo sulla Terra, eppure l'80% della biodiversità globale si trova in regioni abitate da popolazioni indigene, che occupano quasi ogni bioma terrestre: come sottolinea Toledo "esistono prove di notevoli sovrapposizioni tra le mappature globali delle aree del mondo ad alta ricchezza biologica e le aree ad alta diversità linguistica, il singolo miglior indicatore di una cultura distinta" (2001: 2). A questo si aggiunge il fatto che i popoli indigeni rappresentano l'80-90% della diversità culturale a livello planetario[37](*ibid.*). A tale proposito le ricerche nei campi di biologia della conservazione, di linguistica e antropologia, così come di etnobiologia ed etnoecologia, hanno permesso di convergere in direzione del concetto di "diversità bioculturale", in grado di sottolineare la correlazione tra lingua, conoscenza e ambiente (Maffi, 2001; Toledo et al., 2001). L'"assioma bio-culturale"[38] si fonda sul principio secondo cui la biodiversità verrà effettivamente preservata solamente preservando la diversità culturale e viceversa (Toledo, 2001). Tim Ingold è stato uno dei primi studiosi a porre l'accento sull'importanza dell'esplorazione dei legami storicamente prodotti tra diversità biologica e culturale, identificati come "processi di biodiversificazione" (Ingold, 2000;

[36] "I popoli indigeni possono avere tutti o parte dei seguenti criteri: (a) sono i discendenti degli abitanti originari di un territorio che è stato conquistato; (b) sono "popoli dell'ecosistema", come coltivatori mobili o permanenti, pastori, cacciatori e raccoglitori, pescatori e/o artigiani, che adottano una strategia multiuso di appropriazione della natura; (c) praticano una forma di produzione rurale su piccola scala e ad alta intensità di lavoro che produce poco surplus e ha un basso fabbisogno energetico; (d) non hanno istituzioni politiche centralizzate, organizzano la loro vita a livello di comunità e prendono decisioni sulla base del consenso; (e) condividono una lingua, una religione, dei valori morali, delle credenze, un abbigliamento e altre caratteristiche identificative comuni, nonché una rapporto con un particolare territorio; (f) hanno una diversa visione del mondo, che consiste in un atteggiamento custodiale e non materialista verso la terra e verso le risorse naturali, basato su un interscambio simbolico con l'universo naturale; (g) sono soggiogati da una cultura e da una società dominante; e (h) sono costituiti da individui che soggettivamente si considerano indigeni" (Toledo, 2021).

[37] In base alle lingue parlate, considerate l'elemento distintivo di una cultura, si calcola che esistano tra le 5.000 e le 7.000 culture al mondo e si stima che di queste tra le 4.000 e le 5.000 siano culture indigene (Toledo, 2001).

[38] Nietschmann definisce l'assioma bio-culturale come il "concetto della conservazione simbolica" nel quale "la diversità biologica e quella culturale sono mutualmente dipendenti e geograficamente coincidenti" (in Toledo, 2021).

Cevasco *et al.*, 2015; Venturino, 2021). In questa direzione l'ecologia storica ha mostrato come, osservati su scala locale, i legami tra diversità biologica e diversità culturale appaiono come prodotti storici e sono le forze motrici che "generano" processi di circolazione reciproca tra conoscenza ecologica locale e le pratiche ad essa correlate (Cevasco *et al.*, 2015: 3170). Da questo quadro il sapere ecologico locale e indigeno emerge come elemento storicamente imprescindibile per il mantenimento e la riproduzione della biodiversità globale, grazie ad un modello di gestione pratico e ad un uso delle risorse naturali che si basa su una grande conoscenza del territorio, con cui le persone intrattengono una relazione sociale e spirituale[39].

Il Messico è un paese che conta con uno dei patrimoni bioculturali più importanti a livello globale, rientrando all'interno dei dodici paesi che possiedono il numero più alto di specie e specie endemiche, e fra i nove paesi con la più alta percentuale di abitanti indigeni (Toledo, 2001). Questo patrimonio si lega alle modalità di conoscere e interagire con il mondo che appartengono a quello che Bonfil Batalla (1990) ha definito *México Profundo*[40], l'insieme di una grande varietà di comunità, gruppi umani, villaggi, zone urbane e settori sociali contemporanei che possiedono modi di intendere il mondo e organizzare la vita che affondano le loro radici nella millenaria civiltà mesoamericana: una "civiltà negata", interrata insieme al suo vincolo storico con il presente messicano[41]. Come sottolineano Toledo *et al.* (2001: 8):

> Il Messico e i paesi dell'America Centrale costituiscono una delle regioni bioculturalmente più ricche del mondo. Infatti, questa parte del pianeta non solo contiene una delle più diversificate flora e fauna del mondo, ma è anche la casa di quasi 100 culture o popoli indigeni, la maggior

[39] "Le popolazioni indigene sono la porzione di umanità che si appropria della biomassa determinando gli impatti ecologici più bassi. Vivono generalmente in quelle che si possono definire "terre di frontiera" o "regioni rifugio"; aree remote di grande '*wilderness*' dove *la struttura*, non i componenti, degli ecosistemi originali rimane più o meno intatta. In molti casi queste terre e queste acque sono indomite, sconosciute, incontaminate e non reclamate" (Toledo, 2001).

[40] Bonfil Batalla contrappone al *Mexico Profundo* il *Mexico Imaginario*: "La storia recente del Messico, quella degli ultimi 500 anni, è la storia del confronto permanente tra coloro che cercano di incanalare il paese nel progetto della civiltà occidentale e coloro che resistono, radicati nei modi di vita mesoamericani. Il primo progetto arrivò con gli invasori europei ma non fu abbandonato con l'indipendenza: i nuovi gruppi che presero il potere, prima i creoli e poi i meticci, non rinunciarono mai al progetto occidentale. Non vi hanno mai rinunciato; le differenze e le lotte che li dividono esprimono solo divergenze sul modo migliore di portare avanti lo stesso progetto. L'adozione di questo modello ha dato luogo, all'interno della società messicana nel suo insieme, alla creazione di un paese minoritario che si organizza secondo norme, aspirazioni e scopi della civiltà occidentale, che non sono condivisi (o sono condivisi da una prospettiva diversa) dal resto della popolazione nazionale. Chiamo questo settore, che incarna e guida il progetto dominante nel nostro paese, il Messico immaginario" (1990: 9-10).

[41] "Si pensa che tutto ciò sia morto assassinato -secondo alcuni- o riscattato -secondo altri- al momento dell'invasione europea. Rimangono solo rovine: alcune in pietra e altre vive" (Bonfil Batalla, 1990: 18).

> parte dei quali sono gli eredi diretti delle antiche civiltà che fiorirono in questa zona. La profonda relazione che è esistita, e continua ad esistere, tra le culture originarie del Messico e dell'America centrale e la natura può essere pienamente attestata. *Ogni specie di piante, gruppo di animali, tipo di suolo o paesaggio, montagna o sorgente in questa regione, ha quasi sempre un corrispondente culturale: un'espressione linguistica, una categoria di conoscenza, un uso pratico, un significato mitico o religioso, un'esperienza individuale o collettiva. Questo è ovviamente il risultato dell'eredità lasciata dalla civiltà mesoamericana* (corsivo mio).

La stretta associazione tra dimensione culturale e biologica è attestata soprattutto dai numerosi studi sulla loro reciproca scomparsa. Come osserva Boege (2008: 49) esiste una corrispondenza tra "la perdita di specie biologiche, della funzionalità degli ecosistemi e la riduzione della loro capacità di generare servizi ambientali di base, con il deterioramento delle culture e dei gruppi linguistici". La lingua risulta l'elemento fondamentale attraverso cui le società conoscono e danno senso al proprio ambiente, la cui perdita significa perdita di forme di sapere e di vita.

> Se si perde una specie o un paesaggio, l'umanità avrà perso la conoscenza dei popoli interessati. Quando si perde una lingua con essa scompare la conoscenza culturale delle relazioni umane, i saperi ambientali, i modi di vita e le visioni del mondo [...] Le lingue sono il principale strumento culturale utilizzato per sviluppare, mantenere e trasmettere la conoscenza generata nella *praxis* quotidiana e, in campo ecologico, per utilizzare e trasformare gli ecosistemi (2008: 50-51).

La conservazione della biodiversità è quindi direttamente associata alla resistenza delle popolazioni indigene, del loro sapere e dei loro mondi. Le minacce odierne alla loro esistenza sono nuove forme di colonialismo, che si manifestano sotto forma di sviluppo, progresso e modernità, di biopirateria, di *land grabbing* e di crisi ecologica, esacerbata quest'ultima da una fetta di mondo che minaccia la biodiversità globale e pertanto anche quella culturale. In questo senso Alcorn sottolinea che la conservazione della biodiversità è anzitutto una questione politica:

> Mentre la prova del successo della conservazione è in definitiva biologica, la conservazione stessa è un processo sociale e politico, non un processo biologico. Una valutazione della conservazione richiede quindi una valutazione delle istituzioni sociali e politiche che contribuiscono alla conservazione o la minacciano (Alcorn, 1994).

L'ontologia politica di Escobar (2015) ha mostrato come le lotte odierne siano "lotte ontologiche", per affermare la pluralità dei mondi e per andare oltre la "monarchia ontologica": l'imposizione di un unico mondo a tutti i mondi possibili (González-Abrisketa e Carro-Ripalda, 2016). Questi mondi invisibilizzati e in molti casi eliminati hanno la caratteristica di essere "mondi relazionali" o "ontologie relazionali", in cui nulla preesiste le relazioni di cui si compongono; e in cui le persone "conoscono il loro ambiente locale non grazie ad una riflessione a distanza, ma mentre lo percorrono, cioè *vivendo nel loro mondo*" (Escobar, 2015: 18).

Nel trattare questa complessa relazione tra comunità indigene e biodiversità lo spettro del "buon selvaggio ecologico" aleggia sopra le nostre teorie. Durand (2000) sottolinea come l'etnoecologia nasca come una "scienza romantica", in reazione all'eccessivo razionalismo della scienza e alle cause della crisi ecologica, la cui coscienza cresceva negli anni '70. Questa caratteristica, in aperta critica con la modernità, ha permesso una riscoperta di quei saperi bollati come premoderni e tradizionali, che iniziarono ad essere studiati come forme di conoscenza complesse e con cui era opportuno avviare un dialogo proficuo. Come mostra Durand, però, questa visione, in alcuni casi eccessivamente romantica, ha portato ad una idealizzazione della relazione tra comunità indigene e natura[42]. I dati scientifici sull'importanza del sapere indigeno per conservare la biodiversità parlano chiaro, ma una eccessiva romanticizzazione di tali dati può sfociare nel mito del "buon selvaggio" guardiano della foresta. Come sottolinea Alcorn (1994), "i conservatori culturali del nord desiderano vedere i popoli esotici conservati come culture idealizzate e superiori non contaminate dall'economia di mercato. Parlano in generale di 'armonia con la natura' dei popoli indigeni"[43]. Questa visione, che poggia nuovamente sulla separazione tra cultura e natura, vede gli indigeni come parte della natura, da preservare o dominare a seconda dei casi. I gruppi indigeni sono immaginati come abitanti di paradisi ecologici lontani dal caos della modernità. La decostruzione della dicotomia tra natura e cultura è anche la decostruzione di

[42] "L'etnoecologia, risalta anche, come peculiarità delle culture tradizionali, la loro relazione equilibrata con l'ambiente naturale. Molte delle culture tradizionali possiedono veramente questa razionalità ecologica (che non va pensata considerata come statica o immutabile), però allo stesso tempo ne esistono altre che non la possiedono o che non l'hanno mai avuta in modo permanente" (Durand, 2000: 147).

[43] Alcorn mostra come l'idea di conservazione delle popolazioni indigene è lontana da quella degli scienziati conservazionisti: "che io sappia, non esiste una traduzione diretta della parola 'conservazione' in nessuna lingua non europea. Viene generalmente tradotta come 'rispettare la natura', 'prendersi cura delle cose' o 'fare le cose giuste'. I popoli indigeni spesso trovano strana l'idea occidentale di 'conservazione' come qualcosa da separare dal resto delle loro attività. Un uomo karen recentemente mi ha chiesto come mai 'tendiamo a mettere sempre le cose nelle scatole'. Rende le cose difficili, ha detto. Per lui, e per molti altri che ho incontrato in altri paesi, la conservazione è solo parte del guadagnarsi da vivere (1993: 425).

un simile ritratto, con il fine di pensare invece nell'ottica di una realtà di relazioni socio-ambientali più complesse a cui tutti, umani e non-umani, partecipiamo. Come vedremo più avanti, il campo dove ho svolto la mia ricerca si situa proprio sui bordi dell'ambiguità che esiste nel rapporto tra comunità indigene e natura. Spesso le comunità indigene non sono villaggi di capanne nella foresta, ma sono paesi, comunità, quartieri di altre municipalità, dove giungono, senza fare nessuna discriminazione, i camion della Coca Cola e i corrieri di Amazon.

> Nello stesso modo in cui non troviamo comunità isolate dalla modernità, perché sono piuttosto in un *continuum* fra dentro e fuori la modernità, non tutti i popoli tradizionali si trovano in una situazione di sostenibilità ambientale, e questa non può essere considerata come una caratteristica intrinseca delle società non occidentali.

Le parole di Durand ci guidano nel complicato esercizio, non di ridurre l'importanza del sapere indigeno per il mantenimento della biodiversità, la cui complessità è stata ampiamente analizzata in precedenza e che si deve ad una gestione reale, pratica, che si radica in conoscenze profonde del proprio ambiente; ma al contrario di mettere in luce come la relazione sociale e spirituale con la natura sia una relazione a tratti conflittuale, fatta anche di crepe in cui "la violenza tossica della modernità" (Gragnani, 2021), sotto le spoglie di una Rivoluzione Verde nel caso dell'America Latina, si è saputa infilare. Immaginando un virtuale ingresso nella comunità dove ho svolto la ricerca, San Isidro Buensuceso, non bisogna pensare di entrare in un villaggio che intrattiene una relazione armonica in un senso romantico con la natura. L'enorme sapere ecologico locale e la relazione spirituale che gli abitanti nahua intrattengono con l'ambiente, in particolare con La Malinche, montagna che si erge alle spalle della comunità, convivono con i depositi di rifiuti che occupano gli alvei di fiumi ormai prosciugati e con la forte deforestazione che si dà nella montagna stessa, a tratti portata avanti dagli stessi abitanti della comunità. È quindi fondamentale andare alla radice dell'incrinatura di questo rapporto, senza dimenticare che all'interno delle comunità socio-naturali non si danno mai convivenze idilliache, ma al contrario, proprio in quanto relazioni sociali, implicano dimensioni di conflitto, di armonia, di contraddizione e di reciprocità.

II. Crisi ecologica nel mondo nahua di Hueytlacuahuac

In tlacatl
aic onic itac ihcuac onitlacat
“zan” miec yolcatl
Onic ihtac ihuan miec
nanacatl.

Niquilnamiqui.
nican ipan nin tlal, li,
onimoscatiaya
ipan nin tepetexcal
campa onichantiah.

Axan, axan, ocholoh
den nopanochantiah.
Non yplcatl,
den nopan, cuacualtzin
o patlania.

Ihcuac onicac quil nech uicas
pampa can te tlaxhcaltequilia
ihuan quil nic paleuis
queh uepal de alanileria.

Ce ohc cohtonaya
chicahuac in no coahyo.
Occe oc papayatzaya
Chicahuac in no mahmahyo.

“¿Tlen nech panoa?”
Onic mo iluiaya
Ihcuac nopan
o tlatlayouaya.

Aquin o nechcac
quen o ni tzatziaya?
Pampa in tlacatl
quil o ni piptzcaya.

Ihcuac ce den tehuan
Huetzi, tlacoonia.
Tla yen to Tlalnantzin
Sesepohca quiquinaca,
moh choquilia.

Maurilio Sanchez Flores
(*Tlen quih machilia in quahuitl*, 2018: 29)[44]

[44] “Al hombre/jamas lo vi cuando naci/”nomas” del hongo/y mucho animal eso si vi./Me acuerdo/que en esta tierra, donde crecia/en este cerro de la barranca/donde vivia./Hoy, hoy, se escapo/el que en mi vivia./Ese animal,/que en mi, hernoso volar solia./Cuando oi que me iba a llevar/para su tortilleria/para ayudar/de polin de

Amizton kualcan, huan tiotlac miek tok nihuan toa kil kaki ke aka mo nen yolkokoa zeki kitoa, kil omixhnamikito ome huehuey ejekame yinon omakok in akomelakotl huan omitz kuahuihuitlatehuak in te huan no ahuiltzokuitlaiknime ze, ome tonal ot tech huetzkiti, mas san kokoztomalt, huan tlakuakzi huan tlechochonbo ot kuake kuali nech mo kuitiz ln ne nik mati ni tlatos in mixikatlatol. Huan ni kixmati in amaixtlskuilol yi non in kixtianon huan xilonatin toa kil amo tla remolino axan yo ni mo tlatani in nahuak in meyolome kitoa kil tornado desde oni kixmat ,nin tlaitonik pak amo keman onik taya ze de non nik tlacha ako tla kuayan yinon o tla momolosta oponok ik xaltekaka huatlan oazito te miketzintli okachi yo hueyaka omo kuikuil tonoaya hasta omitoti in xochipitzahuak amo ok matini san ik tlakpak in pilzintli omotlalitolla ocualxotlahui niki hasta ni huaxtekahuan nestoke ipan tetl ompa tiopanziko tlatotoke omamazota hasta onen tlapapach-huile ke ze milxolotl okalakito itek in kuatlal za onen pipitzkaya ompa omopoloto ikon onech tlapuike in tlapixke in ye juan okatka kalaki otli axan kon takan in to nantzin kil itoka magtlaikueyetl kan kikuiz ni xoxokuehan yo yek kuakualoke kampa moyecuelpachtlalika ika ni mankaxtetepon huan ni zempankueitl ika ni ilpika de chichiltik chitok de ichka tomitl huan, nixhamike toño ni eipan huan ni mahuan hasta eltzo-Tzontik okatka. Axan hasta ke yok nen tehuilanke huan ameyaltin kan kate sayin nichkome canoa in yankuikatl in achichipiko in onezalt huantlacha trinidan huan den ahual-amemeya, sa yin huetziatl ichichipikatika, katli niki in xalpatlako ineka tonal kampa otlazotia in atl, hasta ompa otl tlapakaya othualatlakuia ika in ketzonme huan ni elpan nin piltzintli oknen papakke in to tachin huan to nanatzin, hual azia in tlazotonal otxochitiaya nonke tonaltin axan yotkikake kampa titpia in to tlamachilis amotpinahua,amo tix tlatla onkan kaktoke in tepoz tlatzotzonal huan tepoztlamahuizol, okzeki toknihuan tlenkin panotok nikonekuatepke axan nochinxime za tlahuakizpan ¿yinon neky kin makatehuazke in topihuan?tlen yotkilkake mas zan tochme, techalome ze maitl nanakatl, ze yelot ze almontlaol yok kuake itech moyekuanonotza, huan moyekxolnonotza kuatoka in to nantzin. Ikon pias okachi hueyak ninemilis.

Otilio Flores García
(*Omopatlak in tlaitipak ni nemilis*) [45]

albanileria/Uno cortaba/duro mi tallo./El otro rompia/duro mis ramas./"Que me pasa?"/Yo me decia/cuando en mi/se me oscurecia./ ¿Quien me oyo/como gritaba?Para el hombre/solo rechinaba./Cuando uno de nosotros/cae, retiembla./Es nuestra Tierra Madre/que al vibrar llora,/es como se queja." (*El sentir del arbol*, *ivi*: 28).

[45] "Amizton en la mañana y en la tarde muchos de nuestros hermanos, escuchan y dicen que alguien se está lamentando, algunos dicen que se llegaron a encontrar dos grandes aires por eso se forma y se alzò un remolino y te dejo despeinado tu y mis amigos. Uno, dos días nos hiciste reír aunque sea tomatillo y raíces y hasta palomitas lo que comíamos, me puedes decir yo se hablar nuestra lengua madre y también se leer y escribir por eso los cristianos y sus mujeres dicen que es remolino. ¡Ahora ya pregunté! Con los americanos dicen que es un tornado desde que conocí, este mundo nunca había visto uno de esos, creo que porque ya no ahí muchos arboles por eso fue alzando polvo paso por arena jaltete llego a la tumba del muerto ya había crecido más. Hasta se puso orgulloso y bailo el "Baile de la flor". No sabía que más hacia arriba el niño que estaba sentado, le iba aponer el pie tanto que sus guarachitos se encuentran plasmado en la piedra que se encuentra en la iglesia enterrados. Se fue cayendo arrancando por doquira por su paso llego a entrar al bosque ya no más iba rechinando ahí se perdió,

1. Tlaxcala sì, esiste.

Quando si tratta di affrontare il tema della crisi ambientale un certo senso di colpa si mescola alla nostalgia per il passato nelle parole delle persone della comunità di Hueytlacuahuac[46]. "Siamo tutti colpevoli di ciò che sta accadendo in questo momento", mi dice don Otilio[47] mentre passeggiamo per le strade che "lo hanno visto nascere". Non è l'unico a pensarla in questo modo. Nelle poesie di don Maurilio[48], contadino, scrittore e musicista del paese, traspare un sentimento nostalgico verso un mondo che non è ancora perduto, ma che sta scomparendo sotto i suoi piedi: la lingua nahuatl, gli alberi della montagna, i saperi locali, il senso di comunità sembrano disgregarsi di fronte alla modernità, che da molto tempo sta erodendo le fondamenta sociali, culturali e ambientali di Hueytlacuahuac. Secondo doña Gloria[49] le persone non fanno abbastanza, "se facessimo più cose...più...non so, raccogliere l'acqua o bruciare meno rifiuti o fare meno rifiuti penso che torneremmo come prima", mi dice mentre mi mostra i suoi recipienti e il suo intrico di tubi con cui gestisce l'acqua piovana nella sua casa.

È in particolare con il vulcano La Malinche, da sempre soggetto al culto delle comunità che abitano le sue pendici, che il rapporto sembra essersi incrinato. Questo mutamento nella relazione con la montagna racchiude tutte le contraddizioni e la violenza dei processi di conversione, di secolarizzazione e modernizzazione. La Malinche da sempre rappresenta un ventaglio di possibilità, a volte in contraddizione tra loro, per le diverse persone che frequentano, vivono, abitano e o semplicemente attraversano il suo spazio: La Malinche è una montagna, un vulcano dormiente, un parco naturale, un'area protetta; ma è anche una fonte di

---

Así me platicaron los pastores, ellos estaban en la entrada del camino. Ahora vean a nuestra madre que se llama "la mujer de las diez faldas" adonde agarraría mas faldas verdes, ya están muy carcomidos donde esta doblada de rodillas con su blusa y una de sus faldas con su cernidor rojo hecho de lana de borrego y su pareja Toño en su pecho y en sus brazos, tenía mucho vello. Ahora ya hasta parece empedrado. Los ameyales donde están, ya nomas el siete canoa, agua nueva y donde gotea el agua y donde apareció el agua y en la trinidad, de los que cargaban agua ya nada mas donde cae el agua está goteando ¿Dónde está la arena cambiante esos días cuando escaseaba mucho el agua hasta allá íbamos a lavar y acarreábamos agua con los cantaros y enfrente sus bebes sufrieron mucho nuestros padres, llegaba su día le poníamos flores? Esos días y ahora ya lo olvidamos ¿en dónde tenemos nuestros sentidos? No tenemos pena no nos arde la cara ahí estamos escuchando la radio y la televisión otros hermanos ¡que les está pasando! Por que tiraron muchos arboles ahora todos los años ya solo es árida y seca ¿es lo que queremos dejarles a nuestros hijos ? Acaso ya olvidamos que, aunque sea conejo, ardilla, un puño de hongos, un elote un poco de maíz ya comimos de ello. Hablemos con nuestra cabeza y con nuestro corazón sembremos mas arboles a nuestra madre así tendrá más larga su vida" (*Cambiò el mundo su vida*, Otilio Flores García).

[46] Nome náhuatl di San Isidro Buensuceso che significa "gran encino". L'encino è una pianta di tipo *Quercus xalapensis* che prolifera in questa zona.

[47] Otilio Flores García.

[48] Maurilio Sanchez Flores.

[49] Gloria Alejandra Rojas Arce.

sostentamento, dove i contadini seminano e raccolgono il *maiz*, dove estraggono l'*aguamiel* dai *magueyes* (agave) per produrre il *pulque*; è uno spazio sacro, dove nascono le nubi e dove dimora Matlalcueye, divinità dell'acqua a cui i tlaxcaltechi lasciavano grandi offerte per la pioggia. La Malinche è però oggi soprattutto teatro di conflitti socio-ambientali, a causa della forte deforestazione, della *tala* illegale di alberi, degli incendi dolosi e delle piaghe che ne stanno mettendo a dura prova il prezioso e fragile ecosistema. La devastazione di La Malinche, la montagna sacra su cui si situa la comunità, si manifesta nella perdita di biodiversità, di fauna, di alberi, di *manantiales*, le ricche sorgenti d'acqua da cui in passato ci si poteva direttamente abbeverare. Gli abitanti dei versanti del vulcano si sentono responsabili di tutto ciò, avendo fatto propria una narrazione auto-colpevolizzante che li vuole come protagonisti della crisi ecologica in atto. In questo scenario il *talador*, il tagliatore clandestino di legna, è la figura in grado di condensare tutte le contraddizioni della modernità che si è insediata in un rapporto millenario tra le comunità indigene e il proprio ambiente. Egli è un abitante del posto, che condivide la cosmologia nahua e il rispetto per la montagna, ma allo stesso tempo "*acaba con ella*", la finisce, la distrugge. Per comprendere questa relazione tra la comunità di San Isidro Buensuceso e La Malinche è fondamentale iniziare proprio dalla dimensione spirituale e cultuale che le montagne in Messico hanno da sempre incorporato agli occhi dei loro abitanti. Il punto di partenza dell'analisi non può che essere uno: "La Malinche è viva", mi hanno detto tutte le persone che ho avuto modo di intervistare; un'affermazione che mi ha permesso di avvicinarmi alla cosmologia che dà significato a questa montagna, alle pratiche che l'hanno attraversata nei secoli, ai saperi che hanno permesso la sua conservazione e alle nuove modalità di sfruttamento delle sue risorse naturali.

1.1. *Hueytlacuauac*, San Isidro Buensuceso

Una volta raggiunta la comunità nahua di Hueytlacuahuac, meglio conosciuta come San Isidro Buensuceso, lo sguardo viene rapito da una presenza imponente nel paesaggio: tre vulcani dominano rispetto a qualunque altro elemento naturale e artificiale. Perfino Puebla de los Angeles, la grande città da più tre milioni di abitanti fondata dagli spagnoli nel 1531 e che sembra pronta ad inghiottire la piccola comunità nahua situata ad appena una decina di chilometri, assume un carattere innocuo avendo sullo sfondo della sua valle il fumante Popocatépetl e la sua vicina sposa Iztaccíhuatl, rispettivamente seconda e terza montagna più

alte del Messico con 5462 e 5286 metri sopra al livello del mare. La comunità di Hueytlacuahuac si trova invece sulle falde meridionali del vulcano dormiente La Malinche o Matlalcueye, situato nella Fascia Vulcanica Trasversale e montagna isolata più significativa del Messico con i suoi 4430 metri di biodiversità, storia, miti e usurpazioni. I 2600 metri di altitudine a cui si situa San Isidro Buensuceso offrono una vista privilegiata sul panorama circostante, in particolare sulla città di Puebla e sugli altri due vulcani appaiati. La comunità fa parte del municipio di Cuauhtotoatla[50], San Pablo del Monte, e si situa nella zona sud-est dello stato di Tlaxcala. Solo una stretta gola separa San Isidro Buensuceso dalla vicina comunità di San Miguel de Canoa[51] che si trova invece nello stato di Puebla. La storia delle due comunità nahua è indissolubilmente legata: come osserva Nava, San Isidro "ha una relazione molto stretta con il villaggio di San Miguel Canoa, Puebla. La loro relazione sembra essere molto antica, risalente alla fondazione stessa di SIB (San Isidro Buensuceso)" (2016: 31). La comunità origina infatti da due *ranchos* appartenenti a una *hacienda*[52] di cui gli abitanti di Canoa comprarono le terre dopo la Rivoluzione messicana che durò dal 1910 al 1920. In assenza di dettagliate fonti scritte, per ricostruire la storia di San Isidro Buensuceso mi sono servito dei preziosi racconti di don Maurilio e di don Otilio, che mi hanno ricordato l'importanza dell'oralità come mezzo di trasmissione del sapere[53].

> Maurilio: La comunità di San Isidro e San Miguel de Canoa sono la stessa cosa. Qui a San Isidro c'erano due *ranchos*, quaggiù c'era il *rancho* Maria, e dall'altra parte ce n'era un altro, il *rancho* Jesus. Questi due *ranchos* dipendevano da una *hacienda* chiamata San Isidro,

[50] "Luogo dove abbondano monti, uccelli e acqua".

[51] San Miguel de Canoa è diventata celebre alle cronache per un tragico episodio accaduto nel 1968, quando cinque lavoratori della Benemérita Universidad Autónoma de Puebla furono linciati dalla comunità stessa. I cinque giovani si recarono a San Miguel con l'intenzione di compiere un'escursione su La Malinche, ma vennero sorpresi dalla notte e dalla pioggia e dovettero pernottare nella casa di un abitante che aveva problemi con i suoi vicini e con il prete locale. Secondo varie versioni, gli abitanti del villaggio, istigati dal prete Enrique Meza Pérez, accusarono i giovani di essere comunisti e di aver cercato di installare una bandiera rossa e nera nella chiesa locale nel contesto del movimento studentesco del 1968, due settimane dopo il massacro di Tlatelolco. Giorni prima dell'arrivo degli escursionisti, il prete aveva lanciato un discorso incendiario: parlava di "comunisti" che con la loro bandiera "rossa come l'inferno, nera come il peccato" insultavano Dio e la patria. Sosteneva che presto sarebbero venuti a San Miguel per espropriare i suoi abitanti e proibire la religione. Gli abitanti del villaggio si destarono e, armati di machete, bastoni e torce, andarono alla casa dove stavano i giovani e uccisero tre dei cinque, oltre al proprietario della casa. Non ci furono arresti collettivi, né furono arrestati i principali istigatori del linciaggio. I pochi che furono giudicati colpevoli vennero rilasciati perché il loro coinvolgimento negli eventi non poteva essere provato. Questo evento è stato raccontato nel celebre film *Canoa* di Felipe Cazals del 1975.

[52] Grande azienda agricola diffusa in America Latina a partire dall'epoca coloniale.

[53] Quando chiedo a don Otilio come ha appreso le informazioni sulla storia del suo *pueblo*, lui mi risponde "chiedendo, perché bisogna chiedere per essere nutriti, per poter rispondere alle persone che un giorno ti chiederanno "da dove vieni? Dimmi in che anno è nato il tuo *pueblo*? Chi sono coloro che lo hanno fondato? Spiegami realmente". Alle persone anziane che incontro chiedo loro parole di altri tempi. Per sapere dobbiamo chiedere".

l'*hacienda* San Isidro. I lavoratori erano di Canoa e quando arrivò la Rivoluzione il proprietario dell'*hacienda*, poiché non voleva che gli rubassero o gli togliessero la terra, disse "sai cosa? invece di aspettare che me la tolgono la darò ai miei lavoratori. Che me la paghino, anche solo un poco, ma devono pagarmela". Così i lavoratori stessi iniziarono a comprare le terre. Per questo la parte del paese quaggiù si chiama *primera compra*, poi questo tratto si chiama *segunda compra*, ecc. Dall'altra parte, passata la *barranca* (gola) c'era già la comunità di San Miguel Canoa, era divisa in quartieri con nomi in nahuatl. Da questa parte c'era il *rancho* che dipendeva dall'*hacienda* San Isidro, mentre dall'altra parte c'era un'altra *hacienda*, che si chiamava *hacienda* San Diego. Alla comunità di San Miguel de Canoa chiusero l'accesso alla montagna e quindi fecero domanda per avere la terra perché non l'avevano più. Quando arrivò la Rivoluzione fu conveniente per loro perché vendettero loro la terra. Pagarono perché mio padre pagava, così mi disse, con modeste somme mensili. Ed è per questo motivo che la maggior parte dei proprietari delle case di San Isidro sono di Canoa. Le ripeto, quelli che sono nati qui a San Isidro sono i figli degli stessi lavoratori della *rancheria*, sono coloro che rimasero in queste case, ma che venivano da Canoa.

Otilio: Il nostro vicino villaggio di San Miguel de Canoa è nato prima di San Isidro...Qui a San Isidro c'erano due *ranchos*, il *rancho* Jesus più in alto e il *rancho* Maria più in basso. C'era un *haciendado*, uno spagnolo che si stabilì qui per primo, quindi questa terra appartiene a quell'uomo. Stiamo parlando di 200, 225 anni fa. L'*haciendado* era il proprietario di tutto questo. Il *pueblo* di San Miguel Canoa ha già 400 anni e queste *haciendas* davano lavoro alla sua gente. Poi la famiglia del proprietario dell'*hacienda* si è lentamente esaurita, così ha venduto la terra alla gente che lavorava per lui. Per questo il 50% della terra a San Isidro Buensuceso è di proprietà di gente di Canoa, perché hanno lottato per acquistarla dal proprietario dell'*hacienda*. Andiamo un po' più indietro, in altri tempi non avevamo identità, il *pueblo* si chiamava Hueytlacuahuac, ma novanta famiglie si organizzarono. Queste novanta famiglie ci hanno insegnato che le cose si possono fare e diedero un'identità costruendo la nostra parrocchia di San Isidro Buensuceso. San Miguel Canoa è nomade, per esempio hanno popolato San Miguel Espejo, San Isidro Tlalcostepetl, e ora sono andati fino a Cabo San Lucas, sono nomadi. Canoa viene da Atlixco, Puebla, per questo è nomade, e ora è arrivato fino a Cabo San Lucas. Ci sono persone che parlano nahuatl fino a Cabo San Lucas.

Le informazioni dei due abitanti coincidono con le poche offerte dai riferimenti bibliografici. Rendón osserva che "San Isidro non era un insediamento pre-ispanico, ma a quanto pare iniziò come *hacienda* nel XVII secolo e la sua trasformazione in città avvenne nel 1900" (in Nava 2016: 31). L'autore aggiunge che, grazie al relativo livello di isolamento e

alla poca connessione con la capitale comunale, “SIB ha vissuto per molti anni senza l'occhio vigile degli stranieri, poiché la gente della comunità andava a lavorare nelle città, ma poche persone vi entravano” (*ibid.*).

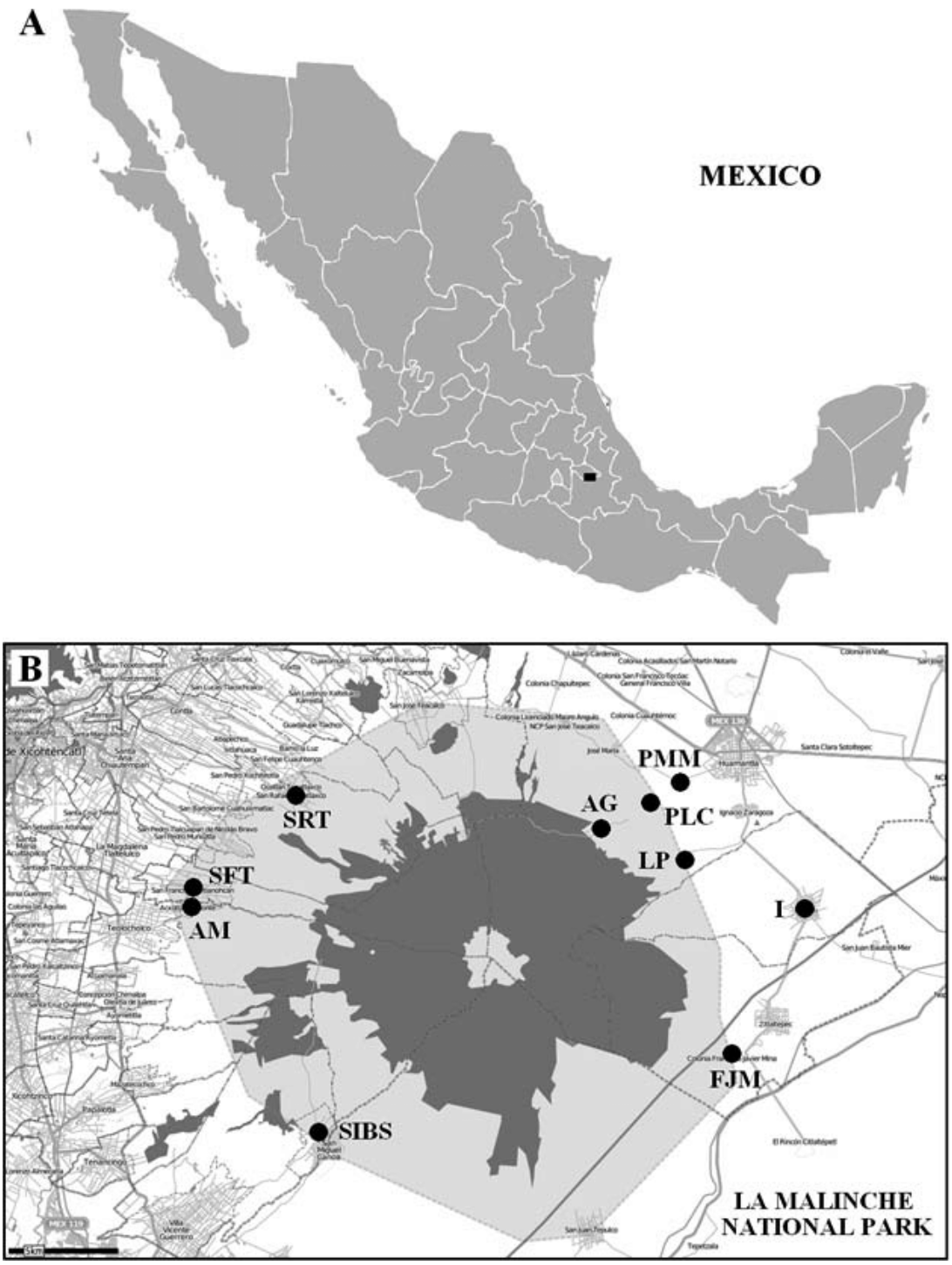


Fig. 1. San Isidro Buensuceso (SIBS nella mappa), si trova sul versante meridionale del vulcano La Malinche, nello stato di Tlaxcala, situato nella parte centro meridionale del Messico (“Sito di studio. A. Posizione. B. Dieci comunità intorno al vulcano La Malinche”, fonte Montoya *et. al*, 2012: 827).

Nel 1959 Nutini realizzò alcune ricerche su 77 comunità nahua della zona di Puebla e Tlaxcala, fra cui San Isidro Buensuceso. Il suo lavoro venne pubblicato solamente nel 1974 e i risultati offrirono un quadro della vita e della composizione della comunità di fine anni '50 del secolo scorso.

> San Isidro è collegato da sentieri a San Miguel Canoa e a San Pablo del Monte una decina di chilometri più in basso. Due camion al giorno servono San Miguel Canoa [da Puebla] ma i camion non arrivano a San Isidro perché la gola che separa queste città è ripida e profonda […] Alcune case sono in muratura, ma la maggior parte sono fatte di argilla con tetti di *tejamanil*[54] […]. C'è una completa mancanza di industria locale [...]. Gli uomini svolgono il lavoro agricolo con un notevole aiuto da parte delle donne. Le donne prelevano l'acqua dal pozzo, quasi sempre perforato accanto alla casa stessa [...]. C'è una certa reciprocità nel dare lavoro in cambio dell'uso di attrezzature o animali da tiro, ma generalmente i servizi agricoli sono pagati in contanti [...]. Pochissimi cercano lavoro fuori dalla località […] La gente è abbastanza indigena sia razzialmente che culturalmente e nessuno a San Isidro si chiama "*gente de razón*"[55] [...]. A San Isidro predominano le case plurifamiliari […] C'è solo una chiesa nel villaggio e nessuna cappella (Nutini e Isaac cit. in Nava, 2016).

Attualmente le condizioni demografiche, sociali, culturali e materiali sono molto trasformate. Stando a un censo del 2020 la popolazione della comunità è in costante crescita dagli anni '90 ed è arrivata oggi al numero di circa 12mila abitanti, il 90% dei quali è ritenuta indigena, con un 60% di parlanti lingua nahuatl; numero che al contrario è in costante diminuzione, soprattutto fra i giovani[56]. L'economia locale si basa principalmente sull'agricoltura, l'allevamento, l'estrazione di risorse boschive dalla montagna, l'edilizia e la vendita al dettaglio, in buona parte ambulante e basata sulla produzione domestica. Molta è la migrazione lavorativa verso la vicina città di Puebla, facilitata dai bus che quotidianamente

[54] Assi di legno.
[55] Termine usato per indicare le persone culturalmente ispanizzate dopo la conquista.
[56] Scriveva Nava nel 2016, quando la popolazione di San Isidro Buensuceso era di ottomila abitanti: "degli 8.141 abitanti di età superiore ai 3 anni, 6.300 che rappresentano il 77,3% parlano la lingua indigena, l'altro 22,7% parla solo spagnolo. Delle 6.300 persone che parlano il nahuatl, 6.110 parlano anche lo spagnolo e il resto, 190, sono monolingui nella lingua indigena. I dati di cui sopra descrivono quantitativamente il SIB come la comunità tlaxcalteca con la più alta conservazione etno-linguistica, ma allo stesso tempo evidenziano un processo di costante cambiamento, poiché quasi un quarto della sua popolazione assume di essere monolingue in spagnolo" (2016: 32-33). In questo scenario "gli anziani hanno il nahuatl come lingua primaria e lo spagnolo come seconda lingua, e molti giovani hanno lo spagnolo come lingua primaria e il nahuatl come seconda lingua" (*ivi*: 44). I dati attuali su San Isidro Buensuceso sono stati presi dal sito https://mexico.pueblosamerica.com/i/san-isidro-buen-suceso-2/.

percorrono le strade che portano alle comunità situate alle falde di La Malinche. Anche a livello culturale la situazione si è trasformata rispetto agli anni in cui fece ricerca Nutini:

> Nel campo delle pratiche culturali, l'alta interazione delle persone SIB nelle città con altri gruppi culturali ha permesso loro di conoscere e incorporare altre pratiche nel loro comportamento quotidiano. Le innovazioni dei più giovani trovano posto tra le manifestazioni locali storicamente radicate, anche quelle altamente ritualizzate. Anche se ci sono casi estremi in cui nuove manifestazioni hanno sostituito quelle locali, come l'abito indigeno che alcuni adulti dicono di "conoscere ancora", possiamo ora osservare la presenza di elementi di matrici culturali diverse che hanno trovato un posto nella cultura locale, causando così un arricchimento della pratica culturale piuttosto che la sua sostituzione totale (*ibid.*).

Nella comunità l'altra presenza che si impone allo sguardo con la sua assenza è quella istituzionale: le sbiadite sigle dei partiti messicani, visibili sui muri di molti degli edifici della comunità, che invitano al voto in ormai lontani periodi di elezioni, danno la sensazione di un abbandono politico ben percepibile. Con ciò non si intende dire che a San Isidro la politica non si faccia: ho avuto modo di conoscere persone impegnate politicamente a livello locale per rendere la comunità un municipio indigeno a sé stante, che possa ricevere e spendere il denaro pubblico in modo autonomo senza ricevere le briciole dall'attuale municipalità. Tuttavia, la povertà economica della comunità indigena, l'assenza di acqua potabile nelle case nonostante la vicinanza a La Malinche, gli scarsi servizi di raccolta di immondizia che trabocca dagli argini, parlano di uno stato di emarginazione socio-economica a livello statale e nazionale che non è possibile ignorare.

1.2. I popoli nahua alle falde di La Malinche

La zona di La Malinche, al confine tra gli stati di Tlaxcala e Puebla, è uno dei territori in cui si distribuisce una piccola parte dei circa due milioni di parlanti della lingua nahuatl odierni. L'antropologo messicano Miguel Leon-Portilla, uno dei maggiori studiosi del mondo nahua, scrive che "la cultura nahuatl cominciò a svilupparsi a Teotihuacan", città plurietnica che conobbe il proprio splendore tra il 150 a. C. e il 650 d. C. e le cui piramidi, tutt'ora ben salde al suolo della Valle del Messico, sono testimonianza di una civiltà che ha lasciato un segno indelebile nella storia del Messico (2011: 29). Già nel secolo XVI il frate Bernardino

de Sahagún, grande studioso della cultura nahua e segnalato dallo stesso Leon-Portilla (2002) come il "primo antropologo", aveva raccolto alcune testimonianze che tracciavano la storia delle migrazioni delle popolazioni di lingua nahua. Come emerge dai racconti redatti dal missionario spagnolo, che si sovrappongono alle evidenze archeologiche, partendo dai teotihuacani, passando per i mexica (meglio conosciuti come aztechi) e arrivando fino ai giorni nostri, la lingua e cultura nahua hanno rappresentato il filo conduttore della storia di molti popoli del paese.

La posizione di confine rende San Isidro Buensuceso un luogo di frontiera che subisce da un lato l'influenza sociale, culturale ed economica dallo stato di Puebla e della sua omonima città, che richiama a sé ogni giorno molte persone per motivi di studio o di lavoro; dall'altro lato è a Tlaxcala, stato a cui appartiene, dove bisogna invece volgere lo sguardo per analizzare le vicende storiche che hanno interessato il mondo nahua a cui la comunità appartiene. "Noi di San Isidro e di Canoa siamo nahua-chichimechi", mi dice don Maurilio durante una delle nostre conversazioni, aiutandomi ad avvicinarmi alle vicende storiche che hanno portato alla formazione di Tlaxcala. Luna Ruiz (2007), nella sua ricostruzione delle vicissitudini dei popoli nahua di Tlaxcala, scrive che le prime frequentazioni dell'area del vulcano La Malinche iniziarono circa 12 mila anni fa quando alcuni gruppi di cacciatori-raccoglitori trovarono un clima favorevole in quelle terre; soltanto 8 mila anni dopo si installarono i primi insediamenti stanziali e nel 1000 a.C. circa 40.000 persone occupavano circa 150 villaggi sulle pendici occidentali di La Malinche. Dal 400 a.C. al 200 d.C., la zona visse un periodo di massimo splendore: le cronache di Diego Muñoz Camargo, uno storico tlaxcalteca, afferma che gli olmeca-xicalancas presero possesso della parte meridionale di questa piccola entità che oggi è Tlaxcala e fondarono l'importante insediamento di Cacaxtla, una maestosa città che affrontò continue guerre, come attestano le celebri pitture murali a colori del suo tempio principale, le enormi barricate e i fossati difensivi che la circondavano. Nel XIII secolo d.C. le società nomadi dei teochicimechi provenienti dal nord del paese raggiunsero la parte meridionale di Tlaxcala, cacciando le popolazioni olmeca-xicalancas dalle loro terre. I teocicimechi fondarono la propria signoria in cima alla catena montuosa Tepeticpac, dalle cui altezze si domina il canyon del fiume Zahuapan, luogo dove secoli dopo gli spagnoli avrebbero fondato la capitale coloniale di Tlaxcala (Luna Ruiz, 2007:17-20).

I teocicimechi diedero vita alla confederazione delle quattro storiche signorie, o *altepetl*[57], di Tlaxcala: Tepeticpac, Quiahuiztlán, Ocotelulco e Tizatlán. Ogni signoria governava a turno sull'intera confederazione di Tlaxcala, già alleata con gruppi otomì molto abili da un punto di vista bellico. Il rapporto fra Tlaxcala e México-Tenochtitlan, la grande capitale dell'impero mexica, noto in Occidente come azteca, non fu mai idilliaco: quando il popolo mexica andò a chiedere vassallaggio a quelli che chiamava *tlateputzcas*, "coloro che vivono dall'altra parte della catena montuosa nevosa", questi risposero:

> Tlaxcala non vi deve nessun vassallaggio, non da quando uscirono dalle Sette Grotte[58]; non riconobbero mai un tributo o *pecho*[59] a nessun re o principe del mondo, perché hanno sempre conservato la propria libertà; e poiché non sono abituati a questo, non vorranno obbedirvi, perché preferiranno morire che acconsentire a una cosa come questa (Muñoz Camargo, cit. in Luna Ruiz, 2007: 21).

Los otomíes demostraron ser hábiles guerreros y muy útiles en caso de amenazas a la nueva Confederación de Tlaxcala, como las que los constantes ataques de Moteczuma lanzaban contra ellos. De hecho, Moteczuma y sus aliados asediaron incesantemente el territorio de Tlaxcala, que por otra parte se convirtió en refugio de muchos otros pueblos dominados por los mexicanos; fue el caso de Nezahualcóyotl, señor de Texcoco, y del pueblo de Chalco, antiguos parientes de los tlaxcaltecas que los mexicanos expulsaron de sus dominios. Esta perenne hostilidad entre México-Tenochtitlan y la confederación de Tlaxcala desmiente la narración de la traición a la patria por parte de los tlaxcaltecas en su alianza con Hernán Cortés: "no se podía ser traidor al enemigo, ni se podía invocar el espectro de la traición cuando no había nación a la que jurar lealtad" (ibíd.: 21-22).

1.3. Le vicende di La Malinche, traduttrice di Cortés

Tlaxcala è lo stato più piccolo del Messico. Questa sua caratteristica, sommata alle vicende storiche che l'hanno attraversato, ha prodotto un ritornello fastidioso per i tlaxcaltechi: "Tlaxcala non esiste". Ciò si deve al fatto che erroneamente Tlaxcala viene dipinta come

[57] Il termine, uno dei concetti nahua più complessi, verrà analizzato dettagliatamente più avanti.
[58] "La leggenda indigena afferma che i tlaxcaltechi furono la sesta delle sette tribù nahuatl a lasciare Chicomoztoc, le mitiche sette grotte dell'origine" (1971: 4)
[59] Dal verbo spagnolo *pechar*, "pagare un tributo", usato soprattutto in epoca medievale.

prima e pacifica alleata di Hernán Cortés nel suo percorso di conquista del Messico. Una visione parziale e stereotipata, sia perché Tlaxcala non fu il primo stato ad allearsi con gli spagnoli, sia perché l'alleanza che si diede non fu affatto priva di conflitti. Questa narrazione si lega agli accadimenti che hanno come protagonista una giovane donna originaria della regione di Coatzacoalcos, nello stato di Veracruz, le cui vicende l'hanno resa uno dei personaggi più controversi della storia messicana e dal cui nome deriva quello del vulcano La Malinche. I nomi attribuiti alla montagna, dalla notevole importanza simbolica, sono capaci di condensare buona parte della storia e del mondo spirituale del Messico. La Malinche è divenuta celebre per essere stata la *lengua* o *faraute* (traduttrice, messaggera e interprete), oltre che amante di Hernán Cortés nel periodo della conquista del Messico portata a termine nel 1521; ruolo che le è costato la postuma nomea di traditrice della patria messicana. Di estrazione sociale nobile (in nahuatl è chiamata *Malintzîn*, dove *tzîn* indica una forma reverenziale, traducibile in castigliano con doña Marina) venne venduta da bambina come schiava alla morte del padre, avvenuta per mano dell'impero mexica. In quanto schiava passò fra le mani di diversi popoli fino a giungere a quelle di Cortés all'interno di una rete di scambi che permisero l'alleanza tra il colono spagnolo e alcuni gruppi indigeni contro l'impero mexica. Come scrive Farfán nella sua ricostruzione storica della vita di La Malinche, "bisogna ricordare che per lei l'ultimo *tlatoani* o re Moctezuma rappresentava la tirannia azteca e in nessun senso un fratello di sangue, versione stereotipata che si è cercato di imporre per attribuirle il ruolo di traditrice" (2006: 121). La storia de La Malinche è una storia di profonda violenza: passata da "uno status di nobile a quello di schiava, abbandonata e negata dai suoi genitori, passò in tenera età nelle mani di stranieri, e venne violentata dagli invasori castigliani in pubertà, da dove viene probabilmente l'epiteto *Chingada*", traducibile con prostituta, con cui viene spesso chiamata (2006: 123). La Malinche non fu la prima interprete e traduttrice di Cortes, egli infatti già contava con Jerónimo de Aguilar, "castigliano che visse e imparò la lingua dei maya della penisola dello Yucatán a seguito di un naufragio prima dell'inizio della conquista del Messico nel 1511" (2006: 124). Tuttavia, le abilità linguistiche di La Malinche, la sua conoscenza del maya chontal, imparato quando venne venduta nei mercati di Tabasco, oltre che la padronanza delle lingue franche dell'epoca, il maya yucateco e il nahuatl, lingua dei mexica, le permisero di scavalcare Aguilar e di diventare la traduttrice più importante per Cortés[60]. Come osserva Gnerre, "doña Marina costituiva, assieme ad Aguilar, la catena di interpretariato (spagnolo-maya yucateco-nahuatl)

[60] Come osserva Farfán (2006) le capacità linguiste di La Malinche sono anche state oggetto di mitizzazioni. Per esempio, si dice che avesse imparato il castigliano nell'arco di un solo giorno.

che consentiva a Cortés di comunicare con i dignitari ed i governati delle popolazioni sottomesse ai Mexica, e loro tributari, che avevano dovuto apprendere anch'esse la lingua dei dominatori. Fu tramite la voce e le parole della donna che Cortés riuscì completare il sottile lavorio politico-diplomatico che lo portò, indenne e vittorioso, a Tenochtitlan (l'attuale Città del Messico)" (2012: 134). A tal proposito fondamentali furono le sue traduzioni in nahuatl con il popolo dei totonachi, sottomessi agli aztechi e con cui Cortés intavolò un'alleanza strategica, e con i tlaxcaltechi, "contro i quali Cortés all'inizio combatté senza pietà, finendo poi per allearsi con loro contro i loro nemici aztechi, dai quali i tlaxcaltechi, nonostante la loro vicinanza in termini di territorio e lingua, rimasero sempre indipendenti"[61] (Farfán, 2006: 127). Inizialmente "quando le truppe di Cortés entrarono nel territorio di Tlaxcala, furono aggressivamente ricevute da un grande contingente di otomì, comandati da Xicohtencatl Axayacatzin, figlio del signore di Tizatlán, Xicohtencatl 'Il Vecchio'. Il giovane capitano Xicohtencatl lanciò i coraggiosi otomì contro gli spagnoli, che subirono un duro colpo, anche se vinsero questa e altre due battaglie" (Luna Ruiz, 2007: 22). Fu solo allora che i tlaxcaltechi vennero persuasi dai coloni spagnoli ad allearsi con loro contro l'impero azteca, in cambio della promessa di grandi benefici da un eventuale vittoria[62]. Per questa alleanza la città di Tlaxcala de Xicohténcatl, capitale dell'omonimo stato, venne fondata nel 1525 con il titolo di *Ciudad Muy Noble y Muy Leal* e in parte i tlaxcaltechi si ritengono anch'essi *conquistadores*.

Nella storiografia ispanica La Malinche assume un ruolo cruciale nel rivelare alcuni tradimenti ai danni di Cortés, che, come conseguenza, hanno prodotto grandi massacri delle popolazioni autoctone da parte della macchina coloniale, provocando l'apposizione dell'etichetta di traditrice sull'interprete del colono spagnolo. È il caso del massacro di Tlaxcala, come conseguenza della *Noche Triste*, notte in cui le truppe di Cortés subirono una grande sconfitta contro l'impero mexica che li costrinse alla fuga da Tenochtitlan e a cercare rifugio a Tlaxcala[63]. L'atteggiamento di Cortés nei confronti di La Malinche è sempre stato molto ambivalente: se da un lato "il conquistatore di solito evita di menzionare la Malinche, probabilmente per minimizzare il ruolo eccezionale che ebbe nella conquista ed esaltare

[61] "La descrizione di questi eventi è esposta nel cosiddetto *Lienzo de Tlaxcala*, in cui la presenza della Malinche è prominente, e praticamente finisce per sostituire Jerónimo de Aguilar" (Farfán, 2006: 127)

[62] Sebbene gli spagnoli non adempierono mai con gli accordi e Tlaxcala non ebbe alcun tipo di beneficio economico o territoriale, l'alleanza con i coloni permise ai tlaxcaltechi di mantenere il proprio cognome in lingua nahuatl, come si può constatare ancora oggi.

[63] "Dato che un settore dissidente degli alleati tlaxcaltechi, guidato da Xicohténcatl il Giovane, progettava di finire i castigliani, Cortés reagì e, come punizione, marciò contro diverse città in rivolta, a cominciare da Tepeaca, per dar loro una lezione. Anche se le fonti in generale non menzionano La Malinche in relazione a questo episodio, il cronista Cervantes de Salazar "riporta" un altro tradimento che doña Marina scopre attraverso la simpatia che provoca tra le donne tlaxcalteche, le quali, nell'ambito della solidarietà femminile, facendo eco all'episodio della vecchia Choluteca, la informano del "complotto di Tepeaca" (Farfán, 2006: 129).

invece il proprio", dall'altro "la usa come giustificazione per le sue azioni brutali e spaventose contro migliaia di persone innocenti", come nel caso del massacro di Tlaxcala (2006: 128). Conclude Farfán:

> La storiografia ispanica crea una fata madrina che, follemente innamorata di Cortés, difende fedelmente gli interessi castigliani, in contrasto con la visione nazionalista che è arrivata a stabilire La Malinche come simbolo maledetto del tradimento, dando origine al radicato luogo comune del *malinchismo*[64] che prevale nell'immaginario popolare fino ad oggi (2006: 129).

Nonostante in Messico prevalga tutt'oggi l'idea che La Malinche sia una traditrice per il suo ruolo nella conquista, la perspettiva femminista ha permesso una descrizione più aderente alla reale condizione della giovane indigena, consentendo di mettere in luce tutti i gradi di violenza che ha attraversato il suo corpo. "Le voci che hanno successivamente interrotto questo canone patriarcale non considerano più la Malinche come la figura aperta, sottomessa, oggettivata, oggetto di consumo dell'imperialista lussurioso, ma rivendicano la Malinche come un soggetto attivo, pieno di agentività, scrutando anche l'individualità che le fornisce quella particolare fisionomia *faraute* che arriva a scontrarsi con il canone storico patriarcale rappresentato da Cortés. (Farfán: 2006: 135).

2. *Kosmos*: il culto delle montagne in Messico

2.1. Matlalcueye, montagna dal volto di donna

Madre Tierra
tus hijos
ya no te conocen.
En estos hijos tu voz no figura.

Falda mordelona
te pintaban.
Tu mirada
espantaba.
Asi tu cara.

[64] Nel *Diccionario del espanol de Mexico* il malinchismo viene definito come una "tendenza di alcuni messicani a preferire lo straniero - soprattutto se bianco, *güero* e di tipo germanico - ai propri connazionali, ai propri prodotti o ai propri valori e tradizioni". La Malinche venne sempre accusata di aver preferito gli interessi di Cortes e degli europei, rispetto a quelli del Messico, che allora non esisteva ancora come nazione unificata.

Tus hijos ven tu rostro fisurado.
Tus hijos no ven
donde quiera tu baba
por doquier tu vomitada.

¿Cómo van a saber
acaso que exhalas?
Ni siquiera te ven
van dejándote desnuda.

¡Hermanos, hermanos!
Mundo le decian.
Tierra Madre de nahuas.
Cuatlihcue te nombraban.

Maurilio Sanchez Flores
(*Falda de serpientes*, 2018: 40)[65]

> Dicevano che lei [La Malinche] *non è una cosa qualsiasi*... mi ricordo che avevo circa otto o nove anni e mia madre mi disse...disse "vieni, andiamo sulla montagna e tu baderai al tuo fratellino", le parlo di quarantacinque anni fa... mentre andavamo su mia madre mi diceva "se dici qualcosa rimarrai qui, perché qui non si può venire a giocare...perché *lei vive, vive, la Malintzin vive, è viva*". Inizialmente non ci credevo, ma dopo ho sentito la Malintzin venire sopra di me, la montagna viene così, sopra di te…la senti o la vedi venire sopra di te, allora ho detto a mia madre "sai mamma, sta arrivando, sta arrivando, non so perché ma la Malintzin sta arrivando". Lei disse "chissà cosa hai detto! Vieni a mangiare la terra", mi ha dato la terra e mi ha detto "mangiala", l'ho mangiata ed è passato...mi è passato…ma ti sembra di poterla vedere che viene, si muove…si muove La Malintzin, vedi che sta già venendo sopra di te.

Il culto di La Malinche assume oggi nuove forme a San Isidro Buensuceso, comunità dalla forte fede cattolica in cui sono presenti elementi sincretici della religione preispanica. Le parole di doña Felix[66], sapiente contadina di San Isidro Buensuceso, si sovrappongono a quelle di altri abitanti della comunità con cui ho avuto modo di parlare e che alla mia ingenua e ricorrente domanda hanno sempre risposto "sì, La Malinche è viva", portando a conferma delle loro parole un racconto, un aneddoto o un vissuto in prima persona. La relazione odierna che gli abitanti intrattengono con il vulcano vive momenti di ambiguità: se dalle

[65] Tlanantzin/mohpilhuan/ahco mitz ixhmati./Ninque conoconeh mohtenyo non quixhmati./Tecuahcua cueitl/omitz tlapalhuiaya./Ti tlachixhtoc/tehmahtiqui./Ihcon moh xhayac./Moh pilhuan/quihta ti ixhtlatlapactic./Moh pilhuan non quihitah/caniczah moh tencualac/caniczah moh tlacuepalhuan./ ¿Quen qui matisque/Coxh ti moh ihyocahuah?/Non mitz ihta/nacateh yeh mitz cahua./ ¡Nocnihuan, nocnihuan!/Cemanahuac oc iliaya./Nahua tlal Nantzin./Cuatlihcue oc tocayotiaya." (Maurilio Sanchez Flores, 2018: 41).
[66] Maria Felix Peres Peres.

interviste traspare un'enorme rispetto nei confronti di La Malinche, dall'altro la forte deforestazione della montagna, provocata in parte anche dalle stesse persone del posto, sta compromettendo una relazione millenaria, che affonda le radici nel mondo preispanico tlaxcalteca.

Il secondo nome con cui è conosciuta La Malinche è Matlalcueye, che in lingua nahuatl significa "signora dalla gonna verde" (da *matlactli*, "verde scuro" o "blu", e *cueitl*, "gonna") e fa riferimento alla boscaglia che circonda la montagna e che si va diradando in corrispondenza della cima. Il culto del vulcano ha assunto diverse sfumature nel corso del tempo e in parte continua ancora oggi. L'archeologo e antropologo tlaxcalteca Montero García (2012) ha prodotto uno dei lavori più completi sul vulcano, esplorando, oltre alle dimensioni geofisiche e archeologiche, le dimensioni storiche, culturali, simboliche e spirituali stratificate negli oltre quattromila quattrocento metri della montagna. Come sottolinea l'autore, un aspetto fondamentale nelle credenze riferite a Matlalcueye è il carattere umano che le viene attribuito anche grazie alla sua particolare conformazione fisica.

> Se consideriamo la montagna Matlalcueye come una dea, potremo apprezzare il suo volto visto di profilo nel contorno della sua cima vista da ovest. Per chi la riconosce in questo modo, l'umanizzazione della natura è innegabile, poiché il corpo umano costituisce la materia prima del simbolico, conferendo al paesaggio un'importanza primordiale. Si stabilisce così una relazione emozionale con la natura in una pareidolia[67] che si applica anche al vulcano Iztaccíhuatl che assomiglia a una donna una donna sdraiata (Montero García, 2012: 54).

Come ho potuto constatare con i miei occhi, una volta individuati i tratti che delineano il roccioso volto della montagna diviene impossibile non riconoscerlo ogni volta che si alza lo sguardo. Questo effetto pareidolico rende ancor più affascinante l'importanza delle montagne nella "geografia sacra" (Taussig, 2017: 209) della valle del Messico e di Puebla-Tlaxcala. Dai dati etnografici emergono molte analogie tra la cosmologia delle società andine studiate da Taussig e quelle del Messico centro-meridionale analizzate nel presente lavoro: laddove la natura è percepita come animata si produce un'unità tra natura e persone, dove "gli eventi della natura umana si riflettono nella natura" (*ivi*: 197). La somiglianza con la natura è

[67] La pareidolia a cui fa riferimento l'autore è un'illusione psichica che permette di ricondurre a forme note profili o oggetti dalla forma casuale, solitamente associati a volti o profili umani. Questa umanità viene attribuita non solo a Matlalcueye, ma anche al vulcano Iztaccihuātl, considerata una donna sdraiata: "se è vero che il nome definisce il genere, ci sono più elementi intrinseci nella silhouette che lo determinano, poiché le montagne maschili hanno una forma conica o trapezoidale, come Popocatepetl e Pico Orizaba, mentre quelle femminili hanno forme estese, allungate e arrotondate" (2012: 54).

continuamente ricercata nei volti e nei profili dei vulcani e delle montagne: per gli abitanti delle falde de La Malinche, Popōcatepētl e Iztaccihuātl, così come per "i nativi andini che abitano le pendici del monte Kaata, la montagna è un corpo umano" (*ibid.*).



Fig.2. La cima del vulcano Matlalcueye è un volto di donna rivolto verso l'alto, ancora più apprezzabile quando la cima è innevata[68].

[68] In caso non venga specificata una fonte diversa, le foto sono state scattate dall'autore.

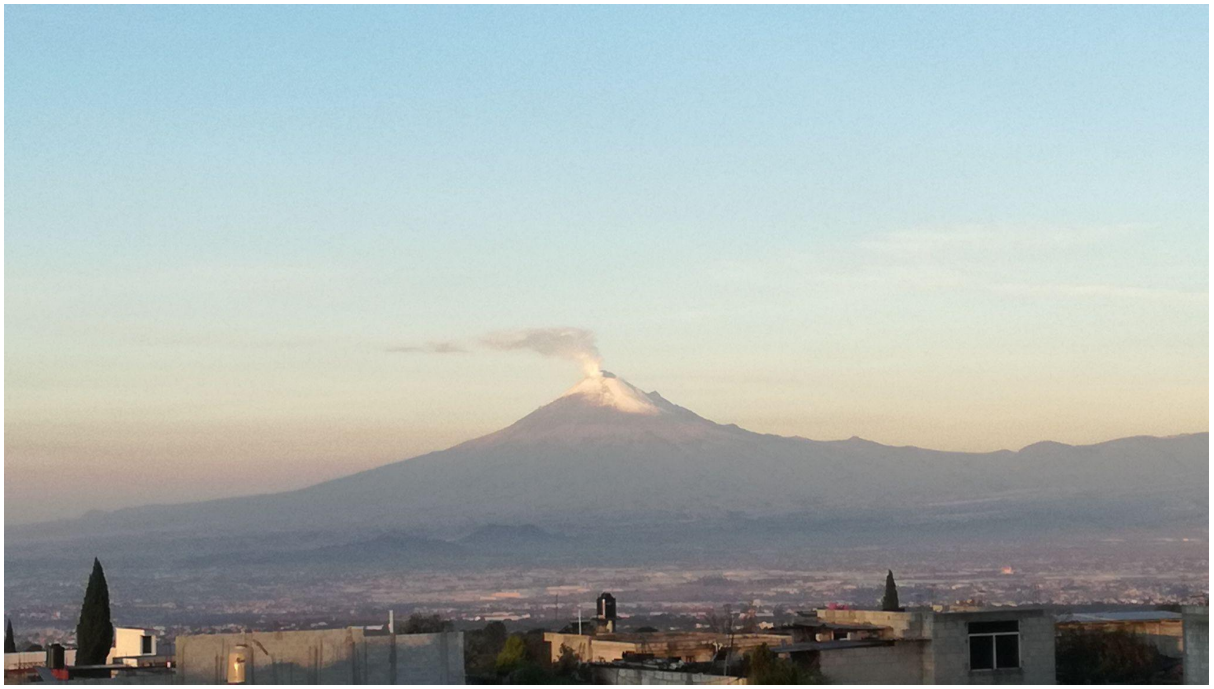


Fig. 3. Il vulcano Popōcatepētl fumante, visto dalla comunità di San Isidro Buensuceso. Sotto al vulcano si sviluppa la città di Puebla, mentre al suo lato si erge il vulcano Iztaccihuātl.

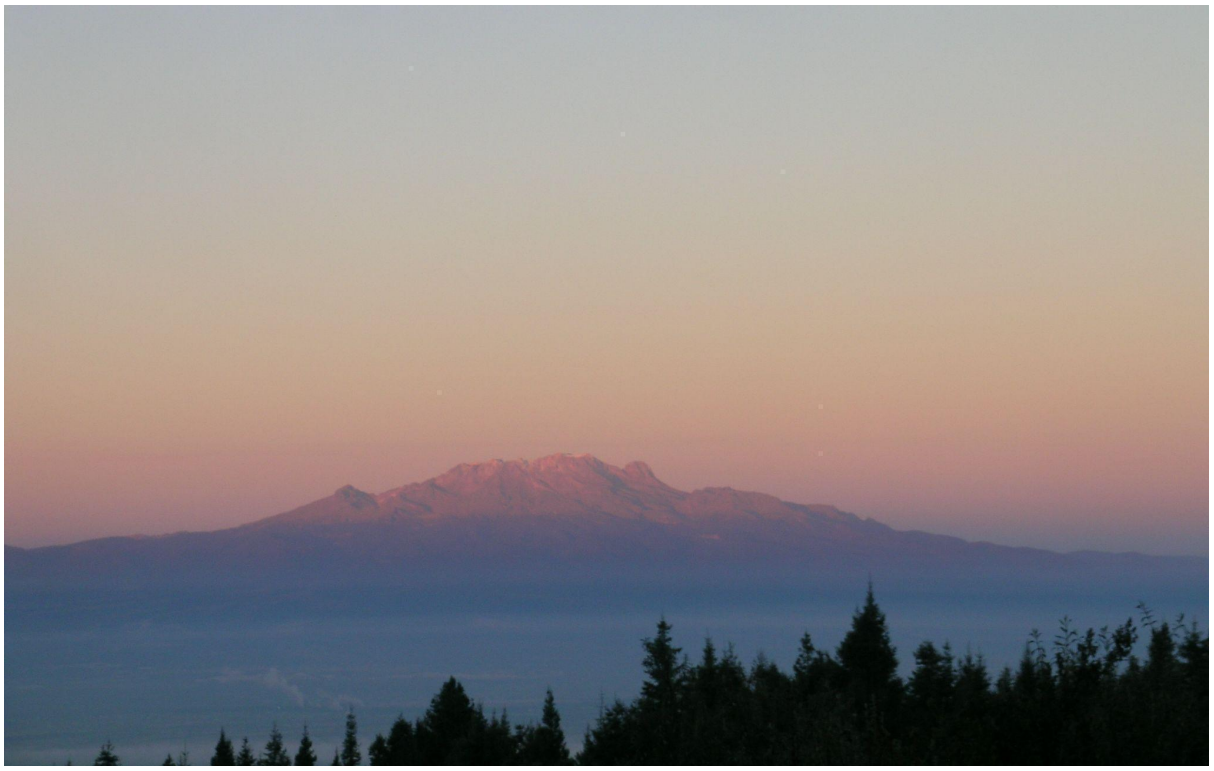


Fig. 4. Il vulcano Iztaccihuātl, la *mujer dormida*, considerata la sposa di Popōcatepētl è ritenuta una donna sdraiata con il volto (nella parte destra) rivolto verso l'alto.

In questo paesaggio sacralizzato il vulcano Matlalcueye è considerata la rappresentazione tlaxcalteca di Chalchiuhtlicue, importante divinità mexica di tutte le acque terrestri, e compagna di Tlaloc[69], anch'egli signore delle acque, delle piogge e delle tempeste[70]. Bernardino de Sahagún, nel suo *Codice Fiorentino*, tradotto successivamente in *Storia delle cose della Nuova Spagna*, che raccoglie i dati di oltre sessant'anni di studio del mondo nahua nel XVI secolo, aveva dettagliatamente analizzato l'importanza spirituale delle montagne per i nativi. Nel primo volume che dedica alle "divinità che adoravano *i naturali*", descrive la varietà degli dèi mexica, tra i quali i Tlaloques[71], aiutanti del dio Tlaloc che possedevano i loro referenti ontologici nelle montagne.

> Tutte le montagne eminenti, specialmente dove si formano le nuvole per la pioggia, si immaginava fossero degli dèi, e facevano di ognuna di esse la loro immagine secondo l'idea che avevano di loro (1829: 35).

De Sahagún riferiva inoltre di una celebrazione specifica in onore di queste montagne:

> Il tredicesimo mese era chiamato *Tepeilhuitl*. In questo mese facevano festa in onore delle montagne eminenti che si trovano in tutte le regioni della Nuova Spagna, dove si formavano le nuvole; dalla massa che chiamano *tzoalli* creavano delle immagini in figura umana per ciascuna di esse, e compivano offerte a queste immagini in rispetto di queste stesse montagne (*ivi*: 67).

Il missionario spagnolo fa riferimento a quello che oggi è conosciuto come *Altepeilhuitl*, traducibile come "festa per chiedere l'acqua alle divinità della montagna", una festività che si

---

[69] Il frate Bernardino de Sahagún dedica alle "divinità che adoravano i naturali" parte del primo del volume della sua importante opera *Storia delle cose della Nuova Spagna*. Di Chalchiuhtlicue scrive: "Questa dea, chiamata Chalchiuhtliycue, dea dell'acqua, era dipinta come una donna, e dicevano che era la sorella degli dèi della pioggia chiamati Tlaloques, e la onoravano perché dicevano che aveva il potere sulle acque del mare e dei fiumi, di annegare coloro che camminavano in queste acque, e di fare tempeste e vortici in esse, e di annegare navi e barche e altre imbarcazioni che camminavano sull'acqua (1829: 9). Sul dio Tlaloc scrive: "Questo dio, chiamato Tlaloctlamacazqui, era il dio delle piogge: si diceva che egli offrisse le piogge per irrigare la terra, per mezzo delle quali la pioggia faceva crescere tutte le erbe, gli alberi, i frutti e il sostentamento: dicevano anche che mandava grandine e fulmini, e saette, e tempeste d'acqua, e i pericoli dei fiumi e del mare. Il nome Tlaloctlamacazqui significa che è il dio che abita nel Paradiso terreno e che dà agli uomini il sostentamento necessario alla vita corporea" (*ivi*: 3).

[70] "Nell'analisi di Báez-Jorge (2000), Tláloc, di natura maschile, è associato a una prospettiva lineare verso il basso, cioè "l'acqua che cade dal cielo". D'altra parte, Chalchiutlicue o Matlalcuéyetl, è legato ad un piano orizzontale, cioè "all'acqua che comprende i termini terrestri", come i laghi, l'acqua del mare o le grotte, il che sembra implicare un simbolismo ierogamico, di unione sessuale tra cielo e terra" (Montiel Torres, 2009: 78).

[71] "Nella cosmovisione mexica, i piccoli servitori di Tlaloc erano la sua manifestazione concreta in innumerevoli forme locali che si identificavano con montagne specifiche del paesaggio" (Broda, 1982: 48). Robichaux osserva che i *tlaloques* "a Tlaxcala si manifestano come i 'figli' di Malintzin (La Malinche) e svolgono il ruolo di distribuire le piogge che provengono dall'interno della montagna" (2008: 423).

radica nella millenaria tradizione mesoamericana (Montiel Torres, 2009). Matlalcueye è fra le montagne onorate in questa celebrazione per la sua importanza come divinità acquatica: la grande quantità di acqua che cade dalle grandi nubi che si formano intorno alla sua cima e che scende dalle sorgenti che prosperano sui suoi versanti, ha da sempre rifornito le popolazioni della zona. In questo senso la montagna ha richiamato a sé gli abitanti della città di Puebla e delle varie comunità che si sviluppano al suo intorno, che in suo onore tutt'oggi compiono offerte e celebrazioni. A San Isidro Buensuceso, seppure non sia più una festa centrale nel calendario locale, l'*Altepeilhuitl* si celebra a cavallo tra febbraio e marzo, una settimana prima del Mercoledì delle Ceneri, mercoledì che precede la prima domenica di Quaresima e giorno che segue il martedì di carnevale. Montiel Torres (2009), nell'analizzare l'importante carnevale di Papalotla de Xicohtécatl, comunità di Tlaxcala situata a venti chilometri da San Isidro, mostra come tale festività sia vincolata proprio all'*Altepeilhuitl* preispanico ed emerga come prodotto di un sincretismo con le festività cattoliche.

> Il rituale dell'Altepeilhuitl ha le sue radici nella cosmovisione mesoamericana che lo collega direttamente alla montagna millenaria dei tlaxcaltechi, la "Malinche", e al "Cerro de la Luna". Secondo la concezione degli abitanti della regione, l'interno del vulcano è costituito dall' elemento acquatico, per questo motivo, l'obiettivo principale è fare preghiere e offerte per una buona stagione delle piogge e buoni raccolti. Nel corso degli anni, la natura della divinità è stata associata al femminile, e ci sono anche storie mitiche che esemplificano questo (2009: 74).

L'*Altepeilhuitl*, festa dell'*altépetl,* è mutata nel corso della storia e le sue trasformazioni si legano proprio a quelle del concetto *altépetl*, che in lingua nahuatl significa "montagna d'acqua"[72] e che rappresenta uno dei termini più complessi e polivalenti del mondo nahua. La storia del termine *altépetl* è centrale per comprendere la cosmovisione nahua, la relazione con le montagne e gli effetti della conquista. Come indicano Gómez Chávez e Gazzola, il significato del termine *altépetl* era già cambiato prima ancora dell'arrivo degli spagnoli.

> Forse all'inizio, nelle comunità che esistevano prima che sorgessero i primi insediamenti urbani, si usava solo nei racconti mitici per riferirsi alla "Montagna Sacra", alla "Prima Vera Montagna", quella che, in tempi immemorabili, era emersa dal mare primordiale, stabilendo l'inizio dei tempi. Tuttavia, con il progredire dello sviluppo delle diverse società, divenne un concetto che si riferiva prima alla piramide come proiezione e metafora della Montagna Sacra

[72] Da *atl,* "acqua" e *tepetl*, "montagna".

> e, più tardi, in un senso più ampio e complesso, alla struttura e all'organizzazione politica di più componenti in un territorio (2019: 40).

Johanna Broda, una delle più importanti rappresentanti degli studi di cosmovisione in Messico (Montiel Torres, 2019) interpreta in questo modo il significato del termine:

> Il termine nahuatl per *pueblo* o comunità era *altépetl*, "montagna d'acqua", e il glifo corrispondente era, infatti, una montagna con le sue fauci o una caverna nella sua parte inferiore. *Le montagne e l'acqua erano i due simboli necessari per la vita della comunità*, ma entrambi i concetti si riferiscono anche al contesto più ampio della cosmovisione mexica. C'era un'intima associazione tra sorgenti, laghi e montagne, essendo questi ultimi luoghi dove si generano le nuvole e dove hanno origine i temporali e la pioggia. Bernardino de Sahagún racconta che i mexica concepivano lo spazio sotto la terra come pieno d'acqua; queste acque venivano dal Tlalocan - dal paradiso del dio della pioggia - e uscivano attraverso le sorgenti per formare i fiumi, i laghi e il mare (1982: 49, corsivo mio).

Il termine ha accompagnato le trasformazioni storiche delle società mesoamericane, divenendo per gli autoctoni un concetto per riferirsi alle entità etniche, politiche e territoriali che organizzavano le società del Mesoamerica. Ogni *altepetl* era una comunità ben organizzata, comandata da un capo conosciuto come *tlatoani* e divisa in gruppi minori definiti *calpolli*. Tuttavia, come scrive Garcia Martinez, è solo con l'arrivo degli spagnoli che *altépetl* assume l'accezione di *pueblo* indicata da Broda:

> Il Mesoamerica comprendeva allora centinaia di signorie, cioè piccoli stati o corpi politici che godevano di vari gradi di autonomia. In nahuatl erano chiamati *altépetl*. Anche se il concetto aveva equivalenti in altre lingue indigene, la parola nahuatl era più usata; più tardi, gli spagnoli la tradussero come *pueblo de indios* (in Escalante *et al.*, 2020: 63).

Della stessa idea è Fernández-Christlieb, secondo cui "attraverso il processo di conquista dell'impero azteco, gli spagnoli impararono che i paesaggi che incontravano si chiamavano *altepetl* e tradussero questo termine con *pueblo* (città, popolo) poiché non avevano ancora in castigliano un sinonimo di *Landschaft*" (2015: 331)[73]. L'autore suggerisce che la corretta traduzione di *altepetl* in castigliano fosse *paisaje* (paesaggio), ma che potesse in realtà

[73] Corrispondente tedesco di "paesaggio".

riferirsi a molti più concetti, come quelli di comunità, legge e terra, tutti elementi presenti nel concetto di *Landschaft* di cui *altepetl* sarebbe un sinonimo (Fernández-Christlieb, 2015).

Stando alle fonti analizzate si può pensare che la traduzione della parola *altépetl* con paese (*pueblo*) abbia intaccato anche *Altepeilhuitl*, divenuta la "festa del paese" anche con lo scopo di eradicare il culto della montagna. Questo e altri mutamenti sono stati il frutto di quella che Ricard (1995) ha chiamato "conquista spirituale" della Nuova Spagna, in cui ad elementi già presenti sono stati sovrapposti quelli cristiani. È il caso della Vergine di Guadalupe, come sottolinea Taussig, "la santa nazionale indigena" del Messico nonché "maschera cristiana che cela la divinità preispanica della terra e della fertilità, Tonantzin" (2017: 257). La conquista spirituale è stata la giustificazione indispensabile per la conquista militare e non avvenne in modo repentino con l'arrivo degli spagnoli, ma in forma strategica: Hernán Cortés, utilizzando tutta la sua astuzia militare, non mancò di rispettare i simboli della religiosità tlaxcalteca quando vide in Tlaxcala dei possibili alleati per la conquista degli aztechi (Montiel Torres, 2009). Le molte divinità preispaniche hanno trovato una loro traduzione nei santi cristiani: a San Isidro Buensuceso è molto facile trovare in un angolo della casa o in alcuni casi in una stanza (*capilla*) appositamente dedicata, un altare di immagini di santi che vengono chiamati dagli abitanti nahua *diositos*, piccole divinità. Questo altare è una zona di preghiera e di offerte, in particolare durante il "*Dia de muertos*", la grande festa messicana dedicata ai defunti.

2.2. Il vulcano d'acqua

Come sottolinea Broda "la preoccupazione fondamentale del culto mexica girava attorno alla pioggia e alla fertilità, come ci si può aspettare da una cultura che ha nell'agricoltura il proprio sostentamento basico" (1982: 46). Le offerte e le festività in onore delle divinità acquatiche della montagna si legano ai cicli agricoli e avvenivano solitamente nella stagione secca, quando l'assenza di acqua diveniva un problema di sussistenza per gli abitanti della zona. I luoghi di celebrazione dedicati a Tlaloc abbondano nella zona di Puebla-Tlaxcala, in particolare a Cholula si può visitare tutt'oggi la piramide più grande al mondo, sulla cui cima, dove oggi si trova il Santuario de la Virgen de los Remedios, si celebravano sacrifici diretti al dio Tlaloc. Come riferisce Bernardino de Sahagún le offerte per le divinità acquatiche potevano essere anche di tipo umano, soprattutto di bambini. Nell'analizzare il culto di Tlaloc nel Templo Mayor a Tenochtitlan, attuale Città del Messico, Broda scrive:

I sacrifici di bambini formavano un ciclo rituale dedicato a Tlaloc che aveva lo scopo di evocare l'arrivo delle piogge durante i mesi più secchi dell'anno, tra febbraio e aprile. I bambini rappresentavano in vita i *tlaloque*, gli innumerevoli servitori del dio Tlaloc che furono concepiti come piccoli esseri che vivevano sulle montagne. Da lì mandavano le nuvole, le piogge e le tempeste, colpendo con dei bastoni dei grandi vasi per produrre i tuoni (1982: 47).

Montiel Torres aggiunge:

I sacrifici di bambini facevano parte di una serie di celebrazioni che si svolgevano durante l'anno e venivano offerti a divinità dell'acqua come Tlaloc e Chalchiuhtlicue. I luoghi in cui si svolgevano erano le montagne e le colline; si pensava che ci fossero *grandi serbatoi d'acqua al loro interno* e che attraverso il culto queste fluissero attraverso vari meccanismi come la pioggia, le sorgenti e le correnti d'acqua che scendevano dal vulcano sotto forma di torrenti e attraverso gli alvei (2009: 76).

Questa concezione della montagna come grande contenitore d'acqua, da sempre presente nella cosmologia nahua, permane oggigiorno fra gli abitanti di San Isidro Buensuceso e delle comunità vicine e si lega alle enormi quantità di acqua che da sempre la montagna fa scendere dai suoi versanti. Una sera di forte pioggia Don Maurilio si è seduto con me al tavolo della casa parrocchiale per un'intervista. In quella circostanza mi resi conto di quanto la sua esperienza, il suo vissuto e i suoi saperi sarebbero stati importanti per la nostra ricerca: nostra perché i dialoghi e le conversazioni che abbiamo intrattenuto sono stati utili a me quanto a lui, poiché in grado di evocare, di riportare alla mente informazioni fondamentali per la sua incessante ricerca, utile per la scrittura delle sue poesie e delle sue canzoni dedicate alla propria terra. Quella sera fu la prima volta in cui ascoltai che La Malinche è considerata "una donna seduta nell'acqua".

M. [Maurilio]: Qui c'è qualcosa che poche o molte persone di un tempo ricordano...la montagna ha la sua leggenda, la montagna La Malinche...*noi crediamo che sia seduta nell'acqua* perché è quello che ci hanno detto. Poi c'è un rumore che non ho mai più sentito, forse perché non vado più in montagna, ma nella mia infanzia e nella mia adolescenza io ho sentito quel rumore: è *come se fosse il mare*... è come se fosse il mare ascoltato in montagna. Quello che non ho mai saputo è da dove proveniva perché…faccia conto che io non conosco il mare, se non che ho sentito il suo suono in televisione o nei film...beh, così come suona, è così che si sentiva prima.

Adesso le dico che non l'ho mai più sentito forse perché non sono più stato in montagna quando piove. Non si sentiva da qui, ma andando più in alto nel monte c'erano certi posti dove si poteva arrivare e sentirlo... così...mi ricordo che stavamo con gli animali e ci dicevano sempre che quando lo ascoltavamo…beh, la nostra conoscenza empirica, le nostre madri, i nostri padri, i nostri zii, tutti i parenti dicevano che *"quando ascoltate che la montagna avvisa, tornate indietro perché è una pioggia enorme"* e noi dovevamo tornare indietro.... non importava se la capra o la pecora non avevano mangiato, nel momento che sentivamo quel rumore dovevamo recuperarle velocemente e prendere la strada del ritorno, perché le distanze da qui a dove eravamo sono circa due ore di cammino, due ore e mezza, quindi dovevamo venire di corsa.

D. [Domanda]*:* Per esempio, una pioggia come quella che sta cadendo adesso sarebbe normale?

M.: No, questo non è niente, no, no, no... Sto parlando di piogge enormi, erano molto frequenti e duravano molto tempo... Se cominciava a piovere alle 3 del pomeriggio non smetteva fino alle 10 o alle 11 di sera, non smetteva di piovere. Allora l'acqua che veniva non si fermava, le dico che a volte ci prendeva alle quattro o alle cinque e se non attraversavamo gli alvei a volte fino alle 10 o le 11 di notte ci aspettavano dall'altra parte con le torce perché altrimenti non potevamo attraversare.

D.: Si dice che La Malinche erutta acqua, che esce l'acqua, anche tu lo pensi?

M.: Guarda, non ho mai visto l'acqua uscire, ma l'unica cosa che so, che ci hanno detto era questa...*è una montagna d'acqua*…a me è sempre sembrato molto strano il fatto che da questa parte della montagna non ci sia roccia vulcanica. Le rocce vulcaniche sono dall'altra parte, San Pedro e Tlalpetetl, da quella parte ci sono. Io mi immagino che siccome è un vulcano deve avere le sue pietre vulcaniche…perché è strano che da questo lato non ci siano. Se lei va al Popo (al vulcano Popocatepetl) si vede che è un vero vulcano, tutto intorno c'è pietra vulcanica. Qui invece quando arriva non troverà nessuna pietra vulcanica ma invece è più vicino alla montagna. Per questo ci hanno sempre detto…le leggende che ci hanno raccontato dicono che è una montagna d'acqua, che è seduta nell'acqua…le leggende che ci hanno raccontato. Dall'altra parte ha pietre vulcaniche, compresa la testa della montagna ha una parte vulcanica perché è una pietra nera, però più giù non le trovo in nessun lato. Ci sono quelle pietre blu che ha portato l'acqua è ma non ho mai trovato una pietra vulcanica.

D.: Questo vulcano è attivo?

M.: Trenta o quaranta anni fa…io ne ho cinquanta…una volta ha tuonato, ma nessuno ha saputo perché, ma dicono che ha tuonato la montagna. Presumibilmente ha lasciato uscire l'aria e abbiamo sentito un tuono enorme. Siamo andati fuori a vedere e nessuno capiva cosa fosse. Dopo alcuni geologi hanno detto che aveva rilasciato aria, ma io ho continuato a chiedermi dove fosse il cratere, perché non l'ho mai trovato, non si trova.

Don Maurilio è stato il primo, ma non l'unico a parlarmi della montagna come un grande serbatoio di acqua. Anche don Otilio, attraverso un racconto, mi ha accennato alla possibilità che possa eruttare acqua.

> D.: Qui si crede che La Malinche sia viva?
> O. [Otilio]: Beh... si dice di sì, che è viva. Perché? perché *è seduta in una laguna, è seduta in una laguna d'acqua*. Perché d'acqua? Perché *è un vulcano d'acqua*. Ho sentito dire che questa bella donna una volta è andata a intimidire, lì nello stato di Tlaxcala, è andata a intimidire il governatore perché da qualche parte sui suoi versanti volevano sapere da dove veniva l'acqua, volevano sapere quanta acqua aveva e lei non glielo permise. Dicono che un giorno andò nello stato di Tlaxcala vestita così…cioè da *indita* (india) e andò a dire al governatore che non dovevano andare a raschiare i suoi versanti perché l'avrebbero fatta arrabbiare e *lei avrebbe liberato l'acqua contro di loro*. Allora il governatore, disse che l'avrebbe fatto e quando si girò era già scomparsa. Questo è quello che mi disse mio padre molti anni fa.

Il potere della montagna, il suo carattere divino non è ricondotto solo a racconti mitici. Il rispetto nei confronti di La Malinche è dato anche da una sorta di timore alimentato negli anni da alcuni eventi realmente accaduti. In particolare, diverse persone mi hanno riportato il racconto di un tragico evento accaduto un paio di anni prima, rimasto impresso, indelebile nella loro memoria. È doña Trinidad[74] a parlarmene la prima volta quando le chiedo un racconto sulla montagna o un episodio in cui vennero fatte offerte a La Malinche.

> Penso a quello…quello in cui il ragazzo è caduto e non potevano tirarlo fuori dalla montagna. Questo... come si dice…dicono che il giovane è caduto e non potevano tirarlo su, tirarlo fuori. Beh, quanti di questi...come li chiamano quelli che sono venuti? I soccorritori…ecco loro, quanti ne sono venuti e non hanno potuto fare niente. Poi hanno fatto una messa, hanno fatto una messa e hanno pregato la Malinche di lasciarlo, di lasciarlo in pace, di farlo uscire e solo così riuscirono. La signora, la madre del giovane ha preso un *rebozo* (scialle), uno di quelli buoni ed è andata a lasciarlo lì, in offerta.

L'episodio a cui fa riferimento doña Trinidad è un tragico accadimento risalente a circa tre anni prima. Il 31 dicembre 2018 alcuni ragazzi si sono recati sulla cima della montagna per accogliere il nuovo anno, come si usa fare nella zona. Nel mettere male un piede su una roccia un giovane di appena vent'anni di San Miguel de Canoa è caduto in un burrone

[74] Maria Trinidad Conde Pérez.

profondo circa ottocento metri, perdendo la vita. I soccorsi si sono subito mobilitati per recuperare il corpo del giovane, ma la Polizia di Montagna si è trovata costretta ad allertare riscattasti provenienti dalla Città del Messico date le enormi difficoltà dell'operazione: per sei giorni il vento, la fitta nebbia formatasi sulla cima e la pioggia hanno impedito di recuperare il cadavere. Solamente il 6 gennaio, grazie all'incessante lavoro dei soccorritori, due dei quali hanno rischiato la vita nelle manovre di recupero, il corpo del ragazzo è potuto tornare dalla propria famiglia. Secondo molte persone di San Isidro con cui ho parlato sono state necessarie la messa, le suppliche e l'offerta del *rebozo* da parte della madre. Senza di esse La Malinche non avrebbe permesso di riscattare il corpo del giovane[75].

3. *Praxis*: deforestazione e conservazione di La Malinche

Don Fulgencio[76] è già seduto al tavolo nella sala della casa parrocchiale dove alloggio quando scendo le scale di fretta, esortato dalle parole di padre Palemón[77]: "è già qui". L'appuntamento era alle 8.30, ma alle 8.00 lo trovo già lì seduto, incappucciato per il freddo e con la mascherina che copre metà del suo volto. Solo successivamente scoprirò che il signore che ho di fronte è un assiduo frequentatore della chiesa e mi capiterà di incontrarlo e di condividere i pasti con lui quasi ogni giorno. È la prima intervista compiuta a San Isidro Buensuceso ed è anche stata una delle più preziose, in quanto mi ha permesso di confrontarmi con una persona dall'enorme sapere ecologico e che intrattiene un'intensa relazione spirituale con La Malinche. Arrivo mentre don Fulgencio è intento a tirare fuori dalla sua sacca dei rametti di piante e a disporli sul tavolo con precisione maniacale. Avvisato da padre Palemón

[75] Durante una conversazione che vedremo meglio più avanti, tenutasi con due amici, Eduardo e Lucia, e due vigilanti di una delle cabine della guardia forestale del Parco La Malinche, sono emersi altri dettagli su questo episodio.
Lucia: Beh, dicono che voleva farsi un selfie ed è caduto nel burrone. Ma la cosa strana è che è arrivato l'Erum (Escuadrón de Rescate y Urgencias Médicas), che è il corpo di soccorso più specializzato del paese e qui arriva la convinzione che la Malintzin sia viva, perché non avrebbe permesso che rimuovessero il corpo. Il governo statale aveva già fatto la proposta alla madre che il figlio fosse nominato guardiano della montagna e lo avrebbero lasciato lì. Il salvataggio non si è potuto fare nemmeno con l'elicottero perché il movimento delle pale ha causava il crollo di rocce...In quel momento sono arrivate le ceneri di un corpo dallo stato del Messico credo, da Aguascalientes non ricordo bene, è anche in un articolo di giornale. Hanno lasciato le ceneri e Malintzin ha rilasciato il corpo. Sono riusciti a recuperare il corpo ragazzo e l'hanno portato via.
Antonio: Sì e portarono un'offerta, le misero un'offerta.
Lucia: Uno scialle, degli orecchini, una camicia ricamata, la collana... Trovo curioso che uno vada a cercare la morte o per caso muore sulla Malintzin e l'altro volesse riposare sulla Malintzin, è curioso...
[76] José Fulgencio Mauro Luna Luna
[77] Palemón Miguel Piedras Najera è il parroco di San Isidro Buensuceso che mi ha gentilmente ospitato per i due mesi di lavoro sul campo nella casa parrocchiale, siatuata accanto alla chiesa che rappresenta il fulcro della vita sociale della comunità.

sugli interessi della mia ricerca riguardo la relazione con l'ambiente e i saperi ecologici locali si era preparato le erbe medicinali con cui da sempre cura sé stesso e la propria famiglia, oltre che le spighe di mais di vari colori per mostrarmi i prodotti del suo campo. Don Fulgencio mi racconta di essere nato a San Miguel de Canoa, ma vive a San Isidro Buensuceso; calcola di avere sessantadue anni, ma non ne è certo poiché solo da poco è riuscito ad ottenere *los papeles*, l'atto della sua nascita. Da bambino rimase orfano di entrambi i genitori da e fu costretto a otto anni a trasferirsi a Città del Messico seguendo la sorella; qui vendette *palitos* (ghiaccioli) cercando di racimolare i soldi che gli permisero dopo diversi anni di tornare al *pueblo*. Oggi don Fulgencio è un *campesino*, possiede un campo di mais a un'ora a piedi dal paese che mi ha portato a visitare nei giorni successivi. In passato ne possedeva un altro più in alto, come tanti abitanti di San Isidro: un campo boschivo, di alberi, sul vulcano La Malinche. Per vari problemi non lo ha più usato, inizialmente mi dice per la distanza e le difficoltà a raggiungerlo, ma parlando emerge il vero motivo per cui non sale più: i *taladores*, i tagliatori illegali di legna.

F. [Fulgencio]: Ci sono altri terreni sul *cerro* La Malinche, si trovano fino su La Malinche, anche lì ci sono terreni…ma da quella volta ho detto no...se vengo fino a qui e quando arriviamo qui ci hanno rubato gli alberi…beh, con tutti questi problemi meglio di no. Allora, mi sono detto, "d'ora in poi vediamo *cerro*", perché qui è una donna La Malinche, lì la vedi disegnata (indica un quadro), "*allora ti lascio questi terreni, sono per te, te li regalo*".

D.: A La Malinche?

F.: Sì, le ho detto "te li regalo", a lei li lascio, lei saprà cosa farne, vengono a rubare qualcosa o qualunque cosa sia, qualunque cosa facciano, lei lo saprà, ma da questo momento li lascio a lei e non andrò mai in questi terreni... e sì, l'ho promesso e non sono mai più andato, nemmeno a vedere.

D.: Non sei mai più andato?

F.: No, fino ad ora non ci sono più andato fin lassù.

D.: Quando è stata l'ultima volta che ci sei andato?

F.: No, sono già circa... circa 30 anni fa sono andato lassù nel campo... e quella volta, quando sono arrivato qui in casa abbiamo parlato e chiacchierato, "perché sei già tornato?", *ho regalato i terreni al cerro, a questo cerro che è vivo, è una donna, l'ho dato a lei, l'ho dato a lei*.

D.: Perché l'hai dato via, perché non vuoi più andare lassù? Ci sono tanti problemi?

F.: Sì, una volta siamo andati lì e stavano tagliando i nostri alberi e io gli ho chiesto "chi vi ha dato il permesso di tagliare gli alberi?", e uno ha riposto *"questo!", ha preso il machete... e ha*

detto "è lui che ci ha dato il permesso". Volevano colpirci ed è per questo che ho detto no, fino a questo punto no e non sono più tornato.

D.: E chi erano queste persone?

F: Persone di qui, ormai non vivono più, erano persone di qui intorno che si dedicano a questo, a tagliare alberi, anche piccoli, poi vanno a venderli...ho detto no, basta, basta, non sono mai più andato, li lascio qui e basta. A volte quando vado a *leñar*, a prendere un po' di legna, vado a cercare qui sopra nel mio terreno…non so, ma *io quando vado chiedo sempre il permesso,* anche se non ci crede io chiedo il permesso...*"La Malinche eccomi, regalami un poco di legna, sono venuto a prendere un po' di legna regalamela"* e quando vado a tagliare e la trovo subito, trovo molta legna. La taglio, faccio a pezzi e velocemente torno indietro, ma le chiedo sempre il permesso quando vado, solo così.

D.: E queste persone (i *taladores*) non chiedono il permesso?

F.: No, vengono solo per tagliare…è un *cerro*, è un *cerro* ma io chiedo il permesso al *cerro*, alla montagna.



Fig. 5. Don Fulgencio mi mostra il suo campo di mais situato più in basso, l'ultimo che gli è rimasto dopo che ha deciso di regalare alla montagna quelli che possedeva ancora più in alto su La Malinche, a causa delle minacce dei *taladores*.

La decisione di don Fulgencio di regalare i propri terreni alla donna del *cerro*, La Malinche, informa su due aspetti: da un lato sul rispetto e la relazione spirituale insite nel chiedere il permesso alla montagna prima di prendere qualcosa da lei, come nodo centrale di una reciprocità socio-ambientale; dall'altro sulla violenza che da decenni abita i boschi della montagna. Questo secondo aspetto impone un'ampia riflessione sulla crisi ecologica, in particolare sulla deforestazione di La Malinche ad opera dei *taladores*, figure ambigue in grado di condensare tutte le contraddizioni e la violenza della modernità.

3.1. La fame di legna della modernità in Messico

> Nel suo versante notturno e oscuro, la modernità è stata una guerra interminabile alla vita. Ed è tutt'altro che terminata.
>
> Achille Mbembe (2020)

> Hacen metamorfosis los pueblos
> construyendo a su paso el mundo.
> El hombre con prisa no mira
> el hueco que deja profundo.
>
> (*Mi pueblo*,
> Maurilio Sanchez Flores, 2018: 27)

Il Messico ha potuto conoscere nel corso della sua storia la portata dell'oscura violenza della modernità, la cui voracità di risorse naturali, di legna, di acqua e di manodopera, ha prodotto una crisi ecologica i cui danni incalcolabili sono attualmente ben visibili[78]. Todd e Davis, con l'obiettivo di decolonizzare e indigenizzare gli strumenti concettuali con cui si analizza la crisi ambientale attuale, hanno sottolineato l'importanza di rendere esplicite le relazioni tra colonialismo e Antropocene[79], oltre che di spostare la data di inizio di quest'ultimo: questo perché "collocare il picco d'oro al 1610, o dall'inizio del periodo coloniale, indica il problema del colonialismo come responsabile della crisi ambientale contemporanea" (2017: 763).

[78] Oggi il Messico è il terzo paese al mondo, insieme al Brasile, per conflitti socio-ambientali (145), dopo India (345) e Stati Uniti (186).

[79] Il termine Antropocene è stato coniato da Crutzen e Stoermer (2000) per definire l'era geologica attuale in cui l'azione umana è il principale fattore di trasformazione dell'ambiente terrestre. Il sociologo inglese Jason W. Moore ha invece parlato di Capitalocene (2016), per porre l'accento sui modi di produzione e di consumo del sistema economico capitalistico come principali cause dei cambiamenti climatici contemporanei: in quest'ottica il capitalismo non possiede un regime ecologico, ma è esso stesso un regime ecologico.

Come sottolinea Ramachandra Guha la fame di legna della modernità coloniale è stata una delle principali cause del deterioramento ambientale a livello planetario, un qualcosa già chiaro agli scienziati di matrice conservazionista alla fine del XVIII secolo.

> A partire dalla fine del XVIII secolo, gli scienziati occidentali avevano iniziato ad esplorare i legami tra la deforestazione, il prosciugamento e la siccità. Il rapido disboscamento, dovuto alla colonizzazione agricola e allo sviluppo industriale, contribuiva ad accelerare l'erosione del suolo e persino, come sostenevano alcuni scienziati, ad una diminuzione delle precipitazioni. Nell'America del Nord come nel Continente, la crescita delle popolazioni umane e l'espansione del commercio e dell'industria portarono ad una crisi nella disponibilità dei prodotti del bosco e ad un forte aumento del loro prezzo. Anche in Africa e in Asia, le forze dinamiche scatenate dal colonialismo europeo portarono a un massiccio degrado ambientale, poiché le foreste pluviali sulle colline furono convertite in piantagioni di tè e i pascoli nelle pianure sostituiti da colture commerciali come il cotone e la canna da zucchero (2000: 26).

Nel ripercorrere la storia della conservazione in Messico, Simonian (1999) mette in luce come le politiche di conservazione coloniali prima e statali poi siano da sempre motivate da considerazioni economiche. Per questo motivo la lunga storia di legislazione forestale del Messico ha sempre cercato di custodire solamente quelle risorse che possedevano un valore di mercato.

> Non sorprende che la maggior parte dei conservazionisti messicani abbiano rivolto la loro attenzione alla protezione delle foreste a causa del loro evidente valore economico e biologico. Anche i governi riconobbero il valore dei boschi prima di altre risorse rinnovabili come la fauna, il suolo e l'acqua. Così, la lunga storia di legislazione forestale del Messico non ha avuto eguali in altre zone. La Spagna ha cercato di proteggere unicamente le specie dal valore economico nel Nuovo Mondo e il Messico indipendente non ha emanato una legge sulla fauna selvatica fino al 1894. Il Messico non ha lanciato un programma di conservazione del suolo e dell'acqua fino agli anni '40. I funzionari governativi non hanno apprezzato facilmente gli argomenti etici ed estetici per la conservazione della fauna selvatica. Sempre in ritardo, e di solito tiepidi, si sono resi conto dell'importanza della conservazione del suolo e dell'acqua per la produzione agricola (Simonian, 1999: 20).

L'antropologo Gisli Pàlsson (1996) ha individuato due modelli di relazione fra uomo e natura che procedono dalle stesse premesse: lo sfruttamento orientalista e la protezione

paternalista. Il primo modello, basato sullo sfruttamento e sulla superiorità dell'umano sul naturale, ha portato a varie crisi ecologiche el corso della storia, su tutte quella attuale. Il modello paternalista si basa invece su una forma di protezione custodiale della natura dall'azione distruttiva dell'uomo. Questo ha portato alla creazione di parchi naturali in cui è stata totalmente eliminata ogni presenza umana, con l'allontanamento in molti casi delle comunità indigene dai propri ambienti e il divieto delle loro pratiche ecologiche tradizionali. I due modelli, sebbene lontani negli obiettivi, poiché "mentre il primo 'sfrutta' il secondo 'protegge'", sono vicini nel punto di partenza: "gli uomini sono padroni della natura" (1996: 66). Entrambi i modelli si basano sul principio dicotomico della separazione tra natura e cultura: l'uomo, esterno al mondo naturale, può distruggerlo con la sua presenza o preservarlo con la sua assenza. Come mostra il caso del Messico questi due approcci si sono susseguiti, raggiungendo il loro apice in epoca coloniale: la Corona spagnola, riconoscendo il proprio impatto distruttivo sugli ecosistemi messicani, promulgò un rigido codice forestale per le colonie d'oltremare, con lo scopo di custodire le preziose risorse naturali dei boschi, centrali per la nascente economia del Nuovo Mondo.

> La Corona cercò di proteggere quelle risorse naturali che erano importanti per il funzionamento dell'economia coloniale. Gli spagnoli volevano soprattutto conservare le risorse forestali delle colonie. I re e i viceré spagnoli erano preoccupati che senza restrizioni e rimboschimento, il legname, cruciale per le operazioni minerarie, la costruzione di navi e l'edilizia, si sarebbe esaurito. Le risorse di minor valore, come la maggior parte degli animali selvatici, o di maggior disponibilità, come il suolo e l'acqua, ricevettero molta meno attenzione da parte della Corona (Simonian, 1999: 48).

Guha, nella sua analisi delle radici storiche dell'ideologia scientifica conservazionista, osserva come "specialmente nelle colonie, è stato seguito un 'approccio custodiale', con il rafforzamento del controllo statale che aveva come corollario la negazione dei diritti consuetudinari di utilizzo esercitati dalle comunità contadine e tribali" (2000: 38). L'obiettivo della conservazione coloniale era quello di fare un uso razionale delle risorse naturali, ovvero conservarle in un certo modo per farle fruttare meglio e per più tempo. In questo scenario vennero ignorate le tecniche di conservazione millenarie delle popolazioni indigene, come le terrazze maya che "impedivano l'erosione del suolo e recuperavano l'acqua che aumentava l'umidità e la fertilità del suolo" (Simonian, 1999: 40). Al contrario le politiche conservazioniste della Corona proibirono agli indigeni alcune pratiche che da sempre portavano avanti nell'ambiente considerate distruttive, come l'abbattimento di piccoli alberi

per uso domestico o l'agricoltura del *tumba y quema* (taglia e brucia o *swidden agriculture*), in cui la vegetazione viene bruciata per pulire, nutrire la terra e fare spazio a nuove coltivazioni; "i viceré della Nuova Spagna proibirono entrambe le attività in aree in cui le foreste erano necessarie per l'estrazione, la costruzione o la fabbricazione navale" (*ivi*: 57). Guha osserva come questa avversione da parte dei coloni europei nei confronti di pratiche indigene ritenute arretrate, ignoranti e selvagge sia stata una costante a livello globale. Questo tipo di agricoltura itinerante del taglia e brucia, proibita dalla Corona spagnola, era vista con particolare orrore in molte parti del mondo.

> Colpisce questa ostilità verso le forme indigene di utilizzo della terra, cioè verso le varietà di pastorizia e coltivazione praticate dalle comunità africane e asiatiche nei territori recentemente colonizzati dagli europei. I pastori erano accusati di sovraccarico del bestiame e di pratiche di pascolo imprudenti, i contadini di miopia nell'uso di acqua e di legname, ma un obbrobrio particolare era riservato ai contadini che praticavano l'agricoltura *swidden* o itinerante. I contadini itineranti lavoravano le aree forestali a rotazione, bruciando e abbattendo un pezzo di bosco prima di coltivare il terreno per alcuni anni, per poi passare a quello successivo: ritornando all'area originariamente abbattuta una volta che era stata completamente bonificata dalle foreste, ricominciavano nuovamente questo ciclo a rotazione di fuoco, coltivazione e ripetizione. Sebbene sia stata praticata con successo per generazioni, e abbia sostenuto l'economia delle comunità collinari in gran parte dell'Africa e dell'Asia, agli occhi degli europei la coltivazione itinerante incarnava l'indolenza, l'instabilità e soprattutto lo spreco, intensificando l'erosione del suolo e distruggendo aree forestali che potevano essere destinate a un uso migliore (2000: 30).

La stretta correlazione tra crisi ecologica e fabbisogno di legna da parte della modernità coloniale è ben osservabile nel territorio di La Malinche. Tuttavia, Montero García, nell'esplorare la storia dello sfruttamento ambientale della montagna, sottolinea come "il deterioramento ambientale sul vulcano Matlalcueye non sia recente, ma abbia origine nello sfruttamento della ricchezza forestale a partire dall'epoca preispanica (2012: 41). La domanda di legna dei boschi della montagna, ricchi di alberi di oyamel (*Abies religiosa*), ocote (*Pinus montezumae*), encino (*Quercus xalapensis*) e sabino (*Taxodium huegelii***)**, è sempre stata molto elevata da parte delle città di Cacaxtla e Cholula, oltre che delle altre comunità nella valle di Puebla-Tlaxcala. Questo mostra come "gli abitanti della regione intorno al vulcano, anche in epoche antiche, abbiano consumato grandi quantità di legna, carbone, piante medicinali, piante commestibili, piante ornamentali, piante religiose, resine e

animali fin dai tempi antichi" (*ibid.*). È però a partire dalla conquista che i boschi della montagna hanno sofferto un drastico ridimensionamento: "si stima che il vulcano Matlalcueye contava originariamente con 75.000 ettari di foresta; nel 2003, secondo le informazioni fornite dal Coordinamento Generale dell'Ecologia, sono rimasti solo 16.000 ettari, il che significa che *dal Vicereame ad oggi, circa 60.000 ettari sono stati persi, cioè l'80% della massa forestale*" (*ivi*: 42). In questo periodo in tutto il Messico un ruolo attivo nel processo di deterioramento ecologico lo giocarono le comunità indigene, poiché, come mostra Simonian, l'espropriazione dalle proprie terre e i tributi imposti dai coloni imposero alle comunità native di esercitare una maggiore pressione sui propri ecosistemi.

> In parte, l'uso distruttivo del bosco da parte degli indiani derivava dalla politica della Corona stessa. La tassazione e la vendita forzata dei loro beni avevano spinto gli indiani verso un'economia monetaria. Un modo per affrontare queste azioni era lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali, soprattutto dei boschi. Gli indiani vendevano il legname nei mercati dei villaggi e usavano parte del denaro per soddisfare i loro obblighi fiscali. L'esploratore Alonso de la Mota y Escobar descriveva nel seguente modo la routine: "Gli indiani usano i boschi per tagliare legno per tavole, travi e altri scopi. Portano la legna in città per venderla, e con essa mangiano, si vestono, pagano il tributo e passano la propria vita". In concomitanza con le nuove esazioni arrivò l'espropriazione delle terre indigene da parte degli spagnoli, e di conseguenza gli indiani dovettero sfruttare meno risorse in modo più intensivo, soprattutto quando le loro popolazioni si ripresero dal modo in cui erano state decimate dalla conquista e dalle nuove malattie. In quelle aree dove l'intrusione spagnola fu meno intensa, come Oaxaca, i modelli tradizionali di uso del suolo continuarono e le risorse furono meglio conservate. La politica economica spagnola non ha creato il problema dell'abuso delle risorse nella Nuova Spagna, ma ha generato nuove pressioni che hanno intensificato lo sfruttamento delle risorse da parte delle comunità indigene (1999: 57-58).

Con la fine del Vicereame e l'indipendenza nel 1821 "lo sviluppo e l'ordine divennero un'ossessione ancora maggiore per l'élite messicana" e "per la maggior parte dei liberali messicani, la conservazione era semplicemente un ostacolo ai loro grandiosi piani economici" (Simonian, 1999: 65). Come sottolinea Simonian il periodo nazionale non cambiò la pressione sui boschi che gli indigeni furono costretti ad esercitare. Il Porfiriato, il periodo di dittatura di Porfirio Diaz che durò dal 1876 fino allo scoppio della Rivoluzione messicana nel 1910, intensificò lo sfruttamento dei suoli e l'espropriazione delle terre indigene.

> Durante il periodo coloniale, l'espropriazione delle terre indigene aveva fatto precipitare la distruzione feroce delle foreste da parte degli stessi indiani. La differenza tra il periodo coloniale e il periodo nazionale, tuttavia, era che i funzionari del governo ora sostenevano fortemente coloro che volevano espropriare le terre indigene. La legge di riforma liberale, conosciuta come Legge Lerdo (1856), obbligava le corporazioni, comprese le comunità indie, a smaltire i terreni inutilizzati come parte delle loro operazioni. Parte dell'obiettivo di questa legge era di sostituire il coltivatore indigeno "inefficiente" con l'agricoltore proprietario terriero "produttivo". *Durante il Porfiriato (il periodo del governo di Diaz), l'espropriazione delle terre indiane raggiunse un livello febbrile*. Affinché l'agricoltura capitalista su larga scala potesse prendere il posto dell'agricoltura di sussistenza, l'amministrazione Diaz diede agli *hacenderos* e agli investitori stranieri il diritto di cacciare gli indiani dalle loro terre (1999: 80, corsivo mio).

Simonian afferma che "il Porfiriato ha segnato il più grande assalto ai boschi del Messico dall'epoca coloniale" (1999: 81). Durante l'amministrazione Diaz "'le forze distruttive dell'uomo furono aiutate dalla vasta espansione del sistema ferroviario. Sia direttamente che indirettamente, il 'cavallo di ferro' ha consumato le foreste del Messico. Enormi quantità di legno sono state utilizzate per stazioni, pali, traversine, combustibile e carburante" (1999: 81). La zona di La Malinche non fu risparmiata dalla grande richiesta di legna per la costruzione del sistema ferroviario. L'impatto della ferrovia non fu però solo ecologico: le comunità si videro invase dagli accampamenti in cui si fecero confluire tutti i lavoratori impegnati nella costruzione e questo ebbe un enorme impatto socio-culturale sulle popolazioni originarie.

> Dal 1857 in poi, con la costruzione della ferrovia nella regione intorno al vulcano Matlalcueye, grandi estensioni di foresta furono rase al suolo per ottenere traversine per i binari, pali per i ponti e legna da ardere per le locomotive. Alla fine del XIX secolo, con l'estensione della rete ferroviaria, iniziò un processo di globalizzazione e nuovi agenti culturali furono incorporati nelle comunità, che non potevano essere escluse dallo "sviluppo civilizzatore". Così, anche la ferrovia fu un fattore in grado di accelerare i processi di acculturazione della popolazione indigena, specialmente nelle comunità isolate intorno al vulcano Matlalcueye (Montero García, 2012: 42).

Lo sfruttamento della montagna si intensificò quando nel XIX secolo "l'insufficienza di ingressi economici costrinse gli abitanti della zona a un sovrasfruttamento delle loro risorse

naturali, in quanto la vendita dei prodotti forestali da sempre rappresentava un'importante entrata complementare per l'economia dei grandi e piccoli proprietari terrieri, e anche per i villaggi, soprattutto in tempi di cattivi raccolti" (ivi: 44). In quel periodo la maggior parte della popolazione dipendevano direttamente dalla foresta; "la conseguenza non poteva essere che la distruzione incessante dell'ecosistema" (*ivi*: 44). L'aumento della popolazione, la nascita di nuove comunità, i sempre maggiori conflitti per il sovrasfruttamento del bosco e i livelli di disboscamento raggiunti su scala nazionale imposero nel 1926 una prima Legge Forestale, dove alcune zone venivano dichiarate parchi nazionali. Nel 1938 anche il territorio del vulcano Matlalcueye venne dichiarato parco nazionale da parte del presidente Lázaro Cárdenas, il quale "convertì la conservazione delle risorse naturali in una delle più importanti priorità della sua amministrazione" (Simonian, 19999: 109). Il governo Cárdenas portò avanti una delle riforme agrarie più importanti della storia del Messico, creò la prima agenzia di autonoma di conservazione (il Dipartimento Forestale di Caccia e Pesca) e si impegnò a livello nazionale nella sensibilizzazione dei cittadini riguardo la questione ambientale. "La riforestazione divenne uno dei programmi più importanti del Dipartimento. Durante la presidenza di Cárdenas, furono piantati due milioni di alberi nella Valle del Messico e altri quattro milioni nel resto della Repubblica", reclutando l'esercito per svolgere le attività di piantumazione (1999: 113).

Fra il 1940 e il 1970 si assistette in tutto il Messico a un ulteriore deterioramento ambientale, causato da una grande crescita demografica, dalla forte urbanizzazione e dall'industrializzazione del paese (*ivi*: 137). È in questo periodo che fa la sua comparsa la Rivoluzione Verde, un nuovo approccio in campo agricolo che prevedeva l'utilizzo di nuove tecnologie per migliorare la produzione e consentire di alimentari le grandi masse di popolazione in aumento in tutto il mondo. Il Messico, paese da sempre fortemente *campesino*, fu dove negli anni '40 vennero introdotti i primi cambiamenti previsti dalla Rivoluzione Verde, con le nuove tecniche agrarie teorizzate da Norman Borlaug[80]. L'opinione pubblica parlò di un grande aumento nella produzione pubblica grazie all'uso dei nuovi fertilizzanti chimici, oltre che l'ingresso di nuovi mezzi meccanici per lavorare la terra. Tuttavia, gli ambientalisti non rimasero inermi di fronte agli effetti delle nuove tecnologie e

[80] "Nel 1971, Norman Bourlag, uno dei padri della rivoluzione verde, ha parlato alle Nazioni Unite della rivoluzione verde, ha parlato all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura L'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO), rimproverando la comunità ambientalista: "Se si vieta l'uso di fertilizzanti in agricoltura a causa di una legislazione senza senso che è promossa da un potente e isterico gruppo di interesse [gli ambientalisti], che crea paura prevedendo l'avvelenamento delle persone con i prodotti chimici, allora il mondo sarà condannato a morte, non per avvelenamento, ma per fame" (Simonian, 1999: 196).

attraverso studi scientifici mostrarono il fallimento della Rivoluzione Verde sia dal punto di vista produttivo che ecologico e di salute[81].

> La stessa Rivoluzione Verde ha contribuito ai problemi agricoli del Messico, esponendo un nuovo sistema di coltivazione basato sull'uso massiccio di input chimici e sull'irrigazione estensiva. Nel Messico nord-occidentale, la 'casa' della Rivoluzione Verde, le colture assetate come l'erba medica e il cotone hanno esaurito le falde acquifere. Le cattive tecniche di drenaggio hanno prodotto terre impregnate d'acqua e suoli salati incapaci di sostenere l'agricoltura. La fornitura di acqua a buon mercato ha incoraggiato lo sperperamento di questa preziosa risorsa. L'uso eccessivo di fertilizzanti bruciava i terreni, uccidendo i microrganismi che convertivano il materiale organico in qualcosa che poteva essere usato dalle piante (cioè, la fertilità naturale del suolo veniva distrutta). In breve, la capacità produttiva della terra stessa è stata esaurita da tecniche agricole il cui uso diffuso da parte dei prosperi agricoltori messicani era iniziato con la Rivoluzione Verde. La Rivoluzione Verde (così come i suoi derivati) ha prodotto una serie di problemi ambientali, non ultimo dei quali l'avvelenamento da pesticidi dei lavoratori agricoli messicani. Nel 1974, gli scienziati hanno riferito che gli avvelenamenti da pesticidi nella regione della Comarca Lagunera di Durango avevano provocato quattro morti e 847 malattie. Lo studio ha offerto uno dei pochi resoconti statistici degli avvelenamenti da pesticidi, poiché sia il governo federale che l'agribusiness hanno cercato di sopprimere le informazioni sull'argomento. Oltre all'irrorazione di pesticidi, il deflusso di fertilizzanti inorganici nei ruscelli e nei fiumi ha ucciso i pesci e contaminato le riserve d'acqua. Gli ambientalisti messicani hanno sostenuto che, *dal punto di vista della salute ambientale, la Rivoluzione Verde aveva fallito.*

I cambiamenti della Rivoluzione Verde arrivarono anche sulle pendici di La Malinche, dove l'utilizzo del trattore soppiantò in parte il lavoro degli animali, un tempo posseduti da tutti. Anche i fertilizzanti chimici fecero il loro ingresso nei campi di mais nahua, ma fu l'introduzione della *motosierra* (la motosega), il cui ingresso viene fatto risalire dagli intervistati verso gli anni '80, a cambiare le sorti della montagna: gli abitanti di San Isidro Buensuceso la indicano come lo strumento che "*sta acabando*" con i boschi di Matlalcueye. Da allora la zona di La Malinche non smise di soffrire una continua deforestazione causata

[81] "La maggior parte degli agricoltori della Rivoluzione Verde erano più interessati ad aumentare la produzione di colture da esportazione economicamente produttive che ad aumentare la produzione di grano. Inoltre, i principali produttori di grano del Messico, i contadini, raramente avevano accesso alle nuove tecnologie. Tra il 1965 e il 1990, la produzione agricola complessiva del Messico è cresciuta di meno dell'uno per cento all'anno (nel 1990 è addirittura diminuita). Durante lo stesso periodo, la popolazione del Messico è cresciuta ad un tasso del 3% all'anno. In sintesi, la produzione agricola del Messico non ha tenuto il passo con la crescita della popolazione. Oggi, il Messico è Il Messico è ora un grande importatore di cereali" (Simonian, 1999: 196).

dall'abbattimento di alberi, dall'utilizzo della legna per il carbone, dall'uso indebito delle terre boschive. Nel 1962 venne costituita la Commissione de La Malinche e negli anni '70 e '80 si intensificarono la piantumazione di nuovi alberi e le azioni contro la *tala* clandestina. Nonostante ciò oggi "il deterioramento sta aumentando e la capacità della montagna di fornire questi servizi è sempre più compromessa. La produzione di ossigeno, la cattura di anidride carbonica, la ricarica delle acque sotterranee e il valore paesaggistico e culturale del Matlalcueye sono a rischio" (Montero García, 2012: 47).

3.2. Tra discriminazione e senso di colpa: l'incorporazione della responsabilità per il peccato ecologico

Il senso di colpa è stato uno strumento fondamentale utilizzato dai missionari in quel processo che Ricard (1995) ha definito "conquista spirituale" e Klor de Alva (1991) "colonizzazione delle anime" in Messico. Klor de Alva, nell'analizzare le implicazioni della conversione coatta presso le società nahua, scrive che nel XVI secolo "in meno di un decennio il rogo in cui venivano incendiati i corpi individuali fu sostituito dai controlli locali dei provveditori (o vicari generali) delle diocesi o arcidiocesi e, ancora più importante, dal confessionale, dalle sue penitenze, dalle sue minacce magiche, e dalla sua capacità molto reale di comandare la sottomissione di decine di migliaia di volontà alla nascente struttura coloniale" (1991: 4). Le pratiche confessionali, il sacramento della penitenza, il dolore interno e il senso di colpa personale furono "strumenti privilegiati per introdurre l'evangelizzazione" ed ebbero come scopo quello di modellare una nuova concezione di persona presso i nahua, facendo emergere la consapevolezza individuale laddove invece "ogni essere umano era un microcosmo che rifletteva le forze costitutive del cosmo" (Klor de Alva, cit. in Prandi, 2016: 26). Scrive Prandi:

> L'idea di peccato gli veniva imposta dall'esterno e da una cultura del tutto estranea che usava il "peccato" come uno strumento implacabile di controllo, "plus subtil que la torture". Avveniva così la trasformazione dei Nahua in altra cosa, diverso tanto da sé stessi quanto dagli spagnoli che, una volta prodotta questa lacerazione, puntarono ad esasperarla "pour les arracher au diable" e creare una cultura che avrebbe perduto le proprie radici per cadere in una sorta di anomia sincretica irreversibile (2016: 27).

Il senso di colpa assume oggi sfumature moderne fra le comunità indigene come San Isidro Buensuceso, estendendo il proprio raggio di azione al peccato ecologico della deforestazione di La Malinche[82]. Se la conversione ha offerto lo strumento, il senso di colpa, sono la narrativa urbana e istituzionale ad offrire il contenuto, dipingendo gli abitanti delle pendici della montagna come i principali responsabili del disastro ecologico in atto. Nel Programma di gestione del Parco di La Malinche (*Programa de Manejo*, 2013) viene dedicata una sezione alle problematiche principali che colpiscono l'area. Fra le minacce alle risorse rinnovabili viene elencato anche l'uso del bosco da parte degli abitanti della zona.

> L'estrazione illegale di legname da costruzione, carbone di legna e alberi di Natale, insieme alla scarsa rigenerazione naturale, ha portato a regioni altamente deteriorate e ha colpito le risorse associate, come i suoli, a causa dell'apertura di varchi per l'estrazione dei prodotti. [...] *L'uso di risorse naturali per autoconsumo o uso domestico*, principalmente legna da ardere; funghi con un'estrazione media annuale di 709 chilogrammi; trucioli di legno e muschio con un'estrazione media annuale di 850 chilogrammi, i cui volumi di estrazione non sono sostenibili (2013: 56, corisvo mio).

Allo stesso tempo viene riconosciuta come una grave problematica che affetta La Malinche la perdita culturale che interessa le comunità indigene nahua e otomì situate sulle sue pendici.

> Purtroppo, c'è una graduale perdita di identità culturale nelle popolazioni di origine indigena, come nelle comunità di *San Isidro Buen Suceso*, Santa María Acxotla, San Francisco Tetlanohcan, Ixtenco, San Miguel Canoa e San Juan Tepulco. Le generazioni attuali non parlano più la loro lingua indigena e *le loro tradizioni si sono perse*, un esempio evidente è la perdita delle conoscenze etnobotaniche (2013: 58).

Vi è quindi da un lato il riconoscimento di una problematica legata all'uso tradizionale del bosco da parte delle comunità indigene e dall'altro il dispiacere per l'ormai certa scomparsa dell'identità culturale delle comunità stesse, a cui si intendono vietare pratiche culturali secolari. Alla narrazione istituzionale si aggiunge quella dei cittadini di Puebla: una narrazione discriminante nei confronti degli indigeni che affonda le radici nella sua

[82] Recentemente la Chiesa ha proposto di inserire il "peccato ecologico" nel diritto canonico https://www.repubblica.it/green-and-blue/2019/10/16/news/chiesa_peccato_ecologico_diritto_canonico-301060209/.

fondazione avvenuta nel 1531 ad opera degli spagnoli. Scrive Castro (2004: 16) che "le comunità indigene che si insediarono nella zona prima che fosse emesso il decreto presidenziale che la trasformò in Parco, sono viste dai cittadini *poblanos*, come persone ignoranti, 'arretrate', e violente[83] con le quali ci sono chiare differenze di lingua, abbigliamento, costumi e credenze". Le discriminazioni nei confronti delle persone di lingua nahuatl sono una costante nella storia delle comunità alle pendici di La Malinche. Don Maurilio mi racconta che la scuola fu uno dei principali luoghi di discriminazione, attraverso la proibizione della lingua nahuatl e la continua inferiorizzazione degli alunni nativi da parte degli insegnanti non autoctoni, di lingua spagnola e solitamente provenienti dalla città.

D.: Parli nahuatl?

M.: Sì

D.: Come l'hai imparato?

M: Dalla nascita, dai miei genitori. Prima lo spagnolo non era molto parlato, ancora oggi subiamo discriminazioni per parlare il nahuatl. Qui c'era molta discriminazione a scuola, *era vietato parlare la lingua.*

D.: Quando è stato vietato?

M.: Vediamo, più o meno...sono nato nel '67, quindi quando sono andato a scuola nel '74 circa, era proibito perché gli insegnanti non potevano comunicare con gli studenti. Nel mio caso particolare non parlavo spagnolo, mia madre parlava spagnolo ma non ci parlava mai in spagnolo, ci parlava in nahuatl. Così quando sono entrato a scuola ho cercato di imparare e capivo, ma non sapevo rispondere. Quando non parli la lingua ti vergogni di esprimerti, perché senti che non lo stai dicendo correttamente. Il nahuatl non è stato tolto ma è stato proibito, proprio per questo, per questo soffriamo di discriminazione. Ho scritto un libro, un libro in nahuatl e in spagnolo, perché mi sono sempre posto la domanda: perché devono togliermi la mia lingua? *La maggior parte di loro ci ha sempre detto che eravamo indigeni, indiani, quindi ci discriminavano.*

D.: Dov'era la scuola?

M.: A San Miguel de Canoa. Gli insegnanti ci discriminavano, perché le dico che la maggior parte di loro non parlava nahuatl e quelli che lo parlavano, *la gente del villaggio ci diceva sempre di lasciare questa lingua, di dimenticarla.* Così nel mio caso abbiamo avuto questo problema di discriminazione e molti della mia generazione lo hanno sofferto.

D.: Anche gli altri studenti vi discriminavano?

M.: No tra di noi no, tra la gente del villaggio no. C'erano solo alcune persone, gli insegnanti e i loro figli, che discriminavano un po'. C'erano due o tre famiglie che parlavano già più spagnolo

[83] Qui si fa riferimento al linciaggio avvenuto a San Miguel de Canoa approfondito in nota 5.

che nahuatl, quindi erano sempre i preferiti dei professori e in qualche modo li sceglievano come loro amici. Quindi non potevamo essere amici con loro perché non uscivano con noi, c'erano gruppi che erano in qualche modo conosciuti e parlavano sempre spagnolo. Noi parlavamo nahuatl, comunicavamo in nahuatl. Non andavamo d'accordo, è successo anche a me. Giocavo a pallacanestro ma non mi permettevano di giocare nelle gare perché parlavo la lingua e mi mettevano sempre da parte, perché la maggior parte della gente in campo parlava spagnolo. Sento che mi ha segnato molto questo, dall'inizio della scuola primaria.

D.: E cosa dicevano gli insegnanti?

M.: Non tutti gli insegnanti ci hanno discriminato, devo ammetterlo. Ma nel mio caso avevo un'insegnante, credo che non le piacesse lavorare con noi perché la maggior parte di noi era molto grande, i bambini ripetevano molto. C'erano ragazzi che erano molto grandi, avevano già sedici anni ed erano già adolescenti e si approfittavano molto dei bambini piccoli. Ce n'erano quattro o cinque grandi che erano molto maleducati, quindi facevano cose cattive ai bambini. La maestra osservava questo scontro tra alunni e *ci diceva sempre che eravamo delle bestie, mi ricordo che ci gridava che non avevamo cervello, avevamo sterco in testa, non avevamo materia grigia.* Mi è rimasto molto impresso perché questa insegnante fumava molto e la maggior parte di noi bambini aveva paura di lei.

Le narrazioni urbane e istituzionali sono state incorporate dalle persone delle comunità che vivono un senso di colpa per ciò che sta accadendo nel loro ambiente. Tradizionalmente le comunità situate sulle pendici del monte come San Isidro Buensuceso hanno sempre utilizzato la legna dei boschi di La Malinche principalmente per due elementi fondamentali nella cultura materiale nahua: il *tlecuil* e il *temazcal*. Il *tlecuil* è il braciere utilizzato per cucinare. Quelli più antichi sono formati da tre pietre (*tenamastes*), usate come base su cui appoggiare pentole, griglie per cuocere alimenti e *comales*, grandi piastre di ceramica, o più comunemente di metallo, su cui si cuociono le *tortillas* di mais, alimento imprescindibile nella dieta messicana.



Fig. 6. Il tradizionale *tlecuil* di doña Margarita formato da tre pietre su cui poggia il *comal,* dove vengono cucinate *tortillas* di mais.

Il *temazcal*, traducibile come "casa del vapore" o "casa dove si suda" (dal nahuatl *temaz* "sudare" o "vapore" e *calli*, "casa"), è invece il bagno tradizionale nahua: una sauna cerimoniale e terapeuticaca originaria del Mesoamerica preispanico, che tutt'oggi viene utilizzata per lavarsi, purificarsi e curarsi, inserendosi all'interno dei rimedi di cui dispone la medicina tradizionale locale[84]. Il *temazcal* è costituito da diversi componenti: la struttura principale, in passato rotonda (simile a un *iglù*) e fatta di argilla, mentre oggi quadrangolare e in mattone, che in genere non supera il metro e mezzo di altezza e i due metri di larghezza, a cui si accede tramite un piccolo ingresso che viene chiuso durante la sauna; il fuoco (*tlxiktli*), posizionato esternamente rispetto alla struttura, che scalda il *temazcal* attraverso una parete di pietra, che allo stesso tempo impedisce il passaggio del fumo alla stanza da bagno; un altro braciere esterno dove in grosse bacinelle di metallo si scalda l'acqua per lavare il proprio

[84] A livello curativo viene tutt'ora utilizzato soprattutto per le donne che hanno da poco partorito e per i loro neonati. Quetso perché, come osserva Aparicio Mena, "gli antichi nahua consideravano la riproduzione in una sfera concettuale legata allo sporco, al peccaminoso. Dopo il parto, il neonato portava con sé questa sporcizia, e così anche la madre. Da qui la necessità di praticare una pulizia integrale" (2006: 3). Il tema della medicina tradizionale a San Isidro verrà affrontato nell'ultima parte del capitolo 3.

corpo e che può contenere erbe medicinali. A San Isidro Buensuceso ogni nucleo familiare possiede un *temazcal* che viene acceso solitamente due volte a settimana, in genere il mercoledì e il sabato. La richiesta di legna per il *tlecuil* e il *temazcal* è aumentata nel corso del tempo: doña Gloria mi spiega che se in passato gli *abuelitos*[85] usavano solo rami secchi per alimentare il fuoco, oggi è necessario rifornirsi dai taglialegna per poter soddisfare il fabbisogno domestico.

D.: Anche gli *abuelitos* usavano la legna per il *temazcal*?
G. [Gloria]: Per il *temazcal* sì, ma la legna secca, non tagliavano quelli verdi. Ora se andiamo al monte troviamo alberi tirati in giro e prima solo si raccoglieva quella che è legna secca, i rami secchi. Oppure si usavano molto, ora che è la stagione di *piscar* (raccogliere il mais), allora raccolgono tutto quel *chinamitl* (canne o steli di mais), come lo conosciamo qui, si chiama *chinamitl*, e con quello bruciavano il *temazcal*, facevano le loro *tortillas*, mentre ora è facile per noi chiedere un sacco o un carico di legna, vengono e ce lo tirano, perché? Perché non vogliamo andare al campo a prendere la nostra legna da ardere.
D.: Anche per paura o altro?
G.: Sì, anche, ma soprattutto per quello che ho detto prima, gli *abuelitos* erano grandi lavoratori.
D.: Questa relazione con la montagna è stata un po' interrotta. Da quel che ho capito prima tutti andavano spesso in montagna, mentre ora vanno solo i *taladores*.
G.: Sì, la montagna è rimasta solo per loro, solo per loro.

L'incorporazione della responsabilità che traspare dalle parole di doña Gloria occulta le vere motivazioni che si celano dietro il deterioramento ecologico della montagna. Scrive Montero García:

> Matlalcueye sta vivendo il saccheggio delle sue risorse naturali; la terra, i pascoli e l'acqua conservata nelle sue viscere continuano ad essere ferocemente disputati dai suoi abitanti originari, i contadini nahua e otomì, e anche da agenti stranieri che si intrufolano per rubare le sue ricchezze. *L'uso domestico della legna da ardere per alimentare il tlecuil e il temazcal da parte dei contadini indigeni, e persino la produzione di carbone vegetale, non competono con i volumi di legno estratti dai taglialegna clandestini*, che si realizzano quotidianamente di fronte all'impotenza e all'incapacità delle istituzioni e delle autorità incaricate di impedire lo sfruttamento eccessivo della foresta (2012: 46, corsivo mio).

[85] "Nonnini", termine usato frequentemente in messicano per riferirsi in modo affettivo agli anziani.



Fig. 7. Doña Gloria prepara il fuoco per scaldare la stanza da bagno del *temazcal*.



Fig. 8. L'ingresso del *temazcal*.

Nella sua tesi dottorale Martínez Arellano analizza come anche San Miguel de Canoa, paese situato accanto a San Isidro Buensuceso, abbia fatto propria la narrazione che dipinge i *taladores* locali e le comunità come gli unici responsabili della crisi ambientale. In questa

direzione la dichiarazione di La Malinche come Parco Nazionale del 1938 attribuiva molte delle responsabilità del deterioramento ecologico proprio alle popolazioni originarie, producendo non pochi conflitti tra le istituzioni e le comunità: “le restrizioni imposte dal decreto per svolgere solo certe attività contraddicevano le pratiche contadine degli abitanti di San Miguel Canoa e la loro cosmovisione della montagna e delle sue risorse forestali. Questa contraddizione, insieme alle attività di disboscamento illegale, ha causato innumerevoli conflitti nel corso di 70 anni” (Licona et al. in Martínez Arellano, 2017: 59). In questo scenario “le comunità stanziali erano viste come sfruttatrici, capaci di mettere in pericolo l'approvvigionamento idrico della città” e “la dichiarazione implicava restrizioni sull'uso dei beni forestali, che erano stati utilizzati in modo tradizionale e ancestrale” (2017: 60). Martínez Arellano invita invece a ricercare le cause del deterioramento ecologico proprio verso la forte domanda di acqua e di legna esterna, in particolare da parte di Puebla, in quanto “la stessa formazione della città si spiega in gran parte attraverso le risorse materiali e umane fornite da La Malinche” (2017: 185).

> Dal punto di vista del governo, la deforestazione a San Miguel Canoa è assunta come un processo di depredazione da parte degli abitanti della comunità, che si considera abbiano "perduto" la loro conoscenza e capacità di relazionarsi con i beni naturali della montagna. I *Canoenses* sono incolpati della deforestazione, ma ciò che rimane velato, nascosto, è che il responsabile dello scenario attuale è la domanda di legna da parte dell'industria edile della città di Puebla (*ivi*: 183).

Anche don Maurilio mi parla della massiccia richiesta di legna da parte di Puebla, che già in passato mise in crisi l’ecosistema di La Malinche: sua madre gli raccontò di un momento nella prima metà del secolo scorso in cui la montagna venne devastata per permettere lo sviluppo della città sorta dalla conquista spagnola.

> D.: Percepisci molta deforestazione in questa zona?
> M.: Troppa. Hanno devastato molto la montagna, anche se…sarò onesto, secondo mia madre…perché io le chiedevo quando ero bambino, le chiedevo sempre come conosceva la montagna, che animali aveva visto, come erano gli alberi. Mi diceva che anche nella sua infanzia c’erano grandi alberi, ma mi ha anche detto che anche loro hanno devastato ai loro tempi, mi ha detto che hanno devastato molto. *Ricordiamoci che la città di Puebla è qui vicina e poi arrivarono i treni e consumavano molta legna e carbone. La comunità di Puebla aveva bisogno di carbone, così mia madre mi ha detto che una volta devastarono tutto, tutta la*

montagna. Dice che non si vedevano più grandi oyamel o grandi alberi di ocote, hanno devastato tutto. *E mi ha anche detto che quando è successo questo c'è stata una grande siccità dopo.*

Don Maurilio fa riferimento al periodo in cui venne estesa la rete ferroviaria che, come visto in precedenza, richiedette un grande utilizzo di legna e che implicò quindi la devastazione della montagna. Nel caso di La Malinche, gli usi tradizionali dei boschi da parte delle comunità e il loro bisogno domestico di legna non possono essere pensati come la causa principale della deforestazione della montagna.

3.3. La *motosierra*, simbolo della violenza della modernità

I taglialegna moderni, conosciuti come *taladores* o *talamontes* (che si dedicano alla *tala*) o in lingua nahua *cuahichteque* ("ladri di legna"), si differenziano da coloro che vanno a *leñar*, i *quahquahqueh*, il cui lavoro, indispensabile per la prevenzione di incendi, consiste nella raccolta di piccoli arbusti, degli "avanzi" dei *taladores* stessi e di legna secca in piccole quantità, caricata sui propri *burritos* (asinelli). La grande differenza tra i *quahquahqueh* e i *taladores* moderni sta nel modo di tagliare gli alberi e nella quantità di legna in grado di lavorare: l'utilizzo dell'ascia da parte dei taglialegna tradizionali non permette l'abbattimento di grandi alberi e in passato un solo albero dava lavoro anche per diversi giorni; al contrario la *motosierra* (motosega), simbolo della fame di legna della modernità, è l'arma in più dei *taladores* moderni e rende il loro impatto sui boschi di La Malinche molto più devastante. I *taladores* vengono descritti come persone del posto, di San Isidro Buensuceso o della vicina San Miguel de Canoa. Si organizzano in gruppi, solitamente in famiglie poiché spesso i figli ereditano il mestiere dai propri genitori. Il lavoro avviene di notte e i carichi di legna vengono trasportati su camion che portano i tronchi lavorati direttamente verso vendita in città o nelle comunità circostanti. Le motivazioni che spingono a darsi alla *tala* illegale sono principalmente economiche: spesso i *taladores* sono persone che non trovano altri tipi di lavoro ed essendo la paga molto più elevata rispetto ad un lavoro "normale" finiscono per dedicarvisi per molti anni. Il mutamento di intensità della *tala* dei boschi di Malinche viene ricondotto agli anni '80 e '90 del secolo scorso proprio. Don Maurilio, come altri indica la *motosierra* come l'elemento in grado di trasformare l'intera montagna.



Fig. 9. Gli effetti della *tala* illegale nel campo di doña Esperanza[86].



Fig. 10. Gli effetti della *tala* illegale nel campo di doña Esperanza.

[86] Felipa Esperanza García Pérez.

C’è stato un tempo in cui devastarono perché la comunità era in un certo senso povera, non c'era economia, oggi c'è un po' più di economia perché la città richiede manodopera e prima quello che richiedeva era legna e non c'erano molte imprese, quindi non c'era richiesta di lavoratori. Oggi invece le aziende, per tutto ciò che si fa, richiedono manodopera. Tante persone lavorano già in città, sono poche quelle che lavorano nell'estrazione di legna, direi un 30%. Nonostante il fatto che siano pochi, ciò che affetta è l’uso della *motosierra*, mentre prima no, perché si faceva a mano, con l'ascia, con il machete, quindi c'è una grande differenza. Per esempio, ci volevano anni per deforestare allora, ma oggi ci vogliono meno anni e lo stanno già facendo.

Don Andrés[87], un ex-*talador* con cui ho avuto modo di confrontarmi, mi ha spiegato in cosa consisteva il lavoro e come veniva invece organizzato in passato. Anche lui indica che “il problema è iniziato quando è arrivata la *motosierra*, perché è già più facile che con l'ascia, perché con l'ascia, anche se ottieni un buon bordo, devi spingere e con la motosega non devi fare fatica”. Dalle sue parole emergono vari cambiamenti nel corso degli anni che hanno interessato la gestione del bosco, la maniera di lavorare dei *taladores* e il loro rapporto con le istituzioni che lo hanno portato a lasciare il lavoro.

A. [Andrès]: Prima, quando ho iniziato, Ecología[88] si occupava del bosco, ma da quel che ho capito Profepa[89] è arrivato e ha detto loro di farsi da parte, “me ne occupo io” ed è allora che è iniziato tutto, fino ad oggi...Prima Ecologia aveva un controllo, perché avevano un controllo? C’era un albero da tagliare che veniva sempre segnato quando si presentava una copia della carta di proprietà, in modo che si sapesse che l'avevamo comprato e che non lo rubavamo. Presentavamo una copia della carta di proprietà e ci misuravano un albero di almeno un diametro di 70-80 cm, fino a un metro. Allora questo albero ci durava per una settimana, era per una settimana, contavamo tutto, tutto, tutto, fino agli ultimi rametti. Lasciavamo ammucchiato anche quello che è l'*ocoyal* dell'albero. Poi il lunedì quelli di Ecologia venivano sempre a supervisionare e dicevano “vediamo dove hai lavorato”, “guarda, ho lavorato così”, e diceva “sì, hai il diritto di farne segnare un altro”, e se non avessi pulito allora non avresti avuto diritto... ecco come lavoravamo. E c'erano ancora alberi nel bosco.

D.: Quindi c’era un permesso per farlo prima?

A.: Sì, ma non un permesso scritto, diciamo, solo un permesso informale e poi a luglio e agosto ci mandavano a riforestare. Chiedevamo il permesso al proprietario e basta. Prima c'erano

[87] Nome di fantasia.
[88] Fa riferimento alla Coordinación General de Ecología di Tlaxcala.
[89] Qui si riferisce a alla Procuraduría Federal de Protección al Ambiente.

questi piccoli proprietari terrieri, possedevano un foglio o un contratto che dice “questo terreno è mio da qui a qui”.

D.: Così chiedevate al proprietario se poteva abbattere l’albero?

A.: Sì, gli pagavamo qualcosa.

D.: Voi non lavoravate per Ecologia, la riforestazione la facevate come privati?

A.: Sì, solo come privati. Come ripeto, penso che fossero tutti d'accordo, con Profepa, avevano tutti un accordo su dove dovevamo lavorare, pulire e riforestare, e lo facevamo tutti gli anni. Poi anche l'impresa della Coca (Coca Cola) ci ha dato lavoro. Ci ha mandato 20.000, anche 40.000 alberi da piantare. Quelli della Coca-Cola ci davano lavoro. Naturalmente la Coca ci pagava, non dico che non lo facesse, ma ci pagava la metà del nostro stipendio, ma almeno riforestavamo.

D.: Quando hai iniziato?

A.: Ho iniziato intorno al '98 o '99, fino al 2006 o 2007.

D.: E perché lo hai lasciato?

A.: Ce ne siamo andati quando Profepa era incaricato del bosco ed Ecologia non era più a carico. Così gli ingegneri di Ecologia ci hanno detto “guardate ragazzi, se avete intenzione di lavorare, andate da Profepa, se vi danno il permesso, andate avanti e se no, vediamo come fate...perché non siamo più a carico del bosco”. Fu allora che la polizia municipale iniziò ad arrestare i *taladores*. Stiamo parlando del 2006 o 2007, e da allora hanno iniziato ad arrestare i taglialegna.

D.: E in questo periodo è cambiato il modo di tagliare la legna?

A.: Esattamente in questo periodo il disboscamento ha cominciato a cambiare, fino ad oggi... vanno avanti così, non hanno più il controllo. Arrivano e tagliano.

D.: Lo percepivi come un lavoro pericoloso?

A.: Sì, l'ho sempre pensato. *Ho sempre pensato che fosse un lavoro pericoloso*. Perché se vado a vendere la mia legna so che prima o poi mi prenderanno. Ho sempre pensato così e per questo motivo l'ho lasciato e sto facendo altro. Per la stessa ragione, dico no, perché in un'occasione i poliziotti mi hanno preso e rinchiuso. Mi hanno trovato mentre stavo trasportando legna. E da lì in poi ho smesso pian piano, ho pensato che non avrei voluto avere problemi, preferisco lavorare in un altro mestiere per non avere problemi con la polizia.

I cambiamenti emersi dalle parole di don Andrès interessano in particolare la collaborazione tra le istituzioni del parco e le comunità locali: il Coordinamento Generale di Ecologia nello stato di Tlaxcala prevedeva la presenza costante nel parco di guardie forestali, che si occupavano dell'attenzione sia dei turisti che degli ‘utenti’ come i cercatori di funghi (*hongueros*), taglialegna, carbonai e coloro che raccolgono *paxtle*, aghi verdi di pino, fieno,

terra e sabbia, con l'obiettivo di controllare le risorse estratte, nonché di vigilare il parco per prevenire l'estrazione illegale sia di legname che di prodotti non legnosi. Agli utenti veniva data una credenziale che li identificava come "utenti delle risorse" e che doveva essere rinnovata ogni anno. Questo schema ha portato la popolazione a riconoscere la presenza istituzionale del governo statale. Nel 1995, le autorità di Tlaxcala avevano presentato la prima proposta di Programma di Gestione, avendo ottenuto l'autorizzazione per l'estrazione di una quantità fissa a seconda del tipo di risorsa richiesta, che veniva registrata sia nella credenziale che nel registro degli utenti. Tuttavia, nel 2000, la CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas) ha iniziato le sue operazioni e sono stati emessi i nuovi e più stringenti regolamenti sulle aree naturali protette. Ciò ha portato la federazione a chiedere il rispetto delle disposizioni della legge e PROFEPA (Procuraduría Federal de Protección al Ambiente) ha sospeso la formazione e l'accreditamento del personale Malinche. Nel 2002 è stata redatta una prima versione del Programma di Gestione, ma non è stata approvata perché le autorità federali hanno trovato contraddizioni legali riguardo le attività permesse nella categoria del Parco Nazionale, cioè non erano permesse le attività di 'sfruttamento', attività che erano regolate dalle autorità ambientali dello stato di Tlaxcala (Martínez Arellano, 2017: 62-63). Questo ha fatto sì che la *tala* controllata da un accordo formale tra *taladores* e istituzioni venisse sostituita da una *tala* indiscriminata e illegale che ha portato alla militarizzazione del bosco come unica soluzione al problema.

3.4. La militarizzazione del bosco

La complessità e le contraddizioni della questione della *tala* illegale di alberi si è fatta ancor più palese durante un dialogo avuto con i vigilanti di una delle casette di controllo poste sulla strada che attraversa La Malinche, sul lato del Parco appartenente a Tlaxcala[90]. Due cari amici professori, Eduardo[91] e Lucia[92], impegnati politicamente in un progetto per rendere San Isidro Buensuceso un municipio indigeno e indipendente, hanno trovato interessante il mio progetto di ricerca e si sono resi disponibili a trovare persone disposte a parlare con me soprattutto riguardo al tema della deforestazione e della *tala* illegale. Un pomeriggio di fine

[90] Il Parco di La Malinche si trova per 3/4 nello stato di Tlaxcala e per la restante parte nello stato di Puebla. Questo implica una differenza nella gestione delle risorse e nell'organizzazione della conservazione.
[91] Eduardo Arce Peres.
[92] Lucia Arce Luna.

novembre mi hanno portato a conoscere Don Octavio[93], un ex-*talador* "convertito", che in passato si è dedicato a tagliare gli alberi della montagna attraverso programmi statali e che ora lavora invece per la conservazione di quest'ultima. Siamo arrivati alla cabina di vigilanza percorrendo l'unica strada che attraversa La Malinche; dopo aver superato un primo controllo a una sbarra di vigilanza che i guardiani hanno sollevato manualmente dopo aver registrato i nostri dati, siamo giunti alla seconda sbarra dove si trova la cabina di don Octavio, circondata da pini di oltre venti metri. Qui i miei due compagni hanno iniziato a chiacchierare serenamente con Octavio, che conoscono molto bene in quanto loro compaesano. Insospettito dalla nostra presenza si è però avvicinato un altro dei vigilanti in divisa, che ha registrato nuovamente i nostri nomi e ci ha chiesto di specificare il motivo per cui avremmo voluto intervistare il suo collega; questo perché "chiunque venga da noi a chiedere informazioni sul nostro lavoro deve essere segnalato". Dopo alcuni momenti di diffidenza, in cui ci è stata anche scattata una foto per la *evidencia*, la situazione si è tranquillizzata e don Octavio, stimolato dai miei due compagni e dai miei interessi di ricerca ha iniziato a parlare, prima in nahuatl e poi traducendomi lui stesso le sue parole in spagnolo.

> *Antes o ti Mo cuitlauiaya in cuahtlal*, prima ci prendevamo cura della nostra foresta. *Despuéso calaque in taladores o tla cenyahque ica motosierra*, poi è arrivata la *motosierra* e ha spazzato via tutto. *Non aparato o tech perjudicaroco.* Questo oggetto è arrivato a spazzare via tutto. *Antes in tehuan o ti cuicaya ce carguita de cuauitl para o'tmo totoniaya*, prima prendevamo un piccolo carico di legna per riscaldare il nostro cibo, per fare le *tortillas*. *Uan axan aco axan nochi yi mo nemaca*, prima non si vendeva niente, ora si vende tutto.

Don Octavio ha potuto vivere in prima persona il cambiamento che si è dato nel modo di agire sulla montagna, e anche lui indica come simbolo di tale cambiamento la *motosierra* (motosega), strumento in grado di esprimere con efficacia tutta la fame di legna della modernità. Dal 2008 don Octavio lavora in questa cabina di vigilanza con i compiti di fornire informazioni ai turisti del parco, prestare soccorso in caso di smarrimento, di ferite o mal di montagna, di rilevare incendi, piantare alberi adatti al rimboschimento. Dice che ha *peleado*, ha lottato duramente per lavorare qui: persone di altre comunità avevano ottenuto l'opportunità di lavorare per la Secretaría del Medio Ambiente, "così anche noi San Isidro abbiamo insistito perché ci dessero questo lavoro", mi dice. Prima di iniziare il lavoro da vigilante, come tagliatore di legna aveva preso parte ad un programma statale in cui si

[93] Octavio Peres Roja.

permetteva l'utilizzo di legna di alberi secchi o affetti da piaghe. Vi era un rigido controllo da parte dei tecnici e veniva imposto un limite agli alberi che potevano essere abbattuti: all'epoca un albero richiedeva fino a venti giorni di lavoro.

O. [Octavio]: Prima eravamo noi…con l'ingegnere che è qui ora eravamo in un programma. Quanti eravamo? Eravamo dieci o quindici persone. Ma le quindici persone con cui eravamo avevano un limite. Diciamo che di un albero come questo (indica un grande albero alto circa venti metri di fronte a noi), questo grande albero ci durava venti giorni di lavoro. Ora un albero come questo in un giorno non c'è più. E prima noi tenevamo un conto. Ora è come ti ho detto prima in nahuatl, da quando è arrivata la moto (*motosierra*)...Ci hanno tolto il programma che avevamo e chi non tagliava ha iniziato a tagliare. Noi, beh, c'è il nostro capo qui e lo sa…noi abbiamo lottato e ci ha dato un lavoro. Beh, è un lavoro difficile e mal pagato, ma non importa.
D.: Quando hai iniziato a lavorare qui?
O: Circa, dal 2008.
D.: Hanno messo le casette di vigilanza in quell'anno?
O.: No, prima, prima, qui c'erano i compagni, quelli che vedi qui. Così anche noi di San Isidro abbiamo lottato perché ci dessero questo lavoro. Ora, come vi ho detto, altre persone hanno lottato e sono entrate. Non vi dirò quanto ci pagano...
L. [Lucia]: Guadagnano di più a tagliare gli alberi che a fare la guardia…
D.: Quali sono i vostri compiti?
O.: Stiamo qui 24 ore e riposiamo 48. Dobbiamo controllare tutta la gente, controllare gli incendi, dare indicazioni a tutta la gente che va su e giù. Come vedete la zona è molto spoglia, gli alberi sono molto spogli, mentre prima era diverso. Prima facevamo solo quello, facevamo solo quello. Quando eravamo nel programma, uno solo di questi alberi ci dava da lavorare per molto tempo, ma oggi questi alberi spariscono in un giorno o due giorni, perché? Perché non c'è più controllo, non c'è più controllo…
D.: La situazione è migliorata con le casette di vigilanza?
O: Beh, loro (i taglialegna) non passano di qui, passano sulle sponde della montagna. Se guardi qui, passano di là, guardi là e passano di là ancora...non c'è controllo come dovrebbe essere, è così. E prima sì, quando Ecologia se ne occupava, c'era più controllo.

Anche don Octavio, come don Andrès, indica la Coordinación de Ecologia come un'istituzione fondamentale per il controllo dei boschi: da quando è uscita dal Parco la situazione è peggiorata. Dal dialogo emerge che la *tala* illegale non è l'unica causa della deforestazione della montagna: gli incendi sono un altro grave problema che sta causando la scomparsa di gran parte della vegetazione si La Malinche. I roghi sono per la maggior parte

dolosi e nascono quasi sempre dal lato di Puebla, soprattutto a causa dell'assenza di vigilanza: tutte le sei cabine di vigilanza distribuite nel Parco Nazionale di La Malinche si trovano sul lato di Tlaxcala. Qui inoltre possiedono una *brigada*, una squadra di vigili del fuoco addestrata all'intervento, che compie azioni preventive come l'apertura di vie ignifughe. Un terzo fattore di deterioramento ecologico è una piaga che sta uccidendo gran parte della vegetazione da un anno a questa parte, il *gusano descortezador* (*Dendroctonus mexicanus*), un insetto che mangia la corteccia del tronco da dentro e affetta il sistema vascolare dell'albero, portando in breve tempo alla sua morte. Mi spiegano che ogni insetto è in grado di produrre mille uova e questo lo rende una piaga devastante per i boschi di La Malinche. Si pensa che possa essere stato portato da fuori, poiché era presente in altri stati prima che si diffondesse nella zona. Vi è un permesso per abbattere gli alberi colpiti dalla piaga, dopo un accurato trattamento che impedisca il diffondersi della piaga stessa durante il taglio. Compito dei vigilanti è anche quello di controllare che la fumigazione del tronco, l'utilizzo dell'insetticida e che tutto il resto del lavoro venga svolto correttamente.

Questo tema viene introdotto dal vigilante che in precedenza aveva registrato le nostre generalità, l'ingegnere Antonio Atriano, ispettore delle risorse naturali del Parco. Nell'unirsi alla conversazione emerge subito dalle sue parole un'opinione ben diversa rispetto a quella di don Octavio riguardo le attività di controllo del territorio. Per contrastare la *tala* illegale di alberi il nuovo governo dello stato di Tlaxcala sta usando il pugno duro: come nel caso del narcotraffico in passato in altre parti del Paese, è stata dichiarata una guerra ai *taladores* che ha implicato una forte militarizzazione del Parco Nazionale e di conseguenza una privazione nei confronti degli abitanti di determinati diritti sui propri territori.

A. [Antonio]: Questo è ciò che dice il mio collega... ma *il controllo in realtà avviene, c'è il controllo, perché? Perché ci sono la guardia nazionale, l'esercito messicano, la polizia di stato.* In questo momento abbiamo una pattuglia qui, e l'altro corpo di guardia ha un'altra pattuglia. Immagino che li abbiate trovati quando siete venuti da San Isidro o forse erano andati a prendere qualcosa da mangiare...Sono in appoggio a noi, in attenzione al turismo, in attenzione alle lamentele degli utenti, della gente delle comunità riguardo i *taladores* e la *tala* clandestina.

D.: Qui nessuno ha il permesso di tagliare alberi o lavorare il carbone?

A.: Qui a La Malinche non ci sono permessi né per alberi, né per prodotti come il carbone. È vietato in tutto lo stato in tutta la zona del Parco.

D.: Anche per le persone che hanno il loro pezzo di terra?

A.: Anche se hanno il loro pezzo di bosco questo non può essere usato, perché si trova in un'area naturale protetta dove non è permesso l'abbattimento.

D.: Quindi se ho il mio pezzo di terra non posso tagliare un albero?

A.: No, no, questo non è autorizzato infatti, *non autorizziamo nemmeno a raccogliere le pigne, perché nulla è autorizzato in un'area naturale protetta*.

D.: Nemmeno le comunità che hanno sempre vissuto di questo possono raccogliere?

A.: In passato sì, potevano usufruirne con il loro asino. Adesso se la guardia nazionale o la polizia di stato li trovano non gli fanno niente, perché? Perché c'è poco danno, e anche se raccolgono rami secchi non c'è problema. Il problema è se è verde, se un albero sano è stato abbattuto.

Come osserva l'ingegnere La Malinche è un'Area Naturale Protetta, ovvero una zona di particolare interesse da un punto di vista ecosistemico, la cui importanza nella regolazione del clima e nel mantenimento della biodiversità va preservata. Castro sottolinea che quando le autorità federali o statali decretano nuove aree protette possono generarsi conflitti sociali; tuttavia "questo non sembra essere stato il caso di 'La Malinche'" (2004: 12). Dal 1996 il Governo Federale ha affidato l'amministrazione del parco ai due governi statali di Tlaxcala e di Puebla. Nonostante ciò, "la categoria giuridica di Parco Nazionale, non ha impedito il deterioramento ambientale, la riduzione della biodiversità, né ha permesso di elevare il tenore e la qualità di vita delle popolazioni umane insediate all'interno del Poligono del Parco" (*ivi*: 14-15). Come osserva Montiero, il concetto di parco nazionale che vige nell'area di La Malinche sembra essere disallineato rispetto alle necessità delle comunità e alla loro espansione.

È importante notare che il concetto di parco nazionale stabilito dalla legge - ora apparentemente obsoleto - è stato promulgato decenni fa da una prospettiva diversa che considerava grandi aree naturali prive di popolazione con ambienti inalterati che avevano solo bisogno di essere conservati. Questi criteri non corrispondono all'attualità. Intorno al vulcano, la sovrappopolazione trabocca di un'espansione urbana che si arrampica sui pendii della montagna minacciando la complessa e delicata biodiversità dei diversi piani termici altitudinali che compongono il PNM (Parco Nazionale La Malinche) (ivi: 47)

Dalle parole dell'ingegnere emerge una situazione di totale proibizione di qualunque tipo di azione nella zona del parco, se non attraverso concessioni di tipo informali agli abitanti. Martínez Arellano (2017) sottolinea che nel caso di San Miguel de Canoa, situata nel lato di La Malinche appartenente allo stato di Puebla, spesso queste restrizioni legali nei confronti degli usi tradizionali del bosco sono rimaste solo su un piano teorico, non trovando mai, né

oggi, né in passato, un'effettiva applicazione. Come emerge dalla conversazione nella casetta di vigilanza, il lato di Puebla soffre di una maggiore deforestazione, sia per assenza delle casette stesse, presenti solo sul lato del parco di Tlaxcala, sia per il forte legame con la città di Puebla de los Angeles, la cui sete di acqua e fame di legna della montagna non sembrano esaurirsi. L'abbandono dei parchi, secondo Martínez Arellano, esprime tutto il disinteresse politico nei confronti della questione ambientale: "data l'importanza dei boschi di La Malinche, sembrerebbe assurdo che il Comune di Puebla non mettesse in atto politiche per garantire la loro conservazione e quindi la ricarica della falda acquifera che gli fornisce l'acqua, eppure così è stato, si è dato un completo abbandono. *È una contraddizione del capitalismo stesso, tende a distruggere le sue condizioni di produzione*" (2017: 186, corsivo mio).

Anche sul lato di Tlaxcala, come emerge dalle parole dell'ingegnere, l'uso tradizionale del bosco non sembra essere stato intaccato sul piano pratico: l'ingegner Antonio dice che a livello informale viene concesso agli abitanti delle comunità di raccogliere legna secca, erbe medicinali e altri prodotti del bosco di cui da sempre dispongono e usufruiscono. In realtà è il diritto di usufruire dei prodotti del bosco per motivi domestici è previsto, per il momento, anche a livello formale nel regolamento del Parco, anche se, come visto in precedenza, l'uso tradizionale del bosco viene ritenuta una minaccia per l'ecosistema[94]. È quindi facile vedere sulla strada asini che trasportano un piccolo carico di legna secca o fasci di erba che fungono da mangime per gli animali. Quello dei *quahquahqueh*, "raccoglitori di legna", è in realtà anche un importante lavoro di pulizia che può essere utile nella prevenzione degli incendi, altra grande causa della deforestazione di La Malinche. La Malinche però si sta pian piano svuotando: molte delle persone con cui ho parlato non si sentono più sicure ad andare sulla montagna a causa della presenza dei *taladores*, con i quali, come nei casi di don Fulgencio, si può arrivare quasi allo scontro fisico. L'enorme violenza della *tala* illegale è stata vissuta in prima persona anche da don Octavio e dall'ingegner Antonio, i cui racconti molto forti mi mostrano la solitudine a cui sono costretti.

[94] "Regola 29. La raccolta di legna da ardere per uso domestico deve provenire da alberi morti; Regola 30. Le attività di raccolta e uso della flora per l'autoconsumo possono continuare ad essere effettuate nel Parco Nazionale in conformità con le disposizioni delle sottozone del presente programma di gestione e altre normative applicabili" (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2013: 129). Questo accordo è stato firmato nel 2013, mentre nel 2021 si è assistito ad un cambio di governo nello stato di Tlaxcala. Per questo non è chiaro se siano cambiate le norme e come dice l'ingegnere non sia più possibile raccogliere alcun prodotto del Parco.

A.: Abbiamo avuto problemi seri, da una persona che ti tira fuori un machete, a un'altra che ti viene addosso con un'ascia, fino a qualcuno che ti punta una pistola...

O.: Qui sono venuti a sparare alla cabina in un'occasione, sì, sono venuti a sparare.

A.: E abbiamo partecipato anche alle operazioni di arresto, perché? Perché ci hanno chiesto come guide di portarli nelle zone più disboscate dai taglialegna. Quindi sì, abbiamo avuto seri problemi, fino al punto di andare dal pubblico ministero. *Una volta hanno mandato a tocar las campanas perché volevano linciarmi*, perché? Perché li ho presi in flagrante con 5 forni (di carbone). Ho fatto il mio lavoro e hanno mandato a suonare le campane perché mi lasciassero...beh, questi sono problemi seri, ma è il lavoro, è ciò a cui siamo esposti.

Come osserva Toledo *et. al*, "oggi, difendere la natura *in situ* significa inevitabilmente confrontarsi con le forze sfrenate del capitale: gruppi di *talamontes* locali o regionali, promotori di megaprogetti, gigantesche imprese minerarie, energetiche o idriche" (2013: 122). In mezzo al bosco di La Malinche, ai suoi alberi di oltre venti metri l'ingegner Antonio e don Octavio sembrano così soli di fronte alla moderna violenza dei *taladores* illegali. A mano a mano che procediamo con l'intervista l'atteggiamento dell'ingegnere Antonio cambia e si lascia andare a piccoli sfoghi, sempre molto composti. Per esempio, emerge non totale soddisfazione nei confronti della modalità con cui si stanno portando avanti i controlli nel Parco Nazionale. Con la militarizzazione di La Malinche sembra venir meno un controllo locale, radicato nel territorio, che interagisca con le comunità come quello che avveniva con la Coordinación de Ecologia e sembra essersi invece fatta spazio la corruzione.

A.: Prima, quando è iniziato il programma, molto buono finora, ma il lavoro prima lo consideravo migliore…perché? Perché noi come ispettori delle risorse naturali andavamo a ispezionare tutte le comunità e decidevamo se un albero era autorizzato a essere tagliato o no. Qual era la condizione? Che fosse affetto dalla piaga o secco, per cause naturali. Purtroppo, il tempo passava e noi abbiamo avuto sempre più restrizioni…verso la nostra vigilanza che è stata consegnata alla polizia di stato. Con il soccorso Malinche, la polizia di alta montagna, è lì dove i *talamontes* hanno iniziato a crescere.

D.: In quali anni?

A.: Sei, otto anni fa hanno cominciato a crescere.

L.: Così a voi tolgono una parte del potere di occuparvi degli alberi, *lo danno alla polizia ed è lì che entrano i taglialegna e comincia la corruzione*.

E. [Eduardo]: Eh sì, *mi metto d'accordo con l'ufficiale X e sono a posto*.

Nonostante le difficoltà, le contraddizioni e i pericoli a cui si trovano di fronte don Octavio e l'ingegner Antonio vedono La Malinche ancora come un luogo sicuro per loro. È interessante notare come a una domanda di Lucia, che mi aveva sentito fare altre volte ai miei interlocutori, il tecnicismo composto dell'ingegnere Antonio ceda il passo ad un altro registro, quello dello spirituale e del soprannaturale.

L.: Noi a San Isidro crediamo che La Malintzin sia davvero viva, tanto è vero che ci dà ossigeno, acqua, alberi e che molte famiglie si sostengono cercando funghi, per esempio. Abbiamo la ferma convinzione che sia viva. Voi credete che sia viva? Credete anche voi quello che crediamo noi?

A.: Sì, sì, sì, ci crediamo e si può sentire, si può percepire... fortunatamente sì. Molte persone ci hanno parlato delle credenze, dei miti, di tutto quello che è successo, ci hanno detto di ciò che hanno visto.

L.: Ha avuto qualche, non so... è complicato, forse per noi che siamo abituati a stare sempre a casa nostra e a dormire a casa nostra. Ma come percepite voi l'essere in mezzo alla foresta, lo stare in mezzo alla foresta, come lo percepite? È qualcosa di naturale per voi? Hai avuto qualche esperienza strana oltre le pallottole o non so…cosa avete pensato "volevano linciarmi, sono venuti a spararmi, getto la spugna e vado a cercare un lavoro migliore". Cosa vi spinge a continuare con questo lavoro?

A.: Beh, quello che mi motiva di più qui nel mio lavoro è la conservazione del bosco, perché con tutto il tempo che abbiamo lavorato qui ci preoccupa, ci preoccupa…che stiamo perdendo parte della nostra vegetazione, del bosco che noi come lavoratori stiamo curando. *Sentiamo la presenza dentro al bosco di La Malinche, sentiamo la presenza proprio perché noi non abbiamo paura*. Andiamo e a qualsiasi ora entriamo nel bosco e non abbiamo paura, *ci sentiamo a casa e sentiamo che qualcuno si prende cura di noi*. Siamo più preoccupati nelle parti basse a causa della gente, ma all'interno della foresta no.

O.: Come si dice? Ho più paura di una persona viva che di una morta.

A.: E c'è un'enorme tranquillità all'interno...

D.: Avete avuto qualche esperienza in cui vi è capitato di vedere qualcosa di particolare mentre eravate qui?

A.: Qualcosa di soprannaturale? sì, le cose tradizionali...*sono riuscito a vedere la bruja (strega)*, sì... ho visto una palla blu quando ero qui nel camion, stavo facendo un controllo notturno per la prevenzione e il rilevamento del *talamontes* quando ho visto una luce blu che saltava da un albero all'altro.

III. *Corpus*: frammenti di sapere nahua

Tlahtol nahuatl
Nanahuatzin mo caqui.
¡Ni mo yolcocoa ihcuac ni mitz caqui
Ti miqui ihcuac ti tlacati!

Yolpatzimiqui in mo yolo ihcuac mo tlapua
Oc tica ihtecocolistli
Ye mitz tlahtolpachoa
Mitz cococua nonantzin.

¡Ni mo yolcocoa ihcuac ni mitz caqui
Ihcuac ni miquis ti miquis!
Tlahtol nahuatl
Nanahiatzin mo caqui.

Ti miqui ihcuac acoh mo caqui in mo cuicatl
Acoh mo ixhmati in mo tlahtol.
Acoh mo ixhmati in mo tocah,
moh tocah, nahuatl, nanahuatzin mo caqui[95].

(*Nahuatl: Nanahuatzin mo caqui*,
Maurilio Sanchez Flores, 2018: 23)

[95] "Lengua nahuatl/De sonido suave./ ¡Que triste escuchar/que naces cuando te mueres!/De triste agonia tu pecho abre/en el vientre sufrias/de voz tapada/maltratada madre./¡Que triste escuchar/que conmigo mueres!/Lengua nahuatl de sonido suave./Te mueres cuando no se escucha tu canto/y desconocen tu habla./Ya no conocen tu nombre/tu nombre, nahuatl, sonido suave" (*Nahuatl: sonido suave*, *ivi*: 69).

1. Meteorologia nahua

1.1. Il sapere locale di fronte alla crisi

Le previsioni climatiche basate sull'osservazione empirica sono da sempre uno strumento fondamentale nelle società rurali di contadini e di pastori, dove il clima svolge un ruolo primario nel decretare gli esiti della produzione agricola stagionale. La comprensione del clima è una questione di enorme interesse per tutte quelle società che nel corso della storia hanno sviluppato una stretta relazione sociale con il proprio ambiente, e che Van Aken (2020) ha definito "culture dell'atmosfera":

> Le culture sono da sempre atmosferiche, cioè hanno da sempre dovuto investire, simbolizzare, significare, addomesticare, abitare, sacralizzare, rendere sicura la propria esposizione al tempo atmosferico, come relazione fondante, intima e soprattutto molto dinamica con i cicli d'acqua, la stagionalità produttiva o i rischi di eventi estremi; e oggi siamo ancor di più atmosferici dal momento che concorriamo all'alterazione dei suoi cicli di carbonio e alle dinamiche di surriscaldamento (*ivi*: 2020: 139).

Ortiz e Toledo individuano una serie di indicatori climatici utilizzati a livello locale per le previsioni climatiche: i *fitorindicatori*, le piante silvestri la cui fioritura è considerata fondamentale per predire il clima o il buon esito della semina; gli *zooindicatori*, il comportamento di animali, come uccelli, insetti e mammiferi, che viene letto per predire il clima; gli *indicatori astronomici e i fenomeni meteorologici*, come il brillio delle stelle e il loro movimenti, o la direzione del vento e le forme delle nuvole, fondamentali per capire i tipi di precipitazione futuri (2012: 213). Nelle comunità indigene come San Isidro Buensuceso, a partire dall'epoca preispanica e attraverso la commistione con i saperi portati dagli europei in epoca coloniale, si sono andate delineando diverse strategie di lettura del clima, delle nubi e del tempo atmosferico. Dalla ricerca etnografica svolta nella comunità è emersa tutta la complessità del sapere meteorologico nahua, che arbitrariamente nel seguente lavoro è stato suddiviso in quattro apparati: a) le osservazioni dirette e le misurazioni tecnico-scientifiche portate avanti dagli abitati della comunità stessa relative alla crisi climatica; b) le previsioni a breve termine basate sulla lettura delle nuvole, della loro forma e direzione, sull'osservazione degli astri e del comportamento animali; c) i pronostici meteorologici a lungo termine, attraverso il metodo ancestrale delle *cabañuelas*; d) il sapere dei *tiemperos*, sacerdoti rituali incaricati di chiedere la pioggia o di allontanare maltempo.

Questi saperi etno-meteorologici, così come altre forme di conoscenze ecologiche locali, è oggi minacciato dalla crisi climatica: come osservano Fernández-Llamazares *et al.*, "nelle attuali condizioni climatiche anormali, la conoscenza tradizionale sta perdendo la sua efficacia e mostra una certa vulnerabilità alle conseguenze di questo fenomeno" (2014: 115). Ciò è dato dal fatto che il sapere indigeno si delinea come una forma di conoscenza contestuale, fortemente legata ad un territorio e ad un ambiente specifico reso "perturbante" (Van Aken, 2020) dall' apocalisse ecologica e climatica attuale, che provoca un senso di spaesamento, di crisi individuale e comunitaria di fronte ai mutamenti in atto. Il deterioramento ambientale è quindi anche deterioramento del sapere, poichè il mutamento del clima e degli ecosistemi minacciano sia il sapere etno-meteorologico, sia quello della cura, basato su piante medicinali a rischio di estinzione. A questo si aggiunge la sempre più crescente scomparsa delle lingue originarie, la cui perdita, come visto nell'ultima sezione del primo capitolo, significa perdita di forme di sapere e di vita, poiché la lingua risulta l'elemento fondamentale attraverso cui le società conoscono e danno senso al proprio ambiente.

Nonostante ciò, il sapere indigeno, lontano dall'essere una forma di conoscenza passiva e immutabile, mostra tutto il suo carattere adattivo, dimostrando di essere in continua trasformazione e in grado di dar forma a nuove strategie e nuove modalità di lettura del clima, che non smettono di affondare le proprie radici in una cosmologia secolare.

1.2. Percezione locale della crisi climatica nella comunità di San Isidro Buensuceso: le misurazioni scientifiche di doña Gloria

Le evidenze scientifiche hanno ampiamente documentato l'attuale crisi climatica, la cui causa principale è da ricercare nelle attività umane, su tutte la combustione di fossili e i processi industriali (Masson-Delmotte, 2021). Questo scenario ha portato a parlare di Antropocene (Crutzen, 2000), per descrivere l'era geologica attuale in cui l'essere umano si fa agente geofisico e atmosferico, un concetto ampiamente criticato per la sua incapacità di distinguere la portata dell'azione umana, non tenendo conto delle differenze di impatto sul clima delle varie società. Osserva Van Aken:

> L'*Anthropos* che viene a denominare questa era ambientale non è un uomo o una donna universali, ma il senso di Anthropos che attiene alle *élite* delle nazioni del capitalismo

> consumista del nord, su cui ricade la responsabilità per il deterioramento delle risorse globali, per l'emissione storica di gas climalteranti e per le ineguaglianze a questo connesse (2020: 125).

Todd (2015: 244) evidenzia l'importanza di "indigenizzare l'Antropocene", poiché "non tutti gli esseri umani sono ugualmente implicati nelle forze che hanno creato i disastri che guidano le crisi umano-ambientali contemporanee, e io sostengo che non tutti gli esseri umani sono ugualmente invitati negli spazi concettuali in cui questi disastri sono teorizzati o le risposte al disastro formulate". Aggiunge l'autrice:

> La narrazione dell'Antropocene condensa il vapore discorsivo, dominando contesti dove altri discorsi lottano per circolare. E domina in quello che è innegabilmente lo spazio intellettuale bianco dell'accademia euro-occidentale. Non sorprende quindi che il pensiero popolare sia eurocentrico quando le istituzioni e le strutture all'interno delle quali viene generato continuano ad essere in gran parte eteropatriarcali, eurocentriche e bianche. [...] Se le strutture dell'accademia riproducono la bianchezza, cosa possiamo aspettarci dalle storie che sta raccontando sull'Antropocene e sulle nostre lotte comuni per affrontare le crisi ambientali dinamiche del pianeta? (*ivi*: 246-247).

Queste ed altre motivazioni hanno portato altri autori a coniare nuovi concetti per leggere il nostro tempo: il sociologo inglese Moore ha proposto il concetto di Capitalocene (2016) per porre l'accento sui modi di produzione e di consumo del sistema economico capitalistico nato in Occidente, come principali cause dei cambiamenti climatici contemporanei. L'autore mette in luce come il capitalismo non possieda un regime ecologico, ma sia esso stesso un regime ecologico. In questo scenario emerge l'importanza degli studi interdisciplinari, poiché la crisi ecologica attuale è anche una "crisi di civiltà" o una "contraddizione suprema", "la cui risoluzione implica una riconfigurazione della società su scala planetaria che include, per inciso, il superamento del doppio stato di miseria (materiale e spirituale) che prevale oggi" (Toledo, 1992: 10). Van Aken scrive che "se i cambiamenti climatici sono un'urgente questione scientifica, metereologica e geofisica, comprendere le dinamiche sociali e culturali del cambiamento climatico diventa sempre più importante" (2020: 7). Schlingmann *et al.* sottolinea la rilevanza del lavoro degli scienziati sociali, in grado di dimostrare "che le comunità sono colpite in modo differenziato dal cambiamento climatico, non solo perché gli impatti del climatico sono altamente specifici del luogo, ma anche perché il cambiamento

climatico colpisce le comunità attraverso percorsi specifici, in gran parte mediati dai sistemi economici e dalla cultura locali" (2021: 55).

Gli studi qualitativi hanno permesso di evidenziare la rilevanza delle conoscenze locali come strumento per capire e contrastare la crisi climatica (Camacho-Villa *et al.* 2021; Fernández-Llamazares *et al.* 2014; Ortiz, Toledo 2012; Nakashima *et al*. 2012)[96]. In quest'ottica la percezione locale della crisi climatica diventa uno strumento indispensabile per indagare gli aspetti contestuali del clima che cambia. Ortiz e Toledo invitano da un lato a riconoscere all'interno della scienza convenzionale l'importanza, le caratteristiche specifiche e il valore predittivo del sapere ecologico locale; dall'altro sottolineano i limiti, le debolezze e le inconsistenze di tale sapere, che deve trovare un dialogo orizzontale con la scienza moderna (2012: 2014) L'obiettivo non è quindi prediligere l'approccio scientifico o il sapere popolare, ma trovare un dialogo transdisciplinare in grado di aiutare ad una maggiore comprensione della crisi in atto. In questa direzione il lavoro di Fernández-Llamazares *et al.* sui saperi indigeni presso gli Tsimane' della regione amazzonica della Bolivia ha mostrato come "la conoscenza etno-climatica può essere uno strumento utile per arricchire la scienza del clima, soprattutto a livello locale e regionale" (2014: 112).

> I modelli climatici sono generalmente molto efficaci nel fornire informazioni globali sul cambiamento climatico; tuttavia, la loro capacità di rilevare gli impatti a livello locale è più discutibile. In questo senso, le osservazioni delle popolazioni indigene possono fornire dati preziosi a livello locale, fornendo così un elemento di convalida locale ai modelli globali (*ibid.*).

Nella comunità di Hueytlacuahuac i mutamenti del clima sono ampiamente percepiti e fatti risalire al deterioramento ecologico e alla deforestazione di La Malinche che, insieme all'inquinamento della città di Puebla, rappresenta la minaccia più grande per l'ambiente della valle di Puebla-Tlaxcala. A livello locale i problemi principali percepiti sono rappresentati dall'aumento delle temperature e da un'alterazione nei regimi delle

[96] Oltre all'etnoecologia messicana, i cui apporti sono buona parte della base teorica di questo lavoro, di rilevante importanza è la scuola etnoecologica catalana dell'Universitat Autònoma de Barcelona, che dal 2006 intraprende progetti volti a comprendere alcuni dei problemi socio-ecologici attuali, come il deterioramento ecologico o la perdita di diversità bioculturale, indagati da un punto di vista prettamente locale con un approccio interdisciplinare (Ruiz-Mallén et al., 2012). Uno dei progetti a cui ha dato vita il Laboratorio di Etnoecologia è il progetto LICCI (Local Indicators of Climate Change Impact) che dal 2018 indaga il contributo del sapere locale alla ricerca sul cambiamento climatico.

precipitazioni, la cui regolarità permetteva in passato di marcare le stagionalità agricole[97]. Le testimonianze raccolte riguardo al cambiamento climatico percepito a San Isidro Buensuceso sono molte. Ho trovato particolarmente dense le parole di don Maurilio che osserva il mutamento soprattutto attraverso la trasformazione delle attività agricole, costrette ad un adattamento soprattutto nei confronti dei cambiamenti che riguardano i regimi delle precipitazioni e le temperature. In passato vigeva una differenza nel periodo di semina in base all'altitudine dei campi: a San Pablo del Monte, trovandosi più in basso e a temperature più alte, si seminava dopo, mentre nei campi situati in una posizione più elevata su La Malinche, quindi in zone più fredde, la semina avveniva prima. Oggi queste differenze si sono assottigliate a causa di un mutamento nel clima.

D.: Il cambiamento climatico ha influito nelle attività agricole?

M.: Noi qui lo anticipavamo, iniziavamo a febbraio, perché? Perché qui faceva freddo e sì è cambiato, se fai riferimento al cambiamento climatico sì, è cambiato. Diciamo per esempio che prima a San Pablo del Monte la temperatura era più calda e qui più fredda. Oggi è quasi lo stesso, la temperatura è aumentata anche qui, ma prima faceva più freddo. Anche se eravamo abituati, prima faceva più freddo qui, prima il sole non bruciava. Potevi camminare…noi quasi non avevamo una giacca, mettevamo solo una maglietta o una *playera*, ma il sole non ti bruciava la pelle. Oggi ci si scotta al sole. Non si può sopportare un giorno senza stare ben coperti, mentre prima non indossavamo molti vestiti ma non ci scottavamo al sole. Una volta da bambini potevamo uscire la mattina per scaldarci al sorgere del sole, ma oggi non è consigliabile, perché brucia, brucia il sole.

D.: È cambiata anche la frequenza delle piogge?

M.: Sì, è molto diverso. Dai miei genitori fino a tutta la mia generazione quello che ci dicevano era che le piogge iniziavano a febbraio, le prime piogge arrivavano a febbraio. Poi smetteva un po'. Febbraio, marzo, calava un po' tra aprile e maggio, ma pioveva ancora e le piogge erano enormi. A luglio, agosto e settembre le piogge erano così abbondanti che le gole erano piene...beh, magari non proprio piene, ma poteva portarsi via anche delle persone il fiume. In

[97] Una simile situazione è stata riscontrata presso gli Tsimane': "Gli Tsimane' non solo percepiscono un calo delle precipitazioni, ma sottolineano anche i cambiamenti nella temporalità delle piogge. Gli Tsimane' strutturano il loro calendario stagionale attraverso l'uso di marcatori temporali ecologici e fenologici (bioindicatori), ed è da questi che hanno cominciato a percepire le alterazioni nella successione stagionale. Molti informatori hanno riferito che alcuni segnali biotemporali si verificano fuori sincrono con la stagione che segnano. Per esempio, la fioritura dell'ambaibo (*Cecropia sp.*) un tempo coincideva con l'arrivo dei pesci migratori in luglio, ma oggi i due fenomeni sono spesso disaccoppiati. Un altro caso degno di nota è la fruttificazione della chonta (*Bactris gasipaes*), che all'inizio di febbraio segna l'inizio del nuovo anno Tsimane', che può anche essere ritardato fino a marzo. Lo stesso vale per l'inizio della stagione delle piogge, che prima coincideva con l'anniversario di San Borja il 10 ottobre, ma ora non avviene fino alla fine del mese. In breve, la percezione generale è che il tempo è sempre più imprevedibile. Come racconta un informatore: "Ora è più difficile sapere quando inizieranno le piogge" (Fernández-Llamazares *et al.*, 2014: 114).

passato la montagna era sempre coronata da nuvole, perché dicono che gli *stessi alberi chiamavano le nuvole, altri dicono che le nuvole nascevano lì nel bosco*. Io interpreto che in qualche modo più l'ambiente è freddo, più umidità genera e con il sole genera più nuvole. Quindi capisco che è per la stessa cosa, che se ci sono alberi c'è umidità e se non ci sono alberi non c'è umidità, perché ripeto che fino a San Pablo del Monte c'erano *encinares* e i bordi degli argini erano tutti *encinos* (*Quercus xalapensis*). Anche gli abitanti di San Pablo raccontano che una volta avevano dei *ameyales*[98] e che ora si sono seccati e non esistono più. Noi conoscevamo molti *ameyales* che ora si sono seccati.

Un'altra testimonianza rilevante è quella di don Juan[99], un uomo di cinquantasette anni che lavora a Puebla come chimico in una lavanderia, ma che in passato si dedicava esclusivamente al campo. Oggi continua l'attività agricola, possiede ancora una parcella dove semina il mais. Il suo lavoro nell'ambiente gli ha permesso di notare grandi cambiamenti sia a livello climatico che ecosistemico. Don Juan parla di un mutamento a partire da alcuni bioindicatori, come fiori di alberi che in passato non fiorivano, in grado di segnalare anomalie che stanno colpendo l'ambiente circostante.

J. [Juan]: Non so se hai notato, ma prima la terra non aveva il *pasto*, l'erba che si mette in giardino, prima non c'era. Con questa piaga molte cose sono andate perse. Prima non lo conoscevamo, è arrivato quando avevo circa quindici anni, circa quaranta anni fa. Da quel momento in poi abbiamo perso molti *magueyes* (agave), hanno cominciato ad avere questa piaga. Il *pasto* li colpisce, le radici di qualsiasi pianta, di un pero, di un pesco…le soffocano e quando è il momento non cresce bene. Quindi un buon tratto deve essere pulito perché se non si chiude, non dà al *maguey* un posto per crescere forte.

D.: Perché pensi che questa piaga sia arrivata?

J.: Perché abbiamo iniziato a comprare cose da altre parti, dall'estero, quindi penso che sia per questo che è venuto. E qui in questa comunità ce n'è già molto, ha già chiuso tutto, ce n'è molto nelle gole e sui terreni. È tutta erba. Anche il mais ne viene affettato e dobbiamo pulirlo.

D.: Il clima è cambiato molto qui?

J.: Sì, parecchio. Le temperature...qui ormai quasi non c'è...beh fa freddo adesso ma non è come prima, prima faceva più freddo, era più freddo. Fa molto caldo adesso, sono molto alte le temperature.

D.: La pioggia?

[98] Sorgenti d'acqua o "luoghi dove nasce l'acqua".
[99] Demetrio Juan Rojas Vazquez.

J.: Anche, ci sono stagioni in cui sì, piove. Quest'anno siamo usciti al campo e non ha piovuto... maggio, giugno, ha piovuto poco. Quindi il raccolto di mais è ritardato. In passato c'era persino del ghiaccio nei serbatoi dell'acqua, il ghiaccio era spesso così. La montagna qui, Malintzin, aveva quasi sempre del ghiaccio in cima, ma ora non più. Niente più *ameyales*, *manantiales* (sorgenti d'acqua) sono scomparsi.

D.: C'è molta deforestazione qui?

J.: Sì, qui c'è stata molta deforestazione, se tagliamo gli alberi e non li piantiamo, rimane il deserto. Se tagliamo un albero di *maguey* e non lo piantiamo, anche. Prima La Malinche aveva più foresta, aveva la sua selva, c'erano molti scoiattoli, conigli, uccelli, coyote, c'erano anche tigri. Gli allevatori le uccidevano per il loro bestiame, è così che ho ascoltato dai miei *abuelitos* e le storie dei loro antenati. Cacciavano tigri e gatti selvatici perché andavano a rubare il bestiame e allora li uccidevano. Li hanno finiti tutti. Anche i coyote, ora niente, c'è un'argine qui intorno e a quest'ora potevamo ascoltarli. Di alberi qui intorno abbiamo querce, capulin, oyamel, pini, ocote. In questo momento i capulin stanno morendo, si sono già seccati, lo puoi vedere, da questa parte, nella zona del San Diego. Laggiù i capulin si sono già seccati. *È una piaga, è un fiore, non so da dove viene ma quel fiore secca l'albero, è come un cancro per noi*, se si attacca è come un cancro e muore, non torna in vita. *Anche gli encinos stanno morendo, l'encino è già fiorito e non è mai fiorito, l'albero non fiorisce mai. Ora ha il fiore*. Prima i capulin aiutavano la gente anche economicamente, andavano a prendere i capulin e li vendevano, questo li aiutava, ma ora non si dà più il capulin. C'è una piaga molto forte di ocote e pini, si stanno seccando, diverse parti si sono già seccate. Quaggiù gli alberi sono molto piccoli, si sono seccati molto.

Alle osservazioni di Don Maurilio e don Juan si affiancano le misurazioni scientifiche di Doña Gloria, una donna di cinquant'anni, già nonna di quattro nipotini che dopo poco tempo di frequentazioni hanno iniziato a chiamarmi *tio* e che scorrazzano nel suo cortile, reso sabbioso dai lavori di ristrutturazione della casa. Mi dice che da quando ci sono loro non si dedica più alla coltivazione di funghi come faceva in passato[100]. Nel suo giardino ci sono molti animali, conigli, cani, tacchini, galline; anche le piante non mancano, ci sono diversi nopal (fico d'India), un albero di maracuja, un pero e c'è una zona dedicata alla *milpa*. È doña Gloria la prima persona a mostrarmi il *temazcal*, dove si bagna insieme alla sua famiglia almeno due volte a settimana. Per farmelo vedere acceso toglie dei mattoni che erano stati fissati con della terra battuta nella parte del braciere e accende il fuoco con la legna. Dal lato dell'ingresso al *temazcal* mi mostra invece il suo interno con una torcia.

[100] Per approfondimenti sul sapere legato ai funghi nella comunità di San Isidro Buensuceso si rimanda a Montoya *et. al* (2012).

Da doña Gloria mi ha voluto portare padre Palemón: conoscendo il tema della mia ricerca legato alla questione ambientale e ai saperi ecologici locali, il primo giorno che sono arrivato a San Isidro Buensuceso mi ha accompagnato a Tepetomayo, il quartiere situato nella zona più alta della comunità alle pendici della montagna dove si trova proprio la casa di doña Gloria. Questo perché dai primi anni ‘90 lei misura il clima della zona: ogni giorno raccoglie dati inerenti la temperatura, la quantità di acqua caduta, la qualità dell’aria e la direzione del vento, che manda poi all'ufficio di Meteorologia e alla Commissione Nazionale dell’Acqua con sede a Puebla. “Il vento non lo mando più, si è rotto l’aggeggio e non me l’hanno riparato”, mi dice mentre mi mostra gli usurati strumenti che utilizza nelle sue misurazioni e che possiede da 30 anni, esattamente da quando ha cominciato. Queste misurazioni le hanno permesso di notare il cambiamento nel clima di Hueytlacuahuac, accompagnato da un cambiamento nel modo di vivere e relazionarsi con l’ambiente.



Fig. 11. Doña Gloria nella sua *milpa* insieme al nipote.

È cambiato molto, perché mi ricordo quando siamo arrivati qui, qui in questo posto…erano gli anni '90 e nella *barranca* (gola) c’era ancora il *manantial* (sorgente d’acqua), era ancora lì, c'era

ancora una sorgente...ma da quando è stata colonizzata, sono arrivate tante famiglie…e la spazzatura nell'argine, la spazzatura nell'argine, beh, non c'è più [la sorgente] ...non ce n'è più. Ce n'era una quaggiù dove la gente si lavava, dove portava l'acqua e ora non c'è più niente. Prima era diverso, tutto era diverso, gli *abuelitos* (nonni, anziani) non conoscevano affatto la plastica, cucinavano tutto con la terracotta. Loro a volte facevano una piccola festa, ma ora noi facciamo una festa e invitiamo metà paese e usiamo solo usa e getta.



Fig. 12. Il recipiente che raccoglie la pioggia e che doña Gloria misura ogni mattina, tenendo conto dell'evaporazione dell'acqua.

I dati che doña Gloria raccoglie nelle sue misurazioni e che segna su un taccuino riguardano vari aspetti climatici e ambientali: 1) la temperatura, presa con un termometro, con particolare attenzione alle gelate, che distingue due "classi": quella nera, che entra nel terreno e "gli fa male" e quella bianca, la brina, che si posa sui campi la mattina presto; 2) l'acqua, in particolare la quantità di pioggia caduta, con lo scopo di prevenire inondazioni nella città di Puebla, che trovandosi nella valle è più in basso rispetto a La Malinche, risulta più esposta al rischio; 3) il vento, la sua direzione e la sua intensità che vengono prese con una *veleta*, una freccia che indica i punti cardinali in cima ad un palo; 4) la qualità dell'aria, analizzata attraverso l'osservazione diretta: quando l'aria è limpida e si riesce a vedere a

distanza doña Gloria segna 9 sul suo taccuino, la distanza in chilometri a cui si arriva a vedere.

Le misurazioni di doña Gloria ci informano sulla varietà di forme di conoscenza di cui dispone la comunità nahua di San Isidro Buensuceso: si passa dal sapere predittivo delle *cabañuelas* e di chi sa leggere le nubi, al sapere magico-rituale dei *tiemperos*, per arrivare, appunto, al sapere tecnico-scientifico. Grazie alle sue osservazioni ha potuto constatare un mutamento nel clima che mi confessa essere cambiato troppo, *demasiado*, rispetto agli anni '90: le temperature sono diventate estreme, sia il caldo che il freddo sono molto più intensi rispetto al passato. Per attestare questo mutamento nelle temperature utilizza un bioindicatore: "qui prima non crescevano i frutti di avocado, mentre ora si". Le piante di avocado sono sempre cresciute nei giardini degli abitanti, ma il frutto non si è mai dato. Riguardo alle precipitazioni mi confessa che la questione è complessa e che ora leggere le nubi, un qualcosa che in molti sanno fare qui, è diventato difficile. Le cause vengono fatte risalire all'inquinamento, la *contaminacion* della città di Puebla e alla deforestazione di La Malinche: "il mio quartiere, Tepetomayo, prima era un bosco", mi dice.

1.3. Osservare le nubi, sentire la luna, ascoltare gli animali: don Maurilio e il sapere degli *abuelitos*

La comunità nahua di San Isidro Buensuceso basa da tempo immemore la propria economia e il proprio sostentamento principalmente sull'agricoltura, in particolare sulla coltivazione di piante di *magueyes* (agave) e sul sistema della *milpa*[101], basata sulla coltivazione della "triade mesoamericana", frijoles (fagioli), *calabazas* (zucche) e *maíz* (mais). Quest'ultimo rappresenta la specie principale, tanto che *milpa* può riferirsi anche solamente a campi coltivati a *maiz*, cereale su cui si basa l'alimentazione locale e la cui importanza in Messico da un punto di vista socio-culturale è stata ampiamente esplorata: come osserva Lara González, fra "i principali frutti addomesticati che hanno modificato la

[101] La *milpa*, dal nahuatl *milpan* (da *milli*, "parcella seminata", e *pan*, "sopra a"), traducibile con "ciò che si semina sul campo", è un sistema agricolo tradizionale a policoltivo, che costituisce uno spazio dinamico di risorse genetiche. Alle "tre sorelle", *maiz*, *frijol* e *calabaza*, possono aggiungersi il *chili*, i pomodori e altre piante che crescono spontanee, principalmente erbacce conosciute come *quelites*. Allo stesso tempo si sfruttano arbusti e alberi già presenti nel posto. L'interazione tra una grande quantità di specie converte la *milpa* in un ecosistema complesso, dove si sfruttano in modo complementare le diverse risorse. Come osserva Cuturi in riferimento alla conoscenza degli ikoots di Oaxaca, "l'esperienza, la capacità empirica e la concettualizzazione […] delle *milpas* pongono già a questo livello saperi scientifici e saperi indigeni lungo un asse di continuità di conoscenze che dovrebbe costituire la base per una più esplicita e pubblica alleanza, non solo a livello 'ideologico' ma soprattutto a livello politico" (2020: 257).

dieta e il sistema di pensiero del popolo mesoamericano", il maiz è quello "che ebbe le maggiori ripercussioni culturali poiché diede origine a una dualità dinamica di dipendenza reciproca: *l'essere umano e il maíz come principali generatori di vita*. Nasce così una complessa ritualità agricola mesoamericana diretta dalla divinizzazione del mais" (2021: 14, corsivo mio). Aggiunge l'autore:

> Il *maíz* appare come il simbolo dominante, è il segno che organizza l'esperienza umana come principio conoscitivo e questo è molto importante dato che si basa sulla nozione animata del *maíz* come portatore del linguaggio, diventando un principio fondamentale della civiltà, in altre parole, il linguaggio rende possibile diventare un essere eminentemente sociale. Il *maíz* coltivato non solo soddisfa i principi fondamentali della sussistenza, ma, per estensione, si coltivano la lingua e la cultura, denotando un principio di distinzione e stabilendo il nahuatl come lingua colta e affermandolo come lingua franca che differenzia il civilizzato dal selvaggio o chichimeca (Lara González, 2021: 20).

In questa direzione le parole di don Maurilio sono in grado di condensare la centralità del *maíz* per la comunità di San Isidro, dove è considerato un essere al pari degli umani.

> Un'altra cosa che suonerà divertente, ma per noi è reale, è che noi…i nostri genitori ci hanno insegnato che *il maíz è vita, ha vita*. Anche se è in grani o anche se è ancora attaccato all'*olote* (al tutolo o pannocchia) bisognava rispettarlo, noi lo rispettavamo. *Non potevamo sgranarlo alle sei o alle sette di sera perché sarebbe andato a dormire. Così siamo cresciuti con questa convinzione che tutto dorme: le piante dormono, il maíz dorme, tutto ha la sua vita, il suo lasso di vita e il suo periodo di riposo.*

Come osserva Robichaux, "nel centro del *medio poblano tlaxcalteca*[102] è soprattutto La Malinche ad esercitare la maggiore influenza sul clima locale, attirando l'umidità necessaria per l'agricoltura nelle terre degli insediamenti situati sulle sue belle e dolci pendici" (2008: 402). Le preoccupazioni intorno alla *milpa* hanno fatto sì che si sviluppasse una vasta conoscenza intorno al pronostico del clima: la lettura delle nubi che si formano attorno alla montagna per comprendere le precipitazioni è un metodo utilizzato da molte persone di San Isidro, volto alla prevenzione dai rischi di siccità o di distruzione del raccolto e grazie al quale vengono anche pensate le fasi del lavoro agricolo. In questo senso si è andato delineando un calendario agricolo che prevede la semina del mais nei mesi di febbraio e

[102] Formula attribuita a Nutini e Isaac (1974) per indicare la regione di Puebla-Tlaxcala.

marzo, e il raccolto fra novembre e dicembre, questo sulla base della stagione della pioggia, che dura da maggio a settembre compreso, e della stagione secca da ottobre a febbraio, in cui si assiste ad una netta diminuzione delle precipitazioni.



Fig. 13. A San Isidro Buensuceso si coltivano principalmente quattro varietà di mais, su tutte il bianco (*iztac*), il giallo (*coztic*), il blu o nero (*yauitl*) e il rosa o viola (*yauitsin* o *moradillo*). Vi è infine il *pinto* ovvero il mais in cui alcuni grani assumono i colori delle piante vicine.

In questo senso Don Maurilio mi offre alcune nozioni del sapere locale riguardo al clima, appreso dai genitori e dagli anziani della comunità, gli *abuelitos*, oltre che attraverso la propria esperienza, grazie alle attività di pastore e agricoltore che tutt'oggi porta avanti. Grande attenzione viene posta al luogo in cui originano le nubi, alla loro forma, al loro colore e ai loro movimenti.

M.: *Conosco le nuvole, ci hanno insegnato a conoscere le nuvole per la necessità di capire che tipo di nuvola stava arrivando e che tipo di pioggia sarebbe stata.* Diciamo per esempio che in base alla nuvola potevamo sapere se portasse grandine, se portava semplicemente acqua e in base alla direzione da cui veniva potevamo sapere se arrivava il freddo o se portava neve.

D.: Puoi spiegarmi in che modo leggono le nuvole?

M.: Sì, beh, oggi lo posso capire un po' di più, perché in passato si parlava di direzioni e oggi quello che ho notato è il perché. Per esempio, ai vecchi tempi più o meno tra le nove o le dieci di mattina si usciva per badare alle capre, si usciva e poi si andava in montagna e le nuvole

cominciavano a formarsi, cioè le nuvole cominciavano a comparire sulle montagne. Il punto in cui la prima nuvola si formava sul monte indicava da quale direzione sarebbe arrivata la pioggia. E quando le nuvole erano già formate, secondo la tonalità di colore della nuvola e il... è come *aborregado* ("a pecorelle"), la nuvola *aborregada* o secondo come è formata. In nahuatl lo conosciamo come *cacapaxtlic* oppure *coyotic*, *aterciopelado* (vellutato) o qualcosa del genere, o ancora *aborregado* però oscuro. A seconda di come si formavano le nuvole sapevamo che tipo di acqua portava e il colore era più nero, più scuro o molto bianco.

D.: Puoi dirmi che tipo di pioggia porta una nube in base al suo colore?

M.: Diciamo, per esempio, che quando è molto bianca o semplicemente grigia, porta *aguanieve* (neve sciolta). Quella più aborregada porta grandine, è quando prende la forma di un *borrego* (pecora), in parte bianca e in parte scura. Ha molte sfumature. Quando erano solo nuvole che si muovevano molto, che si deformavano molto, era molta acqua, portava molta acqua. Erano nuvole che giocavano, che in un momento le vedevo in un modo e poi in poco tempo formavano un'altra figura, erano come molto giocose o non so come esprimerlo. Le si notava la mattina, a seconda di dove si attaccava... diciamo che se si attaccava in mezzo all'altra montagna, Xaltonalli, oggi è conosciuto come Antonio. Se si fosse attaccato nel mezzo del monte, sarebbe stato sicuro che la pioggia arrivava in questa zona, se colpiva un po' più in alto su La Malinche sarebbe toccato agli altri villaggi, a San Pablo del Monte. Se andava dietro Antonio o Xaltonalli, sarebbe toccato a quell'altra zona. In altre parole, *a seconda di dove si attaccava la prima nuvola, si poteva dire da dove sarebbe arrivata la pioggia*. Prima non capivo come funzionasse, ora i meteorologi dicono che sta arrivando un fronte freddo dal nord e via dicendo...e ha portato acqua fredda ed è quello che colora le montagne di bianco. Prima lo sapevamo solo in base alla direzione in cui veniva la nuvola. Quindi diciamo che se veniva da questo lato (sud) era pioggia o grandine, ma se veniva da quel lato (nord) allora era nevischio o neve sulla montagna. Ma oggi ho capito il perché, ci ho fatto caso che quando viene dal nord viene dagli Stati Uniti, dall'Alaska, tutto quel tratto. È da lì che vengono i fronti freddi. Prima non lo sapevamo, però c'era una direzione del vento, ma non sapevamo perché fino ad oggi che osservando noto da dove viene e faccio caso al modo in cui ci hanno insegnato a riconoscere il vento e le piogge.

Il sapere legato al tempo atmosferico non implica la sola lettura delle nuvole; mi spiega don Maurilio che anche la luna e le stelle vengono coinvolte nella comprensione del clima, così come "tutto ciò che esiste là fuori". L'attenzione ai fenomeni celesti è un'eredità del mondo preispanico: scrive García-Ugalde che "tra i popoli mesoamericani, l'osservazione delle stelle era di vitale importanza per lo sviluppo della vita materiale e spirituale. Erano astuti osservatori, sensibili alla natura ciclica del sole, della luna e dei pianeti" (2019: 63).



Fig. 14. La cima di La Malinche circondata dalle nubi.

M.: *E ti dico anche le stelle, infatti i nostri antenati si guidavano con le stelle, la luna, cioè tutto ciò che esiste là fuori, lo prendevano come riferimento di ciò che sarebbe successo.* Non solo le nuvole, ma anche nelle stelle. La luna nella stagione di marzo, aprile o maggio, oggi la chiamano luna rossa, ma allora si diceva che la luna bruciasse, la luna si stava bruciando. Ricordo ancora e non me lo dimentico che nella mia infanzia le signore uscivano, conosco ancora una signora che usciva e tirava acqua sulla luna. Tirava fuori il suo secchio d'acqua e con una brocca la tirava al cielo, chissà dove andava a finire...però questo mi è rimasto impresso. Perché chiedevo a mia madre “ehi, cosa sta facendo doña Lola”, credo si chiamasse Dolores, in nahuatl la chiamavamo Lolatzin, e chiedevo a mia madre "perché sta versando acqua sul cielo?" e lei "non ti sei accorto? si sta bruciando la luna". Io la vedevo rossa però non sapevo se stesse bruciando. È una credenza che la luna si stia bruciando, ma solitamente si diceva che era per il caldo, le stelle erano calde, le stelle erano rosse scintillanti. Ecco perché le stelle rosse, la luna rossa, tutto ciò che potevano vedere e che aveva una tonalità rossastra significava molto caldo. E invece quando era tutto bello bianco, ci sono anche momenti in cui non brilla, ma quando brilla tanto porta il gelo.

D.: Per quali altre ragioni si guardava la luna, per esempio nell'agricoltura?

M.: *In agricoltura si doveva utilizzare la luna*. Loro non conoscevano...mio padre non conosceva i mesi, erano guidati più dalla luna. Sapevano che era marzo e tutto il resto, ma erano guidati più dagli animali, dalle stelle e la luna (*metztli*). Segnavano quando seminare, preparare la terra, *barbechar* e non avevano animali, dovevano farlo a mano. Dovevano girare la terra quando era passata la metà della luna, quando era crescente; quando era più della metà della luna dovevano approfittare per girare la terra, altrimenti la terra stessa avrebbe prodotto vermi, la terra si *agusanaba* (vermificava). Quindi dovevano sempre aspettare che la luna fosse buona. E per la semina dovevano aspettare che la luna maturasse prima di poter seminare.

D.: Perché? C'è una ragione?

M.: Sì, perché i nostri antenati...io capisco perché i nostri antenati avevano molta fissazione sulla luna, perché la luna genera un'attrazione. Prima non conoscevano i mesi come oggi, febbraio, marzo, no.

D.: Oggi si fa ancora affidamento al cielo per la semina?

M.: Gli adulti suppongo di sì, le nuove generazioni non credo. Io poco, la luna sì, ma le stelle no, so qualcosa che mi hanno detto ma non ho mai saputo indicarle bene. Io ho molta colpa, perché a quel tempo non ero molto interessato a conoscere le stelle, ma loro si guidavano con le stelle e sapevano la loro posizione. Ogni mese cambiavano, così nei mesi di semina cambiavano il posto da cui uscivano. Loro sì, dicevano in base a dove o come la stella sarebbe uscita, sapevano tutto questo. All'epoca si iniziavano già ad usare gli orologi, allora anch'io usavo l'orologio. A volte mi alzavo molto presto e andavo a raccogliere l'*aguamiel*, in alcune occasioni non era ancora uscito il sole. Gli altri si guidavano con le stelle e se si equivocavano e indicavano la stella sbagliata, sbagliavano anche l'ora. A me è successo una o due volte che hanno sbagliato stella e mi hanno mandato fuori in piena notte. Oggi non rispettano la luna perché la maggior parte di loro lavora già in città. Il territorio che abbiamo è grande e non hanno tempo perché lavorano il campo solo la domenica. Perché dovremmo rispettare la luna? Perché in accordo con la luna se si semina quando è molto *tierna* (tenera), molto piccola, il mais si *apolilla* (si tarma) o gli crescono *papalote* rapidamente. Mentre se lo semini quando la luna è già matura resiste di più al tempo, agli insetti o al *gorgojo* (punteruoli), perché poi i *gorgojos* vengono fuori. Ma ha anche molto a che fare con il luogo in cui metti il mais. Una volta era totalmente diverso, per esempio io, mio padre e molte persone abbiamo sempre optato per il *seencal*, dove si teneva il mais. Oggi molte persone non ci credono perché pensano "è meglio a casa mia", però quello che succede è che in casa a causa del calore del sole il mais si *apolilla* più rapidamente. Ma non nel *seencal*[103] perché gli arriva l'aria, respira.

[103] Il *seencal* a cui fa riferimento don Maurilio è una costruzione in legno rialzata dal suolo dove viene depositato il mais dopo il raccolto. Il seencal permette l'ingresso dell'aria grazie ai suoi vari fori. Ho avuto modo di vedere il seencal di don Fulgencio che mi ha raccontato del rituale che egli compie prima di sistemare il mais per purificare e proteggere il raccolto.



Fig. 15. Il *seencal* di don Fulgencio dove lascia riposare il mais dopo la raccolta.

Anche il comportamento degli animali fa parte degli strumenti utili alla previsione climatica, in particolare quella a breve termine. Don Maurilio mi racconta una storia in cui il sapere contadino mise alla prova alcuni studenti recatisi su La Malinche.

M.: *La nostra conoscenza coinvolgeva anche gli animali, per esempio ci dicevano che gli animali sanno quando sta per grandinare o quando sta per piovere forte.* C'è anche una storia a riguardo su alcuni studenti dell'università che sono venuti nella comunità di Canoa. In quel periodo le piogge erano già cessate e aveva smesso di piovere, l'acqua era già sparita. Così gli studenti universitari sono arrivati a Canoa perché volevano andare in montagna, ma hanno deciso di rimanere in paese. Nella locanda dove stavano c'era un asino nel patio e il padrone notò che l'asinello cominciava a scalciare e lui conosceva bene il suo asino. Allora disse agli studenti "ascoltate giovani vi consiglio di entrare in casa perché sta per piovere" e loro gli dissero "ma come può piovere, la notte è stellata, noi siamo studenti, studiamo il cielo e andiamo sulla montagna a studiare le costellazioni". Il signore ripeté "ma sta per piovere". Chissà, all'epoca non c'erano meteorologi. Loro dissero ancora "siamo studenti, studiamo, guardiamo il cielo stellato, vogliamo vedere le stelle che passano", beh lui li aveva avvertiti.

> Così mise al riparo il suo asino, entra in casa, sono le 11 o le 12 e c'è una pioggia tremenda e gli studenti bussano alla porta. "Aprite, sta piovendo", e lui gli dice "ve l'ho detto" e con curiosità gli chiedono "e come te ne sei accorto". Ah, anche le stelle ci avvisano, quando le stelle brillano, il bianco porta freddo. Gli dice "per via delle stelle e per via dell'asino". "Cosa intendi per l'asino?", "sì l'asino mi ha avvisato, quando siete arrivati stava scalciando e quando l'ho messo al riparo e scalciava contro il muro, cioè in casa, sul suo palo". Dice "mi ha avvertito che avrebbe piovuto". Allora loro si vergognarono perché erano studenti. Si vergognavano perché l'asino li aveva battuti.

Nel racconto di don Maurilio l'inquietudine dell'asino viene letta dal suo padrone come l'imminente arrivo di un acquazzone, questo perché si crede generalmente che gli animali "possano percepire le onde a bassa frequenza prodotte da una tempesta quando si avvicina alle loro vicinanze" (Gonzalez Rodriguez, 1999: 578)[104]. Questa capacità di osservare gli animali per prevedere i mutamenti del clima a breve termine viene registrata anche da Rodríguez López nel villaggio di La Resurrección, situato a meno di dieci chilometri da San Isidro Buensuceso. Qui il volo di uccelli come le rondini, il canarino, la gazza, le tortore, le colombe, il comportamento di alcuni insetti e mammiferi vengono attentamente osservati per pronosticare il maltempo. Riguardo ai comportamenti di asini e muli nella comunità di La Resurrección Rodríguez López scrive:

> Durante i mesi di agosto e settembre, si sentono ragliare animali come asini e muli; questo suono, tra canti e grida disperate, annuncia l'arrivo di un fronte freddo o di un gelo. Se l'asino canta continuamente nel pomeriggio, si capisce che prevede l'arrivo di un fronte freddo, ma se il suo canto si sente di notte, è legato alla caduta del gelo; così, la gente è avvertita e può portare l'asino e altri animali in casa, per evitare che si sveglino morti (2018: 211).

[104] Secondo J. Erickson, "le orecchie delle rondini e dei pipistrelli sono sensibili alle variazioni di pressione. Prima di una tempesta, quando il barometro scende, gli animali si abbassano vicino al suolo per bilanciare la pressione nel loro udito. Le anatre che si fermano negli stagni locali sono note per il loro eccessivo starnazzare prima di un temporale. Anche altri uccelli sono sensibili alla pressione e tendono a rimanere a terra o appollaiati sugli alberi, piuttosto che volare, quando una tempesta è imminente. Anche i pesci sembrano essere sensibili alla pressione, e con l'avvicinarsi di una grande tempesta diventano meno attivi e si rifiutano di abboccare. Da qui il detto "I pesci abboccano meno con un vento da est", che implica che le peggiori tempeste provengono da aree di bassa pressione con venti di ritorno. Si pensa che il gracidio delle rane sia un altro indicatore di pressione e quando è particolarmente forte significa che il barometro sta scendendo e la pioggia è in arrivo. Anche le rane hanno una bassa tolleranza per l'umidità nella loro pelle, quindi quando l'aria è secca tendono a rimanere in acqua, ma l'alta umidità prima di un temporale le porta fuori, insieme ai loro effetti vocali. Ancora oggi, alcune persone tengono una piccola *rana de zarzal* in un recipiente d'acqua come una sorta di barometro domestico. La permanenza della rana sott'acqua indica che il cattivo tempo si sta avvicinando, mentre quando è buono di solito è fuori dall'acqua del tutto. Allo stesso modo, si usano le sanguisughe che, quando il tempo è buono, giacciono placidamente sul fondo del recipiente, ma si agitano quando si avvicina un temporale. Si pensa anche che l'attività delle api e delle formiche sia un indicatore di bassa pressione. Prima di una tempesta, le api tendono a rimanere vicine al loro alveare e le formiche tendono a marciare in linea retta" (1991: 66).

Don Maurilio riporta anche il caso dell'osservazione di certi tipi di insetti, chiamati *marceños* per la loro apparizione nel mese di marzo, stagione della semina del mais.

> La stagione della semina era guidata dalla luna ed erano anche guidati da alcuni insetti che cominciavano a venire, li conosciamo come *marceños*, sono coleotteri della montagna (*escarabajos de monte*). Li conosciamo così per il mese di marzo, cominciavano a venire tra febbraio e marzo e in quel periodo erano molti. Ora non ce ne sono quasi più. Prima ne uscivano tanti e venivano giù nella comunità. All'epoca qui non avevamo l'elettricità, qui è arrivata nel 1935 ma non tutte le case avevano l'elettricità, non tutti l'hanno messa nello stesso momento e io non avevo l'elettricità in casa mia. Quindi usavamo le candele e questi insetti vedevano la luce, ci giravano attorno e poi si bruciavano e i miei mi dicevano "fai attenzione, assicurati che non si brucino perché vengono ad avvertirci che dobbiamo seminare". Così sono cresciuto con l'idea che questi animaletti venivano ad avvertirci per la semina, per questo si chiamavano *marceños*.

Come osserva Fuentes, la predizione climatica basata sull'osservazione del comportamento animale deve sempre essere conscia dei limiti di tale metodo.

> Qualsiasi previsione derivata dal comportamento degli animali richiederebbe che questi ultimi si trovino all'interno della massa d'aria che causa il cambiamento meteorologico. Tuttavia, è assodato che il cambiamento meteorologico avviene a centinaia di chilometri di distanza da una data località, e che solo molto poco prima che il cambiamento si verifichi diventa evidente nelle condizioni atmosferiche di quella località, influenzando prima gli strati superiori dell'atmosfera. Pertanto, gli animali possono rilevare il cambiamento solo quando è imminente ed è divenuto manifesto nelle particolari condizioni atmosferiche che lo precedono (Fuentes, in González Rodríguez, 1991: 581).

Questa riflessione conferma come l'analisi delle attività degli animali permetta una previsione climatica di breve termine, immediata nel corso della giornata stessa.

1.4. Previsioni climatiche a lungo termine: doña Félix e il metodo delle *cabañuelas*

La previsione del clima basata sull'osservazione empirica è una pratica che affonda le proprie radici in epoca neolitica, circa 7.000 anni fa, periodo in cui alle prime forme di agricoltura si accompagnano le prime osservazioni astronomiche che, oltre a motivazioni prettamente religiose, avevano la funzione di predire il tempo meteorologico e stabilire i periodi di semina, raccolta, preparazione della terra (Blanc J. F., Blanc Á. F., 2003: 152). Il Neolitico è stato dipinto come uno dei periodi più fertili per la formazione del sapere ecologico: Lévi-Strauss (1964) aveva definito "scienza neolitica" quella forma di conoscenza complessa, nata sul campo intorno a 10.000 anni fa e giunta fino ai giorni nostri attraverso una trasmissione secolare. Fra le modalità per pronosticare il tempo atmosferico a lungo termine troviamo la lettura delle *cabañuelas*, che Blanc J. F. e Blanc Á. F definiscono come "il metodo popolare di osservazione del clima e previsione meteorologica per antonomasia" (2003: 153). Diversi autori hanno mostrato come questo metodo sviluppatosi in Europa sia ancora in uso presso contadini e pastori della Penisola Iberica (*ibid.*), in particolare in Navarra, Murcia, Castilla La-Mancha (de los Mozos, 2012), nelle isole Canarie (Gonzalez Rodriguez, 1999), nel sud della Francia, in Italia[105] e in varie parti dell'America Latina, fra cui il Messico (Lara González, 2021) dove si è diffuso in epoca coloniale e inserito all'interno del complesso meteorologico già presente. Le origini del termine *cabañuelas* sono ancora dibattute: si pensa possa avere radici nord-europee e possa derivare dalle capanne (*cabañas*) di rami e foglie costruite dai vichinghi vicino ai fiumi, alla fine del VIII secolo, con lo scopo di controllare i livelli di umidità e la climatologia della stagione estiva, realizzando previsioni per i mesi successivi. Un'altra ipotesi identifica la parola cabañuela con la festa ebraica dei Tabernacoli o Festa delle capanne, da cui *cabaña* o *cabañuela* (Blanc J. F., Blanc Á. F., 2003: 153).

Nonostante resista in molte parti del mondo, come attestano la testimonianza di doña Felix e i vari lavori etnografici, Lara González osserva che il metodo delle *cabañuelas* vive oggi un forte indebolimento.

> Questo sistema di osservazione e conoscenza delle variazioni meteorologiche sembra essere stato un sistema preciso ed efficiente, ma attualmente sta cadendo in disuso per due motivi: in primo luogo, perché i cambiamenti climatici e il progressivo cambiamento di orari e date stanno

[105] In Italia il metodo è conosciuto con il termine "calende".

causando squilibri nelle condizioni meteorologiche che non sono più suscettibili di previsione, e in secondo luogo, perché sempre meno giovani si dedicano completamente all'agricoltura, facendo morire queste conoscenze con le generazioni di nonni e genitori che ancora basavano le loro semine su questo sistema di calcolo (2021: 12).

Come osserva Rodríguez López, tra i luoghi dove il metodo delle *cabañuelas* resiste come strumento per pronosticare il clima si trova la zona di La Malinche:

Le cabañuelas sono una parte importante della decifrazione climatica effettuata dai contadini indigeni; vengono lette in base a segni particolari come un'ora specifica del giorno o percependo la temperatura, il colore e l'aspetto del cielo, riferiti alla montagna Malinche. Anche se le cabañuelas sono un'eredità degli europei, la loro formulazione acquista significato nel bagaglio culturale di ogni società. Nella comunità di studio, quindi, il comportamento dell'ambiente naturale che permette una lettura accurata delle precipitazioni, è fornito dalla montagna Malinche (2018: 146-147).

Una domenica di novembre anch'io ho avuto modo di avvicinarmi a questo metodo di previsione del clima. Quella mattina incontrai diverse persone della comunità nella casa parrocchiale di San Isidro, per intervistarle riguardo le loro conoscenze ecologiche e il mutamento del clima nella zona di La Malinche. Fra loro era presente doña Maria Felix, *campesina* di San Isidro Buensuceso, il cui sapere etno-meteorologico deriva dalla sua lunga esperienza nell'osservazione diretta del clima della propria comunità. Insieme a noi, durante l'intervista, si unì Flor, musicista, organista della parrocchia e grande conoscitrice della lingua nahuatl, in grado di tradurre molte preghiere dallo spagnolo al nahuatl per alcune importanti celebrazioni locali. Flor mi ha gentilmente aiutato in diverse interviste, come traduttrice e interprete di alcuni termini e concetti in lingua nahuatl che emergevano durante le conversazioni e che non avrei potuto comprendere in autonomia. Durante l'intervista con doña Felix, sin dalle prime parole è emersa subito la sua grande sapienza in quanto attenta lettrice del clima di San Isidro. Per questo è stata capace di segnalare i principali mutamenti ambientali avvenuti corso del tempo, in particolare inerenti le precipitazioni e di conseguenza l'agricoltura.

D. [Domanda]: Il clima è cambiato qui in termini di temperatura?
M. F. [Maria Felix]: Sì, è cambiato, perché mi ricordo che prima si seminava a marzo e se si seminava a marzo il *maiz* veniva fuori bene, c'era molto *maiz*. Ora sì, la gente continua a

seminare a marzo, ma qui il raccolto ha bisogno di acqua e l'acqua non arriva, non piove. Così a volte l'acqua arriva molto prima o molto dopo, come adesso: sta ancora piovendo e qui quelli che hanno seminato a marzo non ne hanno avuto nemmeno un po'. L'erba o il *maiz* che è stato seminato a marzo si è seccato e ora sta marcendo perché sta ancora piovendo.

D.: Prima la pioggia era più regolare?

M. F.: Era più regolare. Una volta cominciava a piovere a marzo o aprile, quando si preparava la terra per semina a marzo. Ora no, questa volta, questa stagione ho seminato a maggio, perché la pioggia non arrivava.

Doña Felix ha dovuto posticipare il momento della semina del mais a causa del mutamento nel regime delle precipitazioni, uno dei principali effetti della crisi climatica. In passato la stagione delle piogge era ben definita nella zona e per questo a San Isidro quasi tutti i *campesinos* seminavano a marzo o come segnalato da don Maurilio a febbraio nelle zone più elevate della comunità. In questo scenario emerge tutta la centralità della pioggia, la cui importanza è stata precedentemente osservata nel culto delle montagne e nelle offerte alle divinità per ottenere acqua. *La decisione di doña Felix di seminare a maggio emerge come una strategia di adattamento alla crisi climatica*. Questa posticipazione è frutto di un'attenta osservazione dei fenomeni atmosferici e di una previsione climatica: doña Felix utilizza il metodo delle *cabañuelas*, conosciuta nel dialetto nahuatl locale con il termine *tlamamanalos*, ovvero "si formerà", una modalità ancestrale di previsione del clima dell'anno a partire dall'osservazione dei primi dodici giorni di gennaio.

D.: Conosci le *cabañuelas*?

M. F.: C*abañuelas*? Cosa sono? Non le conosco.

F. [Flor]: Osservando i primi giorni dell'anno si conoscerà il clima di tutto l'anno.

M. F.: Ah sì, dall'inizio di gennaio.

F.: Con quale nome lo conosci?

M. F.: Beh lo conosciamo…mio nonno ci diceva che "l'anno si sta formando", o così dicevamo nel nostro dialetto, mio nonno diceva *axan tlamamanalos*. *Tlamamanalos* in questo mese di gennaio o proprio in questa settimana si sta formando.

F.: In questi giorni si formerà l'anno. *Axan tlamamanalos* vuol dire *ahora se va a formar*.

M. F.: Si forma l'anno per vedere se piove o in quale mese pioverà. Perché se entriamo in gennaio e il primo di gennaio ci sono nuvole o il cielo si chiude, significa che a gennaio pioverà tutto il mese. E se non c'è niente, è chiaro tutto il giorno, non pioverà a gennaio. Se il cielo è nuvoloso, pioverà a gennaio. Se ci sono nuvole il secondo giorno di gennaio, pioverà a

febbraio, e se ci sono nuvole il terzo di gennaio, pioverà a marzo. E così via ogni giorno fino al dodicesimo.

D.: Cosa osservi in particolare? Le nuvole, il sole?

M. F.: Più che altro se ci sono nuvole, anche se sono solo poche nuvole, però sì pioverà. Ma in questo caso, siamo arrivati a marzo, ai tre giorni di gennaio e non c'era niente di buono, tutto è chiaro, non c'è pioggia. E davvero non c'è stata pioggia, non c'è stata pioggia. Fino al giorno cinque, a maggio si sono formate le nuvole. Se quel giorno pioverà a maggio avremo la pioggia.

D.: Si continua a utilizzare questo metodo?

M. F.: Sì, si continua a usare. Come ora a febbraio sì c'era la pioggia, cioè *se formò* con nuvole il secondo giorno.

F.: Sì lo ha segnato, *lo marcò*?

M. F.: Sì, lo ha segnato.

D.: E tu si ha guardato?

M. F.: Sì, perché io *me fijo*...io guardo i dodici giorni, così posso dire quando potrò seminare.

D.: Lo ha segnato correttamente quest'anno?

M. F.: Sì, perché ora a marzo non c'era pioggia e così è stato segnato [il terzo giorno di gennaio]. Non c'era pioggia fino a maggio e ora a dicembre ci sarà ancora pioggia. È così che è *lo marcò*, ci sarà pioggia anche se scarsa, perché è così che lo ha segnato.

D.: Quando osservi i primi giorni di gennaio li scrivi?

M. F.: No, perché sappiamo già che se l'uno di gennaio c'erano nuvole, sì pioverà tutto il mese. Se piove anche il due, il mese successivo pioverà.

D.: Ti ricordi cosa ha previsto per quest'anno?

M. F.: Il primo giorno era molto nuvoloso, il secondo giorno non c'erano molte nubi, ma il terzo giorno sicuramente non c'era pioggia e a marzo infatti non c'era pioggia. Molta gente ha seminato, ma in alcune parti è passato e in altre no. Anche il quarto giorno c'erano poche nuvole e poi ha ricominciato a piovere a maggio. In estate c'erano le nuvole e ora a dicembre ci saranno molte nuvole.

F.: Questo significa che si semina secondo i primi giorni?

M. F.: Sì, perché il mio piccolo pezzo di terra è a Tepetate e se non piove non posso lavorare per questo è importante. Per questo è importante, perché se non piove non posso seminare. Perché anche se semino poi la pala non entra, né l'aratro, né il trattore, non entra, *brinca*. E se piove, anche se è scarsa, l'acqua penetra e il mais germoglia rapidamente. Per questo ho già visto che è meglio aspettare la tal data, aspetto anche solo un paio di settimane. Come questa volta: ho seminato l'otto di maggio, perché prima non ha piovuto.

F.: Cos'altro aspetti, la luna?

M. F.: No solo l'acqua. La luna non importa, piccola o nascente…

D.: Quindi non guardi la luna?

M. F.: No, non guardo la luna. La guardo solo quando devo raccogliere la semina. Per esempio, ora che stiamo per raccogliere dobbiamo aspettare la luna piena per poter prendere di nuovo i semi. Però seminare…in qualsiasi momento.

F.: Quindi la raccolta delle pannocchie di mais deve avvenire con la luna piena per poter prendere i suoi semi?

M. F.: Sì, luna piena.

D.: In passato guardavi la luna per seminare?

M. F.: Sì, sì, prima sì anche per seminare. Anche per *barbechar*[106] deve esserci la luna piena.

D.: Ma ora, siccome non c'è molta acqua la luna non la guardi?

M. F.: No, ora non importa. Per questo dico che molti di quelli che seminano a marzo poi hanno bisogno di acqua e non c'è…questa volta in agosto non ci è mancata l'acqua. Ma può succedere che loro abbiano bisogno l'acqua e non c'è. Quindi è per questo che il raccolto non cresce anche se è marzo. Io ho visto che quest'anno ad aprile o maggio dovevo seminare, quando avrebbe piovuto. E sì *se da*, il raccolto cresce.

La previsione attraverso le *cabañuelas* può avvenire attraverso varie modalità: 1) la prima corrisponde al metodo utilizzato nella comunità di San Isidro Buensuceso e in quella di La Resurrección e comporta l'attenta osservazione dei primi dodici giorni di gennaio a cui corrispondono i dodici mesi dell'anno.

Gennaio	**Resto dell'anno**
1	Gennaio
2	Febbraio
3	Marzo
4	Aprile
5	Maggio
6	Giugno
7	Luglio
8	Agosto

[106] Arare lasciando riposare la terra.

9	Settembre
10	Ottobre
11	Novembre
12	Dicembre

Questo conteggio è il più comune nella zona di La Malinche e, come osserva Rodríguez López, può assumere varie sfumature: a) la modalità *ida y vuelta*, nella quale si osservano i primi ventiquattro giorni del mese: i primi dodici giorni partono da gennaio, mentre dal giorno 13 riparte il conteggio, ma in senso opposto, a partire da dicembre, permettendo di complementare l'interpretazione; b) la *cabañuela regresiva*, che implica l'osservazione dei primi dodici giorni di gennaio, ma in questo caso il primo giorno corrisponde a dicembre, il secondo a novembre e via dicendo; c) la *cabañuela* dal 13 al 24 gennaio, nella quale al giorno 13 corrisponde il mese di gennaio, al 14 febbraio, fino al 24 che corrisponde a dicembre; d) la *cabañuela* del mese di febbraio, portata avanti solo da alcuni agricoltori, prevede l'osservazione dei primi dodici giorni di febbraio per lo stesso conteggio visto nei primi dodici giorni di gennaio (2018: 147-148). Questo quadro mostra la complessità del sapere etno-meteorologico presente nelle comunità situate alle pendici di La Malinche, a cui si aggiungono la varietà di interpretazioni possibili nella lettura del clima:

> Si dice che le cabañuelas devono essere lette nel giorno e nell'ora esatta in cui la Malinche mostra certi segni, quindi, devono essere lette all'inizio dell'anno nelle prime ore del giorno. Altri sono dell'opinione che le letture dovrebbero cominciare all'inizio della giornata, ma solo fino a mezzogiorno. Nella lettura e nell'interpretazione delle cabañuelas a La Resurrección, si tiene conto delle percezioni dei colori, delle temperature, della forma delle nuvole su La Malinche e del giorno che rappresenta il mese, cioè come si va formando il conteggio mese dopo mese. È anche possibile dare un'occhiata al periodo della canicola. La comprensione dei significati permette di realizzare delle rappresentazioni degli elementi climatici con le quali si può prevedere o conoscere, in modo generale, il tempo dell'anno a venire (*ivi*: 43).

Una seconda modalità molto diffusa in Europa, in particolare nella Penisola Iberica, prevede invece l'osservazione dei primi dodici giorni del mese di agosto a cui corrispondono i dodici mesi dell'anno a partire da agosto stesso. Come sottolinea Buitrago non è chiara la scelta del mese di agosto: "gli esperti e gli appassionati di questo sistema tradizionale delle

cabañuelas ricorrono abitualmente alle osservazioni dei fenomeni meteorologici durante tutto il mese di agosto. Perché questo mese? Ebbene, al momento non si sa, non c'è una spiegazione scientifica, ma quello che si sa è che il mese di agosto in Spagna regge approssimativamente la meteorologia dei mesi seguenti" (Buitrago cit. in de los Mozos, 2012: 50). In questo caso lo schema è il seguente:

Agosto	**Resto dell'anno**
1	Agosto
2	Settembre
3	Ottobre
4	Novembre
5	Dicembre
6	Gennaio
7	Febbraio
8	Marzo
9	Aprile
10	Maggio
11	Giugno
12	Luglio

Anche l'osservazione dei giorni del mese di agosto può assumere delle altre modalità: Blanc J. F. e Blanc Á. F. scrivono che al primo giorno di agosto può corrispondere il mese di agosto, come osservato nello schema; oppure al primo giorno di agosto può corrispondere gennaio, al secondo febbraio, al terzo marzo, ecc. Inoltre, come accade in Murcia, l'osservazione può includere non solo i primi dodici giorni di agosto, ma i primi ventiquattro: in questo modo la fase ascendente (dal 2 al 12) corrisponde ai primi quindici giorni di ogni mese, mentre la fase discendente o di ritorno (dal 13 al 23), corrisponde agli ultimi quindici giorni di ogni mese (Blanc J. F. e Blanc Á. F., 2003; de los Mozos, 2012). Un'ultima modalità, molto meno utilizzata, consiste nell'osservazione del mese di dicembre, in

particolare dal 13 al 24 per la fase ascendente e dal 25 dicembre al 5 gennaio per la fase discendente, dove ogni giorno compreso tra le date menzionate rappresenta, o "augura", climaticamente un mese dell'anno a partire da gennaio (13 dicembre = gennaio) (de los Mozos, 2012: 52-53).

La validità delle previsioni a lungo termine tramite le *cabañuelas* rimane un tema dibattuto: a livello scientifico la sua efficacia è stata ampiamente screditata e il metodo etno-meteorologico è stato relegato al mondo della scaramanzia e dell'auspicio. Tuttavia, alcuni autori rimangono cauti; il meteorologo Josè Buitrago per esempio parla di risultati accettabili da parte delle previsioni popolari:

> L'uso di questa tecnica per fare una previsione meteorologica a lungo termine al momento non ha basi scientifiche, ma il suo procedimento ancestrale ha di solito risultati accettabili. Non perché lo dico io, semplice meteorologo, o perché la maggior parte delle previsioni fatte in questo modo hanno una correlazione tra il 70% e l'85% (buoni osservatori), no. Semplicemente perché le persone che hanno vissuto e vivono in campagna lo corroborano anno dopo anno (Buitrago cit. in de los Mozos, 2012: 50).

Similmente Rodríguez López osserva:

> La lettura delle *cabañuelas* non deve essere intesa esclusivamente come una raccolta elementare di tradizione orale, senza tener conto del suo valore empirico. Questa lettura è una pratica che ha permesso strategicamente agli agricoltori di organizzare il ciclo agricolo. Pertanto, come strategia predittiva del rispettivo clima annuale, continua ad essere effettuata dagli agricoltori. Indubbiamente, i contadini di La Resurrección continuano a usare la loro cosmovisione per interpretare e incorporare le informazioni ottenute dalle loro previsioni nell'organizzazione della semina e del raccolto, indipendentemente dai rischi che comportano (2018: 166).

Concludono infine Blanc J. F. e Blanc Á. F che "il sapere popolare non deve necessariamente passare attraverso il filtro della scienza, almeno per quanto riguarda ciò che di curioso possa avere la tradizione e che, crediamo, merita rispetto nei confronti di coloro che la vogliono mantenere. Sarebbe diverso se cadessimo nell'inutilità di basarci su una tradizione che non è stata convalidata per emettere una legge scientifica. Questo non è il caso nel campo delle *cabañuelas*, che tanto appassionano di per sé chi sottoscrive questo lavoro" (2003: 153).

1.5. Leggere il tempo: i *tiemperos*, tra fulmini e colonialismo

La capacità di leggere le nubi, di predire il tempo atmosferico e di saperlo controllare emergono come elementi centrali nella cosmovisione delle società nahua e di molte altre popolazioni del Messico. A partire dall'epoca preispanica questi compiti sono stati affidati a figure tutt'ora all'opera nelle comunità alle pendici delle montagne dell'Altopiano Centrale: si tratta dei *tiemperos*, gli specialisti del tempo atmosferico, il cui lavoro è fondamentale nella mediazione con le divinità della pioggia, nella richiesta di acqua in periodi di siccità e nell'allontanamento di acquazzoni e tormente pericolose per la comunità[107]. Conosciuti anche come *graniceros*, per il loro legame con la grandine, i *tiemperos* sono coloro che "lavorano con il tempo" (Bonfil Batalla, 1968), nella sua dimensione atmosferica, e l'importanza del loro lavoro si lega indissolubilmente alle attività agricole. Come osservato da Lupo nella sua riflessione sull'importanza dell'acqua presso gli Huave della costa pacifica di Oaxaca, le piogge fertili sono indispensabili per rendere possibile l'agricoltura, ma allo stesso tempo è indispensabile che tali piogge non siano eccessive per evitare il rischio delle inondazioni (2015: 89). Per questo motivo alla facoltà di richiedere la pioggia si accompagna quella di poter scacciare temporali, grandini e altri fenomeni meteorologi che rischino i raccolti. Tuttavia, una lettura tesa solo alle preoccupazioni produttive sarebbe riduttiva nei confronti del lavoro dei *tiemperos*. Scrive Lorente Fernández:

> Indubbiamente, i mesoamericani sono sempre dipesi dall'agricoltura stagionale e dai suoi cicli. Ma queste condizioni materiali non sono di per sé sufficienti per comprendere le relazioni locali che gli abitanti mantengono con il meteo. Se la preoccupazione per la sussistenza è

[107] La prima persona a introdurmi nel mondo dei *tiemperos* alle falde di La Malinche è don Maurilio durante la nostra conversazione sui saperi legati alla lettura del clima. Suo padre ebbe modo di osservare l'azione di alcuni *tiemperos* nella comunità di San Miguel de Canoa, che si adoperavano per chiedere l'acqua alle divinità della pioggia. Il padre di don Maurilio constatò la loro origine straniera dal momento che non riusciva a comunicare con loro in nahuatl: "Mio padre mi parlò dei *tiemperos* e diceva che loro non parlavano in nahuatl. Secondo mio padre e secondo me, perché mio padre non sapeva dirmi quale lingua era perché non capiva altro che il nahuatl, conosceva i mixtechi, conosceva altri popoli ma siccome non lo capiva non poteva distinguere cosa fossero...solo diceva *sampopolocan*, ovvero "non si capisce quello dicono" perché non era come oggi dove si può già discernere tra il mixteco e il tu'unsavi (lingua oto-mangue). Ma mio padre mi disse che li vide pregare per l'acqua, due di loro chiedevano l'acqua e mio padre gli chiese se non potevano insegnargli come chiedere l'acqua. Allora gli dissero di sì, te lo insegnamo, così iniziarono a insegnarglielo, ma non lo imparò perché non era in nahuatl. Era una lingua in toni, quindi io immagino che la gente che parla in toni sia il mixteco o il tu'unsavi, perché loro parlano in toni, non come noi. Io ho incontrato alcune di queste persone che chiamiamo *tiemperos* ma hanno già i loro scritti e le loro preghiere in stile spagnolo, chiedono già a Dio Padre, a Dio Figlio e allo Spirito Santo. È già cristianizzato e la maggior parte della gente qui è già così".

> effettivamente alla base di molti sistemi cosmologici, essi includono anche altre nozioni culturali che possono sembrare, a prima vista, vagamente collegate: nozioni indigene della personalità, idee sulla conformazione della società e procedure per stabilire l'intercessione tra il mondo umano e il mondo meteorico (2009b: 202).

I *tiemperos* sono un'istituzione in grado di condensare molti elementi della cosmovisione mesoamericana, in particolare la relazione, le credenze e le pratiche rituali inerenti alla natura, e per questo offrono un punto di vista privilegiato per comprendere il mondo preispanico (Broda, 1997; Lorente Fernández, 2009b)[108]. Nel corso della storia la funzione del *tiempero* ha vissuto una vera e propria metamorfosi, alimentata dalle forze coloniali in grado di cambiare di segno il potere dei sacerdoti del tempo. Come osserva Broda, la conquista spagnola e la conversione hanno prodotto un sincretismo tra elementi cattolici e tratti del mondo religioso preispanico. Ciò che ha saputo resistere alla violenza della colonia, come l'etno-meteorologia, evidenzia una sua rilevanza cruciale per le comunità indigene del Messico.

> All'interno di questi complessi processi sincretici ci sono state alcune istituzioni culturali che hanno mantenuto una maggiore continuità con la religione pre-ispanica rispetto ad altri aspetti della vita comunitaria. La meteorologia contadina e i riti agricoli costituiscono sicuramente la parte più conservatrice della cultura indigena - quello che A. López Austin ha chiamato il "*nucleo duro della religione mesoamericana*" - proprio perché nell'economia contadina tradizionale basata sulla coltivazione del mais alimentato dalla pioggia, i cicli agricoli e le principali attività economiche continuano a dipendere dai cicli naturali e da una precaria integrazione con l'ambiente (1997: 80, corsivo mio).

Nella sua ricompilazione delle "Quaranta classi di maghi nel mondo nahuatl" (1967), Lopez Austin individua fra di essi "i dominatori delle meteore". L'importanza di queste figure viene così spiegata dall'autore:

> Uomini di economia agricola, i nahua avevano tra le loro principali preoccupazioni quella di liberare i loro campi dai pericoli della grandine. Per questo esistevano pratiche magiche tra i contadini [...] ma queste pratiche non sempre erano sufficienti e si doveva ricorrere a maghi specializzati che lavoravano in gruppi fino a dieci, a seconda della grandezza del pericolo,

[108] Lorente Fernández, nella sua analisi critica dei lavori etnografici sui *tiemperos*, osserva che spesso è stato trattato come un fenomeno autonomo, mentre in realtà" rappresenta l'aspetto più visibile di un complesso molto più ampio" (2009b: 217).

poiché il lavoro di uno solo non poteva bastare per dominare le nuvole cattive. Questi gruppi di maghi, almeno nei tempi successivi alla conquista, avevano una vera e propria organizzazione incaricata di raccogliere i contributi dei contadini per pagare i loro servizi (1967: 99-100).

Lopez Austin distingue due tipi principali di maghi fra i "dominatori delle meteore": 1) i *teciuhtlazqui* e *teciuhpetthqui*, rispettivamente "colui che lancia la grandine" e "colui che supera la grandine": "i procedimenti che questi maghi utilizzavano erano vari, spesso concomitanti, e tra questi possiamo segnalare le deprecazioni alle nuvole, i violenti movimenti della testa accompagnati da forti colpi verso la parte che si voleva scacciare, la minaccia con un bastone su cui era arrotolato un serpente vivo e, dopo la conquista, l'invocazione alla Vergine e ai santi"; 2) il *ehecatlazqui*, "colui che lancia i venti e le nuvole": "questo mago non è un protettore dell'agricoltura, ma della salute dei bambini, poiché alcune delle loro malattie erano attribuite ai venti e alle nuvole. La procedura era simile a quella di chi scacciava le nuvole di grandine" (López Austin, 1967: 100). Come osserva Broda (1997) per comprendere il ruolo del *tiempero* è indispensabile rifarsi al contesto storico preispanico, in quanto queste figure si legano direttamente al culto della montagna e alla festa dell'*Altepeilhuitl*, analizzate nel precedente capitolo. L'autrice, attraverso otto punti, delinea le caratteristiche principali di queste importanti figure:

1. I *graniceros* o *tiemperos* sono specialisti religiosi indigeni che in altri luoghi sono chiamati *nahuales* o *brujos* e hanno una stretta relazione con i *curanderos*. Sono uno dei modi in cui i sacerdoti indigeni pagani sopravvivono in una posizione subordinata e semi-clandestina rispetto alla più grande società meticcia e al culto cattolico ufficiale.
2. Questi specialisti indigeni del tempo derivano la loro legittimazione e la loro ragion d'essere dall'antico culto della pioggia e delle montagne, che era un elemento così importante nella cosmovisione pre-ispanica.
3. Nelle comunità contadine tradizionali si è mantenuta una continuità significativa in termini di luoghi di culto, cioè le montagne, le grotte, le sorgenti e le lagune dove si svolgono i riti dei *graniceros*.
4. Questo complesso religioso è anche associato a un culto arcaico della pietra, sia grandi rocce o massi, sia monoliti di diverse dimensioni. Questo aspetto è stato poco esplorato negli studi mesoamericani.
5. I *graniceros* invocano e pretendono di controllare i fenomeni millenari di nuvole, tempeste, fulmini, vento, grandine, ecc.

6. Questi fenomeni sono strettamente legati ai cicli stagionali e agricoli. Propongo l'ipotesi che la loro relazione con le feste cattoliche di oggi - pur comprendendo un complesso sincretismo - rifletta importanti elementi della struttura del calendario pre-ispanico. Le date chiave di questo ciclo sono il 3 maggio e il 2 novembre; tuttavia, anche il 13 (15) agosto e il 12 febbraio sono date importanti che appartengono alla stessa struttura millenaria. Storicamente, questa struttura è documentata da prove archeo-astronomiche.

7. Le nozioni e le pratiche meteorologiche dei *graniceros*, che esistono ancora oggi, erano prima della Conquista parte della più ampia religione e ideologia della società indigena, costituendone elementi strutturalmente integrati, mentre dopo la Conquista diventarono credenze e pratiche di gruppi indigeni subalterni incompletamente articolati con la società occidentale dominante.

8. Naturalmente, l'enfasi che abbiamo posto in questo lavoro sui processi storici che collegano l'attuale istituzione dei *graniceros* con la cultura indigena pre-ispanica non significa che questa istituzione sia rimasta in totale isolamento dalla società dominante. In effetti, nelle pratiche meteorologiche dei contadini indigeni degli Altipiani Centrali si è dato un sincretismo con le nozioni e i costumi europei. (Broda, 1997: 77-78).

Nel suo lavoro sugli specialisti meteorologici dell'Altopiano Centrale del Messico, Juárez Becerril (2015) disegna un panorama completo degli studi storici ed etnografici inerenti il tema intorno alla figura del *tiempero*. L'autrice, nell'analizzare le varie terminologie utilizzate per riferirsi agli specialisti del tempo nelle varie regioni della zona centrale del Messico, osserva che il termine *tiempero* è il più utilizzato. Queste figure dai contorni ben poco delineati potevano occuparsi non solo del clima ed essere più cose allo stesso tempo, come *curanderos* (guaritori), *hechiceros* o *brujos* (stregoni), *nahuales*[109] o in generale sacerdoti rituali. Come *tiemperos* i loro compiti principali erano tre: prevedere il tempo atmosferico, compiere rituali di petizione della pioggia e scacciare il brutto tempo, come grandini e acquazzoni violenti. Proprio in base alle loro abilità possono assumere nomenclature

[109] Nella cosmologia nahua il *nahual* è considerato una persona, solitamente uno stregone, in grado di assumere sembianze animali. Lupo scrive che si possono "incontrare personaggi dall'aspetto compiutamente antropomorfo, che tuttavia celano figure del pantheon sincretico nahua; oppure può capitare di imbattersi in animali sotto la cui apparenza si nasconde l'intenzionalità malevola di uno stregone, che ha proiettato in essi la propria 'ombra' per spaventare la vittima, farle perdere parte della sua 'ombra' e potervi così introdurre un'emanazione patogena (detta *amo cuali ehecat* /aria, vento cattivo). D'altronde il termine *nahual*, con cui si designano questi individui, deriva proprio dalle facoltà metamorfico-mimetiche che li caratterizzano: Richard Andrews e Ross Hassig lo fanno derivare dal verbo tlanahua, «interporre qualcosa (tra sé e il pubblico, la pelle e il vestiario esteriore, l'uomo e gli dèi, e così via)»; il significato originario di *nahual*, prima ancora che sulla extra-ordinarietà e la connotazione immorale delle azioni compiute, si basa dunque sulla trasformazione esteriore dell'individuo, che determina una distorsione percettiva in chi vi entra in contatto, ingannandolo: nell'accezione proposta dai due studiosi americani, il *nahual* è perciò «'un'entità che può essere interposta', cioè 'una maschera, un travestimento; uno stregone'»" (2009: 133).

differenti: nella regione di Tlaxcala il *tiempero* che si occupa di evitare il mal tempo e impedire che tormente e grandini distruggano la *milpa* veniva chiamato *conjurador* (scongiuratore); in alcune zone si distingue tra *tezitlazc* (da *teciuhtlazqui*), "scongiuratore della grandine", e *quiatlazc* "scongiuratore della pioggia" (Nutini, 1998). Nella zona di Morelos coloro che sono incaricati della petizione di acqua per la propria comunità, attraverso rituali, offerte e preghiere che avvengono sulla montagna sono definiti *claclasqui* o *aguadores*, mentre nello stato del Messico la stessa figura è chiamata *propiciador* o *aurero* (Juárez Becerril, 2015: 114-115). Nella regione di Veracruz si trovano invece i *tlamatines*, conosciuti anche come gli "uomini-tuono", figure dalla complessa personalità associata al fenomeno meteorologico, in grado di maneggiare il vento, il fulmine e il tuono (*ivi*: 118). Serafino (2016), nel suo lavoro sui nahua della montagna di Guerrero, analizza la figura del *tlahmáquetl* (saggio, *rezandero* da *rezar* "pregare"), sacerdote rituale della petizione della pioggia, le cui abilità sconfinano nel territorio dei *curanderos* (guaritori). Come per molti esperti del tempo, anche i *tlahmaquetl* sono scelti per predestinazione, che può manifestarsi attraverso un sogno, un'apparizione, il colpo di un fulmine o rivelarsi in un'abilità e sono considerati gli unici conoscitori di un patrimonio culturale indigeno trasmesso per lo più oralmente. Il loro compito principale è quello di chiedere la pioggia necessaria per un buon raccolto e allo stesso tempo di allontanare la grandine, cioè i '*malos aires*', così come gli eventi nefasti derivanti dalla rabbia degli dèi (2016, 290). Lorente Fernández, nella sua etnografia sul sistema di etno-meteorologia indigena nella zona di Texcoco, riporta di un ciclo cosmologico di scambio e reciprocità che avviene tra "gli *ahuaques* (dal nahuatl "proprietari dell'acqua"), spiriti della pioggia che abitano le sorgenti e i *tesifteros*, *graniceros* o ritualisti atmosferici che "capiscono il tempo" e possiedono il dono di intercedere dono di intercedere tra questi spiriti e la comunità umana" (2009a: 98).

Da questo quadro etnografico emerge come la diffusione geografica della figura dello specialista atmosferico in molte zone del Messico, in particolare laddove è presente un culto della montagna e delle divinità dell'acqua, rifletta la rilevanza storica di questi esperti rituali. Tuttavia la loro attestata centralità nelle società preispaniche è distante dalla posizione marginale che occupano oggigiorno. Per comprendere le trasformazioni che hanno investito la figura del *tiempero*, prodotte dalla "rottura storica" del colonialismo (Broda, 1997), è indispensabile rifarsi a una testimonianza odierna, raccolta sul campo a San Isidro Buensuceso. Attraverso il padre di un amico ho avuto modo di incontrare un *tiempero* della

comunità, don Ernesto[110], che per cinquantacinque anni ha svolto il mestiere e che durante la nostra intervista mi ha introdotto al tema del suo lavoro e della sua iniziazione. Devo sottolineare che non è stato facile parlare con lui: dopo una prima conversazione in cui ci siamo confrontati tranquillamente, egli si è mostrato molto reticente al farsi intervistare nuovamente e quando ho provato altre volte a bussare alla sua porta don Ernesto trovava sempre qualche ragione per declinare. Da quel momento ho capito che la mia insistenza era del tutto fuori luogo: non era interessato a parlare con me del suo lavoro come *tiempero*. Quando per l'ultima volta sono passato davanti a casa sua per raggiungere un'amica, ho notato che don Ernesto si trovava nella sua aia, intento a dare da mangiare ai suoi animali. L'ho chiamato per salutarlo poiché di lì a pochi giorni avrei lasciato la comunità per tornare in Italia. Si è avvicinato a me e dopo esserci scambiati qualche battuta mi ha confessato che per lui non era facile parlare di determinate cose, presumo per le difficoltà che ha dovuto affrontare come *tiempero*, per il carattere segreto e intimo di determinate pratiche, e per l'importanza della sua attività, spesso svilita a livello comunitario. La nostra unica intervista è stata per me preziosa per avvicinarmi alla figura del *tiempero*, per comprendere come avviene la sua iniziazione e per ascoltare le complesse difficoltà che si trova ad affrontare nel corso della propria vita. Le reticenze di don Ernesto e la segretezza del suo agire un tempo pubblico, informano proprio sulle trasformazioni storiche del ruolo del *tiempero*, che oggi si trova a vivere ai margini di una comunità fortemente cattoliche e a non occupare più quella posizione cruciale dell'epoca preispanica. Il non voler parlare di don Ernesto è dato da una certa diffidenza nei confronti dei suoi interlocutori, che non sembrano comprendere appieno il suo ruolo. Questo è il racconto della "chiamata" che lo ha portato a diventare un *tiempero*.

D.: Come hai imparato il mestiere di *tiempero*?

E. [Ernesto]: Beh sono stato lassù [su La Malinche] ...non sono cose da libri...io sono molto indio, sono quello che sono, *muy corriente* (ordinario, semplice), non ho terminato gli studi, ero solo al primo anno e ci hanno tolto...ma, beh, la verità? Quello viene da lassù. Guarda ti racconto la storia…quando andavo sulla montagna *me cayan los rayos*, mi cadevano fulmini vicino e questa cosa mi ha perseguitato per circa sei anni. Avevo molta paura perché portavo anche mia moglie, andavamo e portavamo anche un neonato di tre mesi e il fulmine ci cadeva molto vicino. Nel mettere le briglie dell'asino il fulmine è caduto vicino...beh, mi ha scosso un po' questo. Le ho chiesto "cosa è successo", "no, no, non mi è successo niente". "Vedi, non volevo che venissi al monte" ...Così decisi di andare al Convento per chiedere cosa mi stesse

[110] Nome di fantasia.

succedendo o perché mi stava succedendo. Le *madrecitas* mi hanno detto: "vai e torna tra otto giorni per scoprire cosa ti succede, cosa ti sta succedendo, perché sei perseguitato dai fulmini". Sono tornato dopo otto giorni e le *madrecitas* mi hanno detto che dovevo fare un lavoro che veniva da lassù, *de alli arriba*, e dovevo farlo io. Ho chiesto loro di che lavoro si trattava e mi hanno detto che non lo sapevano, "solo sappiamo che è questo, un lavoro". Vai e torna a trovarci quando ci consultiamo di nuovo. Agli otto giorni sono tornato e ho detto alle *madrecitas* "sono tornato, cosa è successo?" Dice che "in verità il lavoro che devi fare lo vedrai nei tuoi sogni, noi possiamo dirti altro" ...beh...dice di andare ancora e tornare e vedere che notizie porto. Sono tornato indietro e poi circa tre giorni dopo ho sognato un *aguacero*, ma un acquazzone terribile...fulmini mi cadevano vicino, a due metri di distanza e addirittura mi sollevavano da terra, ho visto che mi sollevavano... quindi è lì che ho detto no, forse è questo. Sono tornato indietro e ho detto alla *madrecita*, "guarda questo è quello che mi è successo". Lei dice di sì, dice che "è questo il tuo lavoro, il Signore te lo manda". "E cosa devo fare?", "fai il tuo dovere". È andata così... davvero. Allora mi decisi, ma all'inizio è stato difficile per me.

D.: Chi sono le monache che hai consultato?

E.: Le *madrecitas* del Convento, era qui vicino, la chiesa di Santa Rosa.

D.: Così hai deciso di dedicarti al lavoro di *tiempero*?

E.: Sì, cos'altro dovevo fare? I raggi mi perseguitavano, cosa dovevo fare? È un lavoro sì, è un lavoro, è un lavoro ed è terribile. Una persona che vuole solamente imparare…beh, non può.

Juárez Becerril scrive che l'iniziazione del *tiempero*, ovvero la chiamata divina che proviene dall'alto, può avvenire attraverso tre modalità: la caduta di un fulmine, la malattia o i sogni (2015: 119). Come sottolineano diverse etnografie svolte nell'Altopiano Centrale, la caduta del fulmine implica in molti casi che la persona eletta venga colpita direttamente dal *rayo*[111]. Tuttavia, come accaduto a don Ernesto, "ci sono casi in cui il fulmine colpisce vicino alla persona e anche questo è visto nelle comunità come una 'elezione' per diventare uno specialista" (2015: 128)[112]. Nelle etnografie la malattia risulta meno frequente, ma è

[111] "Il fulmine è il modo più tangibile e vincolante per incaricare un lavoratore del tempo Tangibile perché il corpo riceve il forte colpo di fulmine, implicando connotazioni visive che si manifestano fisicamente, e, quindi, la persona che riceve il colpo sarà immediatamente riconosciuta dalla comunità come un lavoratore. D'altra parte, il colpo di fulmine è vincolante perché è una "chiamata" che non aspetta, cioè non si sviluppa entro un certo periodo di tempo, come la malattia o i sogni continui, ma il colpo di fulmine è attribuito a una richiesta immediata delle forze soprannaturali di collaborare con quella temporale. Così, il segno divino che li segna è il fulmine, e ancora di più se sopravvivono alla sua scarica elettrica; è il potere (la forza del fulmine) ora contenuto nel corpo dell'individuo che gli permette di affrontare gli elementi "cattivi" della natura. [...] Per sopravvivere alla scarica dei fulmini si passa attraverso una lunga trance, durante la quale l'iniziato acquisisce il potere e la conoscenza necessari che lo aiuteranno a portare a termine il suo lavoro; stabilisce anche un contatto con le divinità, con le quali, da quel momento, si relazionerà per il resto della sua vita. È quindi un impegno che dura tutta la vita" (Juárez Becerril, 2015: 120).

[112] In alcune comunità di Morelos si distingue tra *rayados*, coloro che sono colpiti direttamente dal fulmine, e *cuarteados*, coloro che ricevono in maniera indiretta la forza del fulmine (Juárez Becerril, 2015: 117).

comunque ritenuta un modo per essere chiamati. Juárez Becerril osserva che "il fatto di avere una malattia, apparentemente mortale, diventa un attributo speciale per stabilire un legame di reciprocità: la salute (e quindi la vita) in cambio di una relazione permanente che si mantiene attraverso sogni, offerte e preghiere, elementi che servono a prevedere, propiziare e controllare la tempesta" (2015: 130). I sogni sono la terza modalità per *el llamado*, la chiamata del *tiempero*: spesso sono associati sia alla malattia che al colpo del fulmine, durante i quali l'individuo passa un periodo di incoscienza in cui sogna situazioni e personaggi particolari. In altri casi il sogno può essere provocato attraverso l'assunzione di enteogeni, come i funghi, che permettono di ottenere il dono della divinazione (2015: 135). Nel caso specifico di don Ernesto l'iniziazione è stata differente e ha comportato la caduta di fulmini senza che venisse colpito e la rivelazione del suo compito all'interno di un sogno particolare. Il sogno della forte tempesta con i fulmini che lo sollevavano da terra non fu però l'unico; infatti, alla domanda se il suo fosse un dono, don Ernesto mi rispose: "sì, è la verità, anche se non vuoi crederci, è la verità. Ho sognato il mio dio padre, il sacro cuore di Gesù, l'ho sognato, è laggiù, con una veste bianca e rossa. E mi disse: guarda figliolo, continua a lavorare, non disperare. Da qui in su difendili, da qui in giù lasciali". Come osserva Juárez Becerril i sogni ricorrenti sono un tratto caratteristico degli "eletti": "il sogno è l'unica forma che persisterà in tutti gli eletti (indipendentemente dal fatto che siano stati toccati dal fulmine e abbiano sofferto qualche male, o meno), cioè, durante la loro vita avranno 'il sogno' come spazio per entrare in contatto con i signori e sarà uno dei modi a cui ricorreranno quando avranno bisogno di prevedere la tempesta" (2015: 136).

Dalle parole di don Ernesto si nota in maniera molto forte la commistione tra elementi cristiani (le benedizioni, i sogni legati a figure religiose, la forte fede cattolica) ed elementi del mondo nahua preispanico (la figura stessa del *tiempero* come mediatore con le forze della natura, la centralità della montagna, i fulmini). La sua benedizione è il metodo che egli utilizza per calmare le nuvole, poiché "se le calmiamo, vanno da un'altra parte e qui piove, ma con calma".

> D.: In cosa consiste il lavoro?
>
> E.: Beh, quando arrivano le nuvole, quando piove, quando arriva l'acquazzone è il lavoro. Quello che si deve fare riguarda il tempo. Prima che arrivi l'acquazzone, prima che voglia venire qui noi siamo avvertiti, il tempo stesso ci avverte, si formano delle nuvole...si formano a ponente, a sud, a est, a nord...si formano delle belle nuvole pulite come *palomas* (colombe), nuvole molto grandi. Quindi dobbiamo fare questo... avvertirlo... di andarsene da qualche altra

parte...

D.: Come?

E.: Con la parola di Dio...padre mio aiutami, che questi tempi mi ascoltino...e si dà questa benedizione...maltempi andate da un'altra parte, non maltrattate questo *pueblo*. Il maltempo mi avverte due o tre giorni prima...le nuvole si riuniscono a ovest, a sud, a est, a nord... si riuniscono nuvole orribili... bianche, molto grandi.... a volte prendono la forma di un orso lì nelle nuvole, un orso... o un serpente o un elefante, si mettono nuvole diverse...lì è quando i grandi tempi stanno arrivando... allora tu li avverti, li benedici, padre mio aiutami a difendermi da questi tempi, nel nome di dio padre, dio figlio, dio spirito santo... tempo ascoltami, ascolta la parola di dio, vai da qualche altra parte...e se ne va, non sappiamo dove cadrà, non sappiamo dove cadrà, quale punizione gli manderà Dio, se credono in Dio o non credono in Dio... vedete ci sono molti fratelli separati, dicono di credere in Gesù Cristo ma è una bugia... perché ho trovato delle immagini, delle *chalmitas* (immagini del Cristo crocifisso) sotto l'argine, in qualche *tescal* (riva del burrone), lì perché abbiamo anche qui dei fratelli separati (protestanti).

L'azione di don Ernesto è principalmente tesa all'allontanamento del maltempo, grandini, tempeste e acquazzoni pericolosi per la comunità. Il carattere sincretico delle sue suppliche e della sua iniziazione ci informa sull'impatto del simbolismo cristiano nelle pratiche nahua. Gruzinski segnala che già nel XVI secolo, per esempio, questi specialisti rituali utilizzavano il segno della croce o invocavano la Santa Trinità nelle loro pratiche, per proteggere i raccolti dalle intemperie (in Juárez Becerril, 2015: 87). Le trasformazioni sia del ruolo che delle modalità di azione dei *tiemperos* si legano alla violenza della conquista europea e in particolare alla dimensione della cristianizzazione forzata, con il continuo tentativo di soppressione della religione nahua che si basava su un complesso culto delle divinità delle forze naturali. La conquista ha prodotto una disgregazione del tessuto sociale, una trasformazione della società messicana, spostando ai margini figure centrali in epoca preispanica.

Se le condizioni dell'ambiente e i precari mezzi di sussistenza delle comunità contadine di oggi rimangono in gran parte immutati rispetto al passato, la trasformazione fondamentale è avvenuta a livello della struttura sociale delle comunità e della loro articolazione con la società dominante. In questo senso, sebbene ci sia continuità nelle pratiche dei *graniceros* come sacerdoti indigeni a livello locale, in epoca preispanica questi specialisti facevano parte delle complesse gerarchie del sacerdozio statale la cui religione ufficiale era quella indigena. *La rottura storica ha trasformato le pratiche meteorologiche dei graniceros in culti praticati*

clandestinamente sulle cime delle montagne e nelle grotte. Allo stesso tempo, bisogna notare che questi culti sono serviti come veicoli per mantenere l'identità etnica nel tempo e sono stati depositari della cultura indigena tradizionale (Broda, 1997: 78, corsivo mio).

Similmente Lopez Austin analizza la trasformazione della figura del sacerdote, dopo la conquista, figura molto vicina, quando non sovrapposta, a quella degli specialisti del tempo atmosferico.

Il ruolo del sacerdote nel periodo post-conquista fu drammatico. L'autorità politica, nella quale aveva sempre visto uno dei suoi più forti sostenitori, gli era ora ostile; il brillante culto pubblico diventava segreto; una diversa concezione dell'universo combatteva contro la sua, esercitando una legittimità che la vecchia religione si negava; e il suo unico sostegno, gli indigeni che condividevano più o meno le sue credenze, era già un focolaio di informatori. Aveva poche armi per la sua difesa, e anche queste *gli diedero la reputazione di sedizioso, piantagrane e scandaloso, personaggio emarginato e dannoso per gli interessi sociali.* Il suo lavoro si ridusse presto a poche cerimonie private: offerte agricole, la prima del pulque, l'inaugurazione di bagni e case, la preparazione rituale dei forni di calce e l'educazione dei giovani religiosi. Naturalmente, l'educazione decadde; il sacerdote perse gradualmente il prestigio al livello di uno stregone (*brujo*) e presto venne scambiato per questo (1967: 113).

Da questo quadro emerge come le attività del *tiempero* dall'essere centrali per il sostentamento delle comunità in epoca preispanica, sono costrette ad assumere un carattere clandestino e segreto dopo la conquista, a causa di una delegittimazione dell'esperto delle intemperie. Riguardo alle pratiche pagane clandestine aggiunge Gruzinski che:

La dominazione coloniale contribuì ad accentuarle, abbattendo le distinzioni di posizione e di funzione che separavano gli officianti pagani dai guaritori e dagli stregoni, tutti relegati dal cristianesimo allo stesso obbrobrio (in Juárez Becerril, 2015: 86).

Don Ernesto incarna in modo esemplare questo scivolamento della figura del *tiempero* verso una posizione marginale dalla conquista in poi, palesando lo screditamento odierno che vivono i sacerdoti rituali della religione nahua, buttati dalla storia nel grande calderone dei ciarlatani.

D.: Devi avvisare la gente quando c'è un forte temporale?

E.: La gente no…vive davvero nell'ignoranza, non importa quanto abbia studiato, ma non sa niente.

D.: Essendo il tuo lavoro, ti pagavano per fare questo?

F.: Nessuno, nessuno, c'era solo una persona, un defunto che veniva a darmi qualcosa per il *refresco*[113]. Ce n'era uno, ma gli altri mi prendevano in giro, *si burlavano di me*.

Il profilo di don Ernesto ci informa da un lato riguardo l'interiorizzazione di una forte fede nel cattolicesimo da parte del *tiempero*, che vede in modo negativo i non cattolici, "i separati", i protestanti; ma allo stesso tempo, come emerge durante l'intervista, la comunità fortemente cattolica di San Isidro sembra non riconoscere più il suo ruolo, accostato a quello di uno stregone, di un *brujo*. Questa marginalizzazione è frutto del progetto di conversione: come segnala Gruzinski nel XVII secolo, per contrastare i rituali pagani dei *tiemperos*, alcuni frati cercarono di compiere certi miracoli specifici, tra cui l'implorazione della pioggia e la protezione dei raccolti, con lo scopo di indebolire le pratiche non cattoliche (in Juárez Becerril, 2015: 87-88). Impossessandosi delle pratiche nahua preispaniche, il cristianesimo le riempì di un nuovo significato, svuotando di autorità e credibilità gli esperti del clima, figure un tempo preposte al controllo del tempo atmosferico e ora relegate ad una posizione marginale.

2. *Curanderismo*, covid-19 e crisi climatica: il dono di don Salomon

> La cosiddetta cultura contadina o tradizionale, qualunque cosa essa sia, si è ricoverata e imbalsamata nei vari musei di folklore regionale per essere di tanto in tanto riesumata nei falsi *tableaux vivants* delle feste paesane mentre, per quello che qui interessa più da vicino, la cosiddetta medicina popolare è ormai tutta consegnata e circoscritta ai testi di demoiatria o, al massimo, ai ricordi più o meno nostalgici e frammentari degli anziani. Finalmente, tanto i suoi detrattori che da tempo ne denunciano il carattere superstizioso e la sconfortante inefficacia, quanto i suoi eruditi estimatori possono almeno convergere sul fatto che in ogni caso la medicina popolare oggi, letteralmente, *non fa male a nessuno*: né ai superstiti contadini, che come tutti gli altri ricorrono agli stessi medici e agli stessi ospedali, né, tanto meno, alla trionfante egemonia che la biomedicina, nonostante le allarmate o compiaciute denunce della sua crisi, esercita su tutta la società.
>
> Paolo Bartoli, (2003: 292)

[113] Termine usato per riferirsi alle bevande, solitamente gasate.

Pur non essendo il tema centrale di questa tesi, il sapere tradizionale legato alla cura si è imposto sul campo come presenza costante e pervasiva: quotidianamente ho ascoltato parlare di *limpias* per togliere il *mal aire*, *empache* dei bambini, lettura di uova, *vasos* e *ventosas* per sistemare le ossa, piante che curano la tristezza, bagni curativi nel *temazcal*. Rimanere indifferenti a questo lessico caleidoscopico sarebbe stato impossibile, anche solo per non offendere quella curiosità etnografica che è parte fondante del lavoro di campo. San Isidro Buensuceso è una di quelle comunità del Messico nelle quali, come scrive Bartoli, "la cosiddetta medicina tradizionale costituisce nel bene e nel male una risorsa fondamentale per la difesa della salute e la cura delle malattie" (2003: 292). Esperti *curanderos*, *hueseros*, *parteras*[114], o semplicemente *abuelas* e madri di famiglia con nozioni di medicina domestica e di *autoatención* (ivi: 294), proliferano nel villaggio e attestano tutta la centralità della cura per la comunità. Grazie a Lucia, amica che, come visto nel precedente capitolo, mi ha permesso di avvicinarmi al tema della deforestazione su La Malinche, ho avuto modo di intervistare suo zio, don Salomon[115], uno dei *curanderos* più rispettati della zona. Mi rendo conto del suo prestigio quando, uscito dal suo studio dopo la nostra chiacchierata, trovo una dozzina di persone fuori ad aspettare, ansiose di poterlo consultare. Salomon si autodefinisce *tepatl*, guaritore in lingua nahuatl[116]. È stato presidente della comunità di San Isidro una decina di anni prima e questo gli ha permesso di farsi conoscere ancor di più da molti da molti abitanti della zona. Il mio interesse per la sua figura di guaritore è cresciuto quando ha menzionato la crisi climatica come causa dell'acutizzarsi di certe malattie, dimostrando come oggi questo *fatto sociale globale* pervada anche il sapere della cura. Quando entro nel suo piccolo studio noto subito, sopra al lettino dove cura i pazienti, un piccolo altare con i *diositos*, ovvero uno spazio presente in tutte le abitazioni con immagini di santi, di Vergini e di Gesù. Don Salomon è un buon oratore e subito inizia a raccontarmi la storia di come è diventato *curandero*, facendo spesso uso della prima persona plurale.

S.: Mi chiamo Salomon Fuentes Luna e curiamo da ventinove anni, abbiamo una tradizione di... beh, *in parte è tradizione, in parte è un dono*. Mia nonna ha curato per sessant'anni, quindi ho

[114] Guaritori, curatori di ossa, ostetriche tradizionali.
[115] Salomon Fuentes Luna.
[116] La varietà di termini nahuatl per definire la figura del *curandero* è enorme. García-Ugalde (2019) traduce *tepatl* con chirurgo (*cirujano*, *cirujano barbero)*, mentre il medico e sciamano (*médico*, *chamán*) è il *ticitl*, colui che pratica *ticiotl*, la medicina. Lupo (2021) individua invece il termine nahuatl *tapahtiani*, per designare "coloro che curano la gente". Flor, esperta della lingua nahuatl di San isidro Buensuceso, traduce *curandero* con *tepahtihqui*. Similmente Signorini e Lupo (1989: 85) indicano la figura del terapeuta con il termine *tapahtique*, termine che deriva dalla radice verbale nahuatl *pahti*, "curare".

imparato con lei. A dodici anni già iniziavo...mi insegnava a leggere l'uovo o a curare con la medicina *casera*, per esempio quando c'è un rilassamento nella vita si cura con ventose, si collocano alcuni di esse sulla vita, quando ci sono persone che fanno molto sforzo o si fanno male, hanno uno strappo muscolare o un rilassamento nei testicoli o le donne nelle ovaie, allora usiamo quella che è la medicina *casera* come le ventose. Sono conosciute come *vasos* o *ventosas* e vengono collocate sulla persona. Già lavoriamo da molto tempo ormai. *Ho studiato medicina per tre anni, non a scuola, ma ho lavorato con un medico*. È dove ho studiato teoria e pratica, quindi è per questo che so un po' di medicina. Voglio dire che non sono un medico, dico sempre ai pazienti che vengono da me, se c'è qualcosa che possiamo curare qui siamo felici di farlo, altrimenti diamo indicazioni di andare dal medico perché hanno bisogno di antibiotici, perché hanno bisogno di un buon studio, quindi devono andare dal medico.

D.: Tu possiedi il dono?

S.: Sì, come ci siamo resi conto? Prima di tutto perché quando avevo dodici anni mia nonna non ci vedeva più bene, era già stanca, quindi mi iniziava a insegnare, mi diceva che quando un bambino è così ha il raffreddore, ha il raffreddore o ha la febbre o la tosse per la polmonite, perché ha preso freddo. Poi ci rendiamo conto che apprendevamo rapidamente e sapevamo leggere l'uovo, voglio dire che io uso sempre le uova per pulire la persona e per scoprire cos'ha. È così che scopriamo che cos'ha, se è un'infezione allo stomaco allora dobbiamo preparare un vermifugo (*desaparasitante*), in modo che il suo intestino sia pulito, è per questo che dobbiamo scoprirlo perché *non siamo indovini per indovinare cosa ha il paziente, ma puliamo la persona e poi scopriamo che cos'ha*. Vent'anni fa volevo lasciare questa professione, la chiamo professione lo faccio da ventinove anni, io ho cinquant'anni. Io ho il mio lavoro, lavoro nella pasticceria, sono un panettiere e pasticcere e anche operaio. A un certo punto ho incontrato alcune persone che facevano parte di alcune sette protestanti e abbiamo iniziato una discussione sul fatto che quello che facciamo, quello che curiamo, quello che puliamo è male. Così sono rimasto con questo pensiero, che forse stavo sbagliando, ma noi non sbagliamo mai, al contrario. Se facciamo del male a qualcuno non viene più, quindi cerchiamo di fare del bene. Così ho parlato con mio cugino che è prete a Canoa, è stata come una forma di confessione, sai ho bisogno di una chiacchierata. Lui conosceva mia nonna, cioè sapeva come guariva. Io gli dico che a volte non vorrei più guarire, mi sento un po' male a far pagare 10 o 20 *pesos* e inoltre i protestanti mi mettono questa piccola spina che sto facendo del male. Lui mi dice guarda, prima di tutto so che tua nonna e sua madre hanno curato per molti anni, quindi è un'eredità e un dono, ti stanno dando una porta aperta qui. Se lasci questa professione o questo lavoro, la prima cosa che ti viene in mente è il *remolino* nella tua testa quando un bambino o una persona sta per morire e se ti è stato portato e non hai voluto occupartene allora ti rimarrà il dubbio che se te ne fossi occupato, forse l'avresti salvato. *Io dico sempre alla gente che noi non facciamo miracoli, noi guariamo attraverso la nostra conoscenza.* L'esperienza che abbiamo è arrivata

con gli anni, le formule che abbiamo acquisito con il medico che ci ha insegnato sono forme che nemmeno il medico sa come spiegare, come mescolare le sue medicine. Così il prete mi disse di provare, di lasciarlo per un mese e di vedere come mi sarei sentito. Nel frattempo, mi venivano a cercare e gli dicevano che io non c'ero, non c'ero, due o tre giorni dopo una o due persone hanno cominciato a morire e allora non potevo stare tranquillo, voglio dire aveva ragione il prete. *Quando avevo sedici anni mia nonna morì, prima che morisse dormivo sempre da solo e in un sogno vidi Gesù che scendeva, come quando lo si vede nei film, sale in cielo con la tunica bianca. Io ho sognato il contrario, è sceso, mi ha toccato la testa e mi ha detto "dovrai curare i tuoi fratelli"*. Ho sentito un brivido nel mio corpo e in quel momento mi sono svegliato, ma era buio e mi è rimasta solo quella parola. Sentivo un formicolio nel mio corpo. Mancava una settimana alla morte di mia nonna. Rimasi con l'idea che dovevo curare o che lei voleva che io curassi. *Era come un dono che Dio mi stava facendo in quel momento*. Mi sveglio dal sogno e sento il brivido nel mio corpo. Io ero molto tranquillo e ricevetti una forma di potere. In quella settimana è morta mia nonna e la gente non ha smesso di venire. In quel periodo stavamo a Canoa, vivevamo lì e la gente continuava a venire perché quando avevo quattordici o quindici anni avevamo una panetteria da molto tempo, vendevamo pane e mia nonna quando veniva la sera e chiudevamo mi parlava, mi diceva cosa aveva il bambino, cosa aveva la persona o se doveva mettere i vasos, ma non aveva più la stessa forza di stringere la persona. Allora lo facevo io, mettevo i *vasos,* voglio dire che già lo sapevo fare. E la gente ha continuato con quella fede e non ha smesso di venire.

Nel sapere di Salomon emergono come centrali quattro dimensioni, che qui saranno assunti come nuclei tematici per riflettere su questioni più ampie, che certamente meriteranno approfondimenti e spazio in altri lavori: 1) la dimensione magico-religiosa del suo sapere; 2) le capacità innate, relative al *dono* che egli possiede; 3) la consapevolezza dei limiti della medicina *casera* o tradizionale; 4) l'attenzione alla crisi climatica come rischio per i pazienti e per la medicina stessa. La prima dimensione implica una riflessione sull'articolato sapere di don Salomon e sulla complessa figura del guaritore.

Come visto in precedenza nel caso del *tiempero*, anche il *curandero* non possiede un ruolo definito e la sua conoscenza sfuma in altri ambiti che nella cosmovisione nahua non sono considerati separati. García-Ugalde scrive che in epoca precolombiana "la funzione di guaritore, stregone e sacerdote ricadeva sulla stessa persona. *Magia, medicina e religione formavano un triumvirato che costituiva la spina dorsale di queste culture*"[117] (2019: 65,

[117] "Cercando di interpretare il fenomeno della malattia, gli esseri umani hanno escogitato nel corso del tempo molteplici risposte, ma ci sono grandi coincidenze nelle risposte, con la soluzione che cade sulla punizione, il caso, la prova e il test degli dèi sull'ordine umano. [...] Diverse specialità mediche riflettono l'arte della

corsivo mio). Nonostante il ruolo del guaritore sia oggi lontano da quello preispanico, religione e magia non hanno smesso di mescolarsi nel suo lavoro. Nel contesto della cura e della malattia, soggetto a forze contrastanti e ambigue che spesso finiscono per confondersi tra loro, il *curandero* è soggetto all'accostamento alla figura dello stregone. Lòpez Carrillo e Tescari nel loro studio dello sciamanismo presso i wirrárika della Sierra Madre occidentale del Messico, meglio noti come huichol, ragionano proprio sulla connaturata ambivalenza di questa figura.

> Da un punto di vista ideologico, secondo l'orientamento dominante suggerito dalla cultura, il *maràakàme* è un benefattore: cantando nei riti e curando i malati difende l'individuo e la collettività dalle molte minacce che incombono sull'esistenza, *riscatta dall'insicurezza connaturata a ogni economia agricola inevitabilmente soggetta ai capricci della meteorologia* e propizia l'armonia della convivenza di gruppi sociali potenzialmente competitivi ed eventualmente rivali. […] Ma ogni *maràakàme*, virtualmente, è anche uno stregone, una persona dotata di poteri spirituali non chiaramente definiti dai quali può trarre dei vantaggi puramente personali infliggendo sofferenza e morte ai suoi simili e minacciando lo sconquasso di gruppi umani altrimenti coesi. Di fatto, succede che quasi sempre ogni *maràakàme* ha una rete di sostenitori, che in parte coincidono con la sua stessa clientela, spesso affezionata e fedele, ed è poi inversamente facile bersaglio di pettegolezzi malevoli, insinuazioni, sospetti e accuse di stregoneria in cerchie sociali più distanti che hanno adottato altri *maràakàme* come propri punti di riferimento" (1987: 11, corsivo mio).

I sincretismi religiosi, *rivelatori di processi storici* (Beneduce, 2018: 173), si palesano nell'iniziazione di don Salomon come *curandero*, avvenuta sia tramite l'apprendimento sul campo attraverso il praticantato con sua nonna, anch'ella attiva *curandera* per più sessant'anni, sia per un dono, attestato dal monito della figura di Gesù Cristo all'interno di un sogno, come avvenuto nel caso del *tiempero*[118]. È però la sua fede lo strumento religioso più

---

guarigione e un progresso nello sviluppo della medicina. Così, il *tícitl* venne ad occupare un posto significativo nella società nahuatl. Il termine *tícitl* (plurale *titicih*), si applicava ugualmente alle donne che praticavano la medicina e alle ostetriche, che avevano ampie conoscenze mediche. Erano protagonisti, personalità, dignitari, figure celebri, che praticavano la *ticiotl*. Stregone, guaritore e indovino con esperienza in erbe, pietre, alberi e radici. Si può dire che i *titicih* hanno cementato una teoria medica che con un'ampia mentalità potrebbe essere classificata come scientifica, poiché hanno usato un metodo per classificare i rimedi erboristici. Esisteva un sistema di osservazione delle peculiarità, proprietà, differenze caratteristiche e qualità delle piante che usavano per compiere l'atto di prescrivere, curare, alleviare, confortare e guarire" (2019: 65).

[118] Lupo osserva che durante l'iniziazione "non di rado si manifesta in una grave malattia e nel suo superamento, con la conseguente acquisizione di un «dono», che conferisce il potere di curare anche a chi non differirebbe sostanzialmente da chi ne è privo" (2021: 79). Nel caso di don Salomon sono invece la sofferenza per la morte della nonna, sua insegnante, accompagnata da un sogno premonitore e dalla fede delle persone nei suoi confronti ad avergli confermato la presenza di un dono.

visibile, attestata dai continui riferimenti a *Dios* e alla sua costante e visibile presenza nelle figure cristiane che vegliano il suo lavoro dall'altare posto sopra il lettino da visita. Nel suo seminale sui guaritori di Oaxaca, Clews Parsons osservava che "tutti i *curanderos* sono buoni cattolici, come la maggior parte dei cittadini, mantenendo il loro altare domestico e nella loro pratica professionale rivolgendosi ai santi" (1931: 60). Tuttavia, don Salomon si allontana dall'immagine di "buon cattolico", mostrando una fede che si articola in modo distintivo.

D.: Sei cattolico?

S: Sì, forse non al cento per cento, ma lo sono. *Io credo in Dio, essere cattolico è un po' più complicato*. Voglio dire, avere la vocazione di essere cattolico significa essere più impegnato con Dio, significa andare sempre a messa, confessarsi, comunicare, lavorare duro, e in questa vita c'è un po' di tutto. Siamo noi che... facciamo quello fino ad oggi ci ha chiesto Lui e niente di più. È più brutto essere un credente che essere un cattolico, perché un credente deve fare tutto ogni giorno perché "io credo e così via", quindi bisogna distinguere un po'. A volte ci sono persone che dicono che sono atee, e io credo che per Dio non ci sia differenza, cioè siamo tutti uguali, solo che a volte non rispettiamo le regole. *In ogni caso il mio desiderio è quello di avere sempre un'immagine del crocifisso accanto a me o nelle guarigioni che faccio.* Ce l'ho da sette anni, il bambino che è lì è l'immagine dei medici, ce l'ho da trent'anni. Quando ho iniziato a lavorare, una delle mie zie me l'ha regalato, ora è deceduta, lo tengo come se fosse il mio consigliere.

D.: La dimensione religiosa entra nella pratica di cura?

S.: Sì, perché *è nel Suo nome*. E le persone che mi hanno insegnato a lavorare il bene e il male...il mio maestro mi diceva che *le mie mani sono magiche*. Ci sono persone che vengono con un mal di testa o qualcosa del genere, un dolore che hanno e senza volerlo le tocco e guariscono, il dolore se ne va. Una volta una persona è venuta con un mal di testa e le ho sentito involontariamente la sua testa, solo per sentire se aveva la temperatura e la persona è tornata il giorno dopo e ha detto sai cosa? Quando mi hai pulito, mi hai toccato la testa, hai portato via il dolore. *È allora che mi sono accorto che le mani sono magiche. Ma non lo paragono a fare un miracolo, è semplicemente perché abbiamo il dono di farlo. E poi Dio ci dà questa opportunità di lavorare, fino a quando dica Lui*.

La seconda dimensione del sapere di don Salomon, quella inerente alla sua capacità come frutto del dono ricevuto da Dio, si esprime pienamente nell'azione di *leer el huevo*, di leggere l'uovo. Quando gli chiedo di mostrarmi come avviene questo procedimento mi manda a comprare due uova bianche, dopodiché mi fa un segno della croce con l'uovo e lo sfrega su tutto il mio corpo. Poi ripete nuovamente l'operazione con l'altro uovo. Oltre a *limpiar*, a

purificare la persona, l'uovo permette di compiere una diagnosi riguardo al paziente: una delle due uova viene aperta in un bicchiere d'acqua e in base alla forma che assume, all'altezza in cui si ferma, al colore e ad altre minuzie che Salomon riesce ad osservare, si può effettuare una diagnosi riguardo allo stato di salute del paziente. Don Salomon non è stato l'unico a mostrarmi la *limpieza*, a testimonianza della varietà degli attori sociali che contribuiscono alla riproduzione e alla significazione della medicina tradizionale: di ritorno da una gita su La Malinche con il figlio e la cognata di doña Gloria, sono stato preda di un forte mal di testa che io imputavo all'altitudine. Giunti a casa di doña Gloria lei ha subito parlato di *mal aire*, di *ejecatl*[119]*,* come causa principale del mio dolore, in quanto la montagna è un luogo esposto agli spiriti. Per curarmi è stata necessaria una *limpia* con quattro uova, che facevano rumore (*tronavan)*, segno che era realmente *mal aire*. Successivamente doña Gloria mi ha passato sul corpo la *ruda*, erba ritenuta fondamentale per pulire dal *mal aire*, bagnata con dell'alcool e accesa con un accendino.

Signorini e Lupo, nel loro studio sui nahua della Sierra de Puebla, osservano che il termine *ehecat*[120] "indica sia l'infermità attribuita alla penetrazione nel corpo di entità eteree nocive, per essere la loro sostanza ontologicamente diversa da quella dell'uomo, sia l'agente scatenante, cioè l'entità stessa. […] Si tratta di un male proveniente dall'intrusione di uno spirito" (1989: 124). Il *mal aire* può essere preso per strada in quanto ci sono anime di persone che ancora non hanno trovato pace e vagano nel mondo terreno. Le zone dove è più facile incontarrne uno sono le gole della montagna. Esistono due modi attraverso i quali avviene l'intrusione dello spirito:

> Il primo è attraverso uno spavento, prodotto dall'apparizione di un *amo cuali ehecat*[121]sotto sembianze umane o animali in circostanze terrifiche. Le porte dell'organismo sono così più facilmente scardinate per il venir meno delle resistenze fornite ell'ecahuil. La via di entrata del fluido maligno è il respiro, che lo spavento "forza" attraverso una violenta inspirazione. […] Seconda modalità è quella subdola in cui l'*ehecat* non assume forme visibili e si introduce inavvertito nella vittima che si accorgerà della sua presenza soltanto tempo dopo, all'insorgere dei sintomi della malattia (*ibid.*).

[119] "Vento", da cui *ejecanamitl*, "*encontraste el aire"*.
[120] Gli autori utilizzano il termine *ehecat*, mentre a San Isidro Buensuceso usano la variazione dialettale *ejecatl* per riferirsi alla medesima infermità.
[121] Spirito "non buono", "termine che indica genericamente il Male e sotto il quale viene ovviamente compreso il Demonio cristiano, che il plurisecolare processo sincretico ha assorbito all'interno della struttura cosmologica nahua" (Signorini e Lupo, 1989: 75).

Agarrar un mal aire è un rischio di cui avevo già avuto esperienza durante un funerale, momento in cui è più facile prenderlo poiché l'anima della persona vaga ancora nel nostro mondo e cerca di "aggrapparsi a qualcosa di vivo". Signorini e Lupo usano il termine *ehecame* per indicare gli "spiriti dei defunti prima del loro definitivo allontanamento dalla terra per assumere lo status di antenati", che risultano particolarmente pericolosi sono nei tre giorni precedenti la sepoltura, "quando permangono a stretto contatto con il corpo che hanno abbandonato. Il loro invido risentimento nei confronti dei viventi li spinge ad attaccarli introducendosi nei loro corpi, non solo per via orale, ma approfittando di altre aperture", come ferite non ancora rimarginate (*ivi*: 125). È quindi opportuno prendere delle misure di precauzione durante i funerlai: nel corso della celebrazione padre Palemón e Giovas, il sacrestano, hanno tenuto in tasca l'erba ruda e hanno spruzzato sui loro corpi la *locion siete machos*, una lozione di erbe, tra cui ruda, rosmarino, ammoniaca e olio.

In molti osservano che non tutta l'*aire* è negativa: il dolore è dato dallo scontro con questo spirito, non dal fatto che è un vento legato al diavolo. Nonostante l'*ejecatl* si distingua per l'intenzionalità di nuocere, esistono anche "incontri casuali" (*ibid.*). Inoltre, il *mal aire* può essere di differente intensità: preso frontalmente è più forte e l'*ejecatl* entra nel corpo della persona; preso in modo leggero può solo attraversare o sfregarsi contro il corpo. Alcuni vedono arrivare un'ombra che improvvisamente scompare allo scontrarsi con la persona. Quando il *mal aire* è forte viene acceso un braciere con il *chili* e la polvere da sparo, la cui inalazione in condizioni normali provoca forti starnuti, ma non in chi ne è colpito. "Qualunque sia la forma, visibile o invisibile, antropo- o zoomorfa che l'*ehecat* assume per incontrare la sua vittima umana, l'effetto è una penetrazione le cui conseguenze sono sofferenza e malattia. Esiste tutta una gamma di sintomi che vengono sempre interpretati in chiave di *ehecat*, e per la cui diagnosi non vi è neppure bisogno di fare ricorso al sapere di specialisti: subitaneità delle manifestazioni, paresi, convulsioni, spuma alla bocca, cianosi, tremito, nausea" (*ivi*: 131).

Altri sintomi registrati a San Isidro Buensuceso sono occhi rossi, *ojos tierrosos* (occhi terrosi), mal di testa e stanchezza. Si dice che più colpiti da *mal aire* siano coloro che sono "deboli di anima", la cui l'essenza dell'anima è debole. Don Salomon cura questi tipi di problemi e mi mette in guardia rispetto a coloro che interpretano ogni sintomo come *mal aire*.

D.: Curi anche il *mal aire*?

S.: Anche.

D.: Cos'è il *mal aire*?

S.: Per noi è uno spirito libero e non sempre presente. L'aria cattiva è presumibilmente uno spirito che è a piede libero e non tutti lo incontrano, la maggior parte delle persone sono un po' fuorvianti perché non lo conoscono. Ci sono molte persone che pensano che un bambino abbia incontrato un *mal aire*. Il *mal aire* è totalmente diverso da quella che pensiamo, perché è uno spirito che entra nella persona e la fa vomitare, è molto brutta. Perché è un essere vivente che è a piede libero e nel momento in cui penetra nel corpo di una persona è necessario pulirla, curarla, *sahumearla* (passarle l'incenso), in modo che vada via. Ma in un anno forse c'è solo una persona che l'ha avuto, non è comune. Poiché non si trova ad ogni angolo, molte persone pensano che perché sono in un cimitero c'è un *mal aire*, ma non è così. Il cimitero è un luogo di riposo per i morti e non ha niente a che vedere con questo.

D.: Ci sono posti dove è più facile prendere un *mal aire*?

S.: Nelle gole, nei luoghi solitari, nei luoghi dove la gente è morta, nelle strade, nei luoghi dove molti si sono impiccati, sono morti. *Questo perché la persona non riposa, perché ha lasciato molte cose in sospeso*. Ecco perché si lamenta ancora. Ma di per sé è un po' complicato spiegare il *mal aire*, non è come si pensa. Ci sono molte persone che ci visitano ogni giorno, vengono e dicono "ho il mal aire", ma non è così, è un raffreddamento. La gente si confonde. In questa vita, credo che lo sappiate, ci sono persone buone e persone cattive. Ci sono persone cattive perché si abusa di ciò che si impara o si vuole imparare. Perché ci sono due modi: uno è pagare per imparare e l'altro è avere il dono di guarire. *Quando hai il dono, le porte si aprono da sole e non devi farti pubblicità per far venire la gente*. La persona che non sa invece, deve fare pubblicazioni, oggi si registrano su Facebook e fanno molte cose per guadagnare soldi[122].

La terza dimensione parte dalle parole di Don Salomon, il quale ammette che la sua conoscenza è in parte dono e in parte tradizione. Questo spazio di azione mostra la permeabilità del suo sapere, basato sull'apprendimento non solo della medicina *casera*, insegnatagli da sua nonna, ma anche della medicina scientifica, attraverso il praticantato di tre anni con un medico. Questo ci informa sull'eterogeneità e la porosità del sapere del *curandero*, il cui agire rimanda a quello della figura del *bricoleur* individuata da Lévi-Strauss

[122] Sulla questione del pagamento per il proprio lavoro e il mantenimento del prestigio del *curandero*, Lupo scrive: "mi preme sottolineare come, se la capacità di guarire di un terapeuta deriva dal dono divino e non da saperi e tecniche appresi e difficilmente scordabili, essa possa essere revocata al venir meno del favore divino in ragione di condotte riprovevoli del terapeuta, quali il suo prestarsi a compiere aggressioni magiche, o un'eccessiva esosità nella richiesta di compensi. Non è un mistero che, tra le molle che spingono molte figure socialmente marginali e di esigue risorse a intraprendere (o, nella versione *emic*, ad accettare) la carriera di terapeuta, vi sia anche la loro speranza di incrementare, assieme al proprio prestigio sociale, anche gli introiti. Non è soltanto retorica la ricorrente proclamazione che ci si accontenta delle offerte volontarie dei pazienti-clienti, e che si è disposti a curare anche gratuitamente quanti chiedono un intervento, in quanto si è ben consapevoli che un atteggiamento apertamente interessato alla pecunia farebbe immediatamente circolare un'immagine di avidità e rischierebbe di far scomparire i poteri di cui si è solo temporanei depositari, perdendo così l'ambito status che il favore divino ha concesso (2021: 80).

(1964): come osserva Bartoli, in questo complesso epistemologico "le contaminazioni, le reinterpretazioni, le sperimentazioni, le varianti individuali non sono affatto aspetti contingenti o marginali, bensì in certo modo costituiscono la 'verità' profonda, e al tempo stesso in continuo mutamento, delle pratiche subalterne di difesa della salute" (2003: 304). Similmente a quanto osservato dall'autore nella sua ricerca nella comunità di Temalac, anche a San Isidro Buensuceso la medicina tradizionale si presenta come un insieme disomogeneo che resiste a qualunque tipo di sistematizzazione e di coerenza, poiché l'ambiguità e la contraddittorietà sono parte del sistema sociale in cui la medicina stessa agisce.

> Sul campo la medicina tradizionale si offre all'attenzione dell'antropologo completamente incorporata negli scenari della vita quotidiana dove la vitalità della sua funzione nelle strategie di sopravvivenza, anche culturale, del gruppo si lascia osservare soltanto *insieme* alle carenze dell'assistenza medica e *insieme* alla precarietà delle condizioni economiche e igieniche della popolazione. Così, anche in un contesto indigeno come è quello di Temalac, l'oggetto proprio o primo dello sguardo dell'antropologo medico non è un astratto inventario o un repertorio sistematico e strutturato di credenze e pratiche tradizionali, bensì un insieme eterogeneo, provvisorio e mutevole di interpretazioni e di azioni messe in campo dalle persone per fronteggiare la sofferenza, la malattia, il dolore. Per cogliere adeguatamente la complessità e anche la ineliminabile contraddittorietà di tale scenario, risulterebbe del tutto sterile qualunque tentativo di rappresentare la medicina tradizionale (sia quella dei curanderos che quella delle donne) come una totalità intera e coerente da contrapporre sistematicamente alla biomedicina, così come serve a poco indagare l'origine autoctona o spagnola delle rappresentazioni e delle pratiche che la costituiscono (*ivi*: 303).

Come osserva Beneduce riguardo al sapere di cura in Camerun in area bulu, la medicina tradizionale dev'essere pensata nei termini di una *formazione*, nella quale "il precipitato di congiunture, ideologie, saperi ha dato origine a particolari concezioni del male e della cura" (2018: 173). Rifacendosi alle riflessioni di Berman e Lonsdale, l'autore osserva che il concetto di formazione si contrappone a quello di *costruzione*, inteso quest'ultimo come creazione di un dispositivo o di un sistema coerente che prende forma in un apparato di controllo politico o in un insieme di saperi e pratiche istituzionalizzate. Al contrario la medicina tradizionale mostra caratteristiche ben diverse:

> La nozione di formazione vuole mettere l'accento sui profili involontari che hanno strutturato un insieme di tecniche e di saperi che in passato si era propensi a considerare come omogeneo.

[...] Mescolatisi nel corso del tempo all'interno di un processo accompagnato da compromessi e negoziazioni, dal confronto fra orizzonti epistemologici diversi e dai mimetismi che vi hanno fatto spesso seguito, percorsi da soggetti anonimi che hanno cercato di governare come meglio potevano gli effetti di sconvolgimenti, innovazioni e fratture dell'ordine sociale, questi saperi e queste pratiche sono in definitiva il prodotto del mescolamento di riferimenti e materiali quanto mai eterogenei (*ivi*: 174-175).

Queste premesse sono fari guida quando si entra in un terreno complesso e soggetto a scricchiolii come quello dei metodi di cura tradizionali inerenti alla pandemia in corso. Accanto alle capillari vaccinazioni avvenute nella comunità attraverso postazioni mobili e in date prefissate mentre mi trovavo sul campo, che hanno visto un'alta percentuale di partecipazione da parte degli abitanti di San Isidro, si affiancano pratiche di cura tradizionali dei sintomi del Covid-19. Questa dimensione rimanda sia alla capacità adattiva e in continua trasformazione del sapere di cura nahua, sia alla consapevolezza dei limiti della medicina tradizionale, pienamente manifesta in Salomon, in particolare nel suo consiglio ai propri pazienti di passare sempre prima dalla medicina scientifica.

D.: Come si curano in modo tradizionale i sintomi del Covid?

S.: Ci sono delle piccole erbe conosciute come *chichicaxtle* (*Chichicaste grandis*). Ci sono tre piante: una che cresce negli argini, questa è una, sono foglie piccole; un'altra che cresce nei patii e le foglie sono arrotondate; c'è un'altra che è un albero, che quasi non cresce qui, cresce a San Pablo del Monte, è un albero che cresce e la gente stacca le foglie. Ci sono due modi di usarlo: uno è tagliare le foglie, metterle a bagno nell'alcool e quando si entra nel bagno (*temazcal*) lo si sparge sul petto e sulla schiena. Quando si entra nel bagno con il vapore del *temazcal* la persona comincia a sudare, a sudare, a sudare e questo è conosciuto come raffreddamento. Anche noi curiamo con le erbe *chichicaxtle* ma le lasciamo seccare, le compriamo, andiamo a comprarle e le stendiamo al sole, si seccano. Quando sono secche le facciamo in polvere, si scioglie, si scioglie e comincia a lasciare la polvere, niente altro... si prepara con il sebo delle pecore.

D.: Come sapevi come curare una malattia così nuova?

S.: La polmonite esisteva già molto tempo fa, è sempre esistita, solo che *oggi i cambiamenti del clima hanno fatto ammalare di più la gente*...in che modo? Oggi le piogge che cadono diventano acqua-neve, *noi che conosciamo un po' il clima ci rendiamo conto* che quando cade l'acqua-neve, allora le montagne si svegliano con... com'è adesso, ieri ha cominciato a cadere acqua, ma non è acqua normale, ma neve. Così notiamo all'alba come La Malinche ha il ghiaccio, il Popocatepetl, Iztaccihuatl sono bianchi in cima, quindi significa che è caduta

acqua-neve. E in questa occasione, mentre cadeva questa pioggia si poteva sentire che la pioggia, è molto fredda e allora inizia questo raffreddamento. Con il raffreddamento il corpo si raffredda e diventa dolore al petto, cioè prima si inizia a stringere il petto e se non ci si cura, anche se non si tossisce, anche se non si ha il naso che cola, ma la febbre sale. Poi i batteri si accumulano all'interno e questo genera calore e se non te ne occupi, si infiamma all'interno...quindi dopo un po', anche se non hai il Covid hai già questa polmonite. Come ti liberi della polmonite? Beh, *abbiamo bisogno di antibiotici, per ridurre la febbre, per uccidere i batteri, paracetamolo, vitamine,* perché a volte le difese sono basse; quindi, quello che stiamo cercando è di attivare le difese, è così che il corpo può sopportare il cambiamento di clima. E le erbe, cioè le erbe calde e la preparazione dell'inalazione del vapore, cioè diventa come un ossigeno. A volte il vapore delle piante viene nebulizzato e questo disintossica o decongestiona i polmoni. Quindi la polmonite era già presente. *In primo luogo, se è molto grave, il paziente deve andare dal medico e se c'è molta infiammazione all'interno allora si consiglia di non fare il bagno (temazcal) fino a quando i batteri sono scomparsi.* Solo allora arrivano i bagni, perché se un paziente arriva con 39 o 40 gradi di febbre e se lo mandiamo a fare il bagno allora la persona muore, cioè va in arresto respiratorio. Quindi di cosa abbiamo bisogno: *deve andare dal medico perché prima controllerà la sua pressione sanguigna, i suoi polmoni, la sua gola e la sua temperatura*. Se abbiamo una temperatura di 37 allora significa che ha solo il raffreddamento...In altre parole, i *temazcalazos*, come vengono chiamati, sono molto buoni, ma praticamente quando i batteri sono stati uccisi.

Alla cura delle ossa tramite le ventose, dei problemi intestinali, del *mal aire*, della tristezza con la pianta di *azumiate*[123], la cura degli *empache* dei bambini, l'allontanamento del malocchio e di maledizioni stregonesche, si affianca oggi la nuova sfida del Covid-19. Questa varietà di registri non riguarda solo lo spazio entro cui agisce don Salomon, ma anche l'attiva partecipazione dei pazienti alla propria cura: essi stessi decidono se recarsi in ospedale, consultare un guaritore, fare uso dell'*autoatencion* o mescolare le possibilità di cura, a seconda dei propri bisogni e delle proprie interpretazioni.

Al di là del fatto che il *curandero* può incorporare nelle sue pratiche elementi della biomedicina (per esempio prescrivendo farmaci) o che il medico può riconoscere o addirittura consigliare alcuni rimedi tradizionali (per esempio certe piante medicinali), sono prima di tutto i membri della comunità che incorporano nelle proprie strategie di autocura elementi eterogenei, irriducibili alla rigida dicotomia tradizione/modernità, che a uno sguardo esterno risulterebbero incompatibili o contraddittori (Bartoli, 2003: 305).

[123] *Baccharis salicifolia*.

L’ultima dimensione emerge dalla spiegazione di don Salomon: la crisi climatica, i mutamenti del clima rispetto al passato entrano nel campo della sua medicina grazie alla conoscenza diretta che possiede riguardo al clima della zona. Il tema del cambiamento climatico permette di riflettere sulla centralità dell’uso delle erbe e delle piante medicinali nel suo sapere, minacciate proprio dai mutamenti in atto: la crisi climatica mette a dura prova non solo il sapere meteorologico, ma anche quello medico, poiché la medicina tradizionale basa gran parte dei propri rimedi sull’uso delle piante, alcune delle quali a rischio di scomparsa a causa dei mutamenti ambientali.

D.: Come hai detto prima ci sono molti cambiamenti climatici qui, vero?

S.: Sì, voglio dire...prima, beh, quando avevamo dai quindici ai vent'anni, andavamo al campo, avevo degli animali da accudire, andavamo a *piscar* (raccogliere il mais), quindi ci rendevamo conto che il clima o il tempo era diverso da oggi. Prima, avevamo una data della pioggia, da tale data iniziava a piovere, da tale data iniziava il caldo e da tale data iniziava il freddo. Noi ci rendevamo conto che quando iniziavano le prime piogge dovevamo ammalarci perché ci prendeva alla sprovvista, da un momento all'altro saliamo in macchina, stiamo sudando, scendiamo e inizia l'acquazzone ed è allora che arrivano le prime influenze, ma non erano molto forti, perché erano acque normali, veniva giù acqua piovana normale, anche se ti bagni arrivi a casa ti asciugavi e non ti cambiavi neanche e non ti succede niente. Invece *oggi se ti piove addosso, sei sicuro di prendere l'influenza o il raffreddore, è così.* Si può dire che il cambiamento di clima che conoscevamo noi nell'attualità è già diverso... al momento la stagione delle piogge è passata e continua a piovere.

D.: Quando iniziavano le piogge prima?

S.: Normalmente iniziavano a marzo, quando era il momento di seminare, pioveva tre o quattro volte... finché non è ricominciavano, questa volta alla fine di aprile. Maggio è quando inizia il caldo ma allo stesso tempo l'acqua, cioè già ricominciava a piovere quando la milpa è già più o meno a un metro ricominciava a piovere. Maggio, giugno, luglio, agosto, fino a settembre. Si riposava per un po' quando entrava la *canicula*, a volte si riposa fino a 10-12 giorni senza piovere. La *canicula* passa e ricomincia la pioggia, che è alla fine di agosto, settembre fino ad allora era quasi tutta pioggia, a volte pioveva tutto il giorno a settembre. Quindi sappiamo già più o meno il tempo, oggi i climi sono molto diversi

D.: Le temperature sono più alte?

S.: Sono più alte, prima erano... a questa altitudine c'è il sole e uno resisteva al sole anche un'ora. Oggi brucia dopo dieci minuti.

D.: E piove meno?

S.: Esatto, da quello che abbiamo visto vent'anni fa non piove più come prima, perché mi ricordo che quando andavamo a portare gli animali e venivamo giù e a volte dovevamo aspettare per passare da un argine all'altro, perché? Perché l'acqua era alta fino a due o tre metri, cioè tanto. E oggi quando è tanto è un metro.
D.: Tu lavori molto con le piante. Hai osservato che alcune piante stanno scomparendo o sono colpite da questo cambiamento climatico?
S.: Normalmente quasi tutte le piante crescono nei patii, tutte le piante. Purtroppo, oggi le persone stanno trasformando i loro patii in appartamenti e non ci sono piante nei loro giardini, quindi è lì che le piante sono quasi perse. Dal 2020 [con il covid] molte persone stavano già cercando questi rimedi caldi o fatti in casa come il *chichicaxtle*. Ora è diventato il business di quelli che li vendono e così molte persone cominciano a occuparsene.
D.: In montagna si trovano ancora?
S.: Sì, beh forse non tanto, ma nelle gole, sulle rive molto tempo fa sì. La maggior parte li avevano e ora un po' meno, sì... ci sono delle piante che sono molto buone che si chiamano *col*. È una piccola pianta, circa venti per quindici, e veniva usata in passato quando i bambini avevano il raffreddore; si metteva un po' di burro e bicarbonato, lo si metteva qui sulla pianta del piede, sullo stomaco, sulla testa e serviva a ridurre la febbre. Quando un bambino ha un *empache*, cioè un accumulo di cibo, la sua temperatura si alza; quindi, questa piccola pianta gli succhiava (*chupava*) l'infiammazione. *Ora non c'è quasi più questo tipo di pianta*.

L'attenzione alla dimensione climatica ed ecologica nell'ambito della cura non è un qualcosa di nuovo nel mondo nahua: già in epoca preispanica, come osservato in precedenza nella riflessione sui *tiemperos*, esistevano figure come quella dell'*ehecatlazqui*, "colui che lancia i venti e le nuvole", che non era un protettore dell'agricoltura, "ma della salute dei bambini, poiché alcune delle loro malattie erano attribuite ai venti e alle nuvole" (López Austin, 1967: 100). Anche Bernardino de Sahagún osservava qualcosa di simile riguardo al culto delle montagne presso i mexica:

Immaginavano anche che certe malattie, che sembrano essere malattie da raffreddamento, venissero dalle montagne, o che le montagne avessero il potere di curarle, così che coloro che venivano attaccati da queste malattie giuravano che sarebbero stati guariti. E il popolo che ne era afflitto, faceva voto di fare una festa e un'offerta a tale o tal altra montagna a cui erano più vicini o a cui erano più devoti. Anche coloro che erano in pericolo di annegare nell'acqua dei fiumi o del mare facevano un simile voto. Le malattie per le quali facevano tali voti erano la gotta delle mani, o dei piedi, o di qualsiasi parte del corpo, e anche la paralisi di qualsiasi arto, o

> di tutto il corpo; anche la presa del collo, o di qualsiasi altra parte, o il restringimento di qualsiasi arto, o rimanere sterile (1829: 35-36).

Le figure del *curandero* e del *tiempero* sembrano sovrapporsi in molte comunità mesoamericane, a testimonianza di come la dimensione della cura e dell'ambiente siano strettamente correlate. Come osservato in precendenza il *maràakàme*, lo sciamano e guaritore presso i wirrárika, è anche colui che "*riscatta dall'insicurezza connaturata a ogni economia agricola inevitabilmente soggetta ai capricci della meteorologia"* (Lòpez Carillo e Tescari, 1987: 11). In questo senso la medicina tradizionale mira all'equilibrio della società tutta che inevitabilmente include il non-umano. Scrive Apracio Mena (2006: 11-12):

> La cultura tradizionale della salute, in generale, è il modo in cui i diversi popoli intendono l'influenza del vento, dell'umidità, dei conflitti sociali, del cibo, delle montagne, dei fiumi, delle storie, ecc. sulla vita umana in relazione a una realtà equilibrata vista come una realtà ampia composta da individuo, società, naturale, soprannaturale (definito nel mondo delle credenze), tradizioni e norme. […] Per gli amerindi messicani, la salute non è solo concepita come assenza di malattia e patologia, ma anche come equilibrio all'interno di una comunità (che richiede una relazione sociale armoniosa), che a sua volta è integrata in una natura vicina (ambiente selvaggio e agricolo), che a sua volta è inclusa in un ampio universo definito dal visibile (spazio fisico) e dalle immagini e rappresentazioni provenienti dal mondo delle credenze e depositate nella tradizione.

La sfida odierna del cambiamento climatico entra quindi in un ambito, quello della cura, già attento al ruolo del clima nella malattia: il suo carattere imprevedibile impone al *curandero* di fare uso di tutti gli strumenti di cui dispone, in quanto buon osservatore dell'ambiente, oltre che esperto dei corpi e di tutti gli *ejecatl* che lo attraversano.

Conclusioni: *Nostalgie*

La nostalgia è il sentimento che mi ha assalito nell'ultimo giorno di campo prima del mio rientro in Italia. Durante una cerimonia nahua-cattolica in preparazione della festa della Vergine di Guadalupe, ho visto in lontananza un gruppo di signori occidentali, armati di fotocamere e intenti a immortalare i movimenti e gli abiti delle persone intorno a me. Osservavo quei turisti, giunti fin sulle pendici di La Malinche per contemplare gli strani rituali di uomini e donne, ormai amici e amiche con cui ho condiviso un pezzo del mio sentiero, come fossero *souvenir* da riportare in patria prima della loro definitiva scomparsa. Li osservavo sentendomi diverso da loro per la lontananza nelle motivazioni che ci avevano spinti in quel luogo. Eppure, il loro agire-da-occidentali non era poi così differente dal mio, altrimenti perché mi sarei dovuto recare in un posto così remoto, alla ricerca del sapere "altro" relativo all'ambiente, se non vi fosse un barlume di fascino nei confronti dell'esotico e delle ricerche etnografiche lontane da casa?

Renato Rosaldo chiamava *nostalgia imperialista* "quello strano fenomeno", di cui l'antropologia è stata ampiamente partecipe, "in seguito al quale la gente rimpiange ciò che essa stessa ha distrutto" (in Teti, 2021: 81). Come scrive Teti, la nostalgia, vera e propria "patologia della modernità", assume oggi un nuovo significato di fronte al "bisogno di segnalare il rischio di fine del mondo": "nata all'inizio come patologia delle persone che restano indietro, la nostalgia mostra che forse la salvezza sarà possibile guardandoci indietro, ascoltando quelli che sembravano essere rimasti indietro e che invece erano più avanti di altri per una possibile salvezza del pianeta" (*ivi*: 15-16). La nostalgia non è però oggi una prerogativa del Nord del mondo, frutto del suo privilegio anche in ambito emotivo: oggi di questo sentimento si fanno portatrici in prima persona le comunità indigene. A Hueytlacuauac, la nostalgia trapela dalle azioni, dalle parole, dalla scrittura, dalla poesia, spesso unica modalità in grado di dire del disagio del vissuto presente, come sintomo della consapevolezza dell'importanza del proprio "esserci nel mondo", ampiamente minacciato dagli eventi globali odierni.

Le aspettative odierne nei confronti delle popolazioni indigene, alimentate dalla narrazione del "nativo ecologico", lasciano trasparire proprio una nostalgia verso un qualcosa che sta scomparendo, ovvero un'idealizzata e armonica relazione tra comunità indigene ed ecosistemi, che non tiene conto dello sconvolgente ingresso della modernità in tale relazione. Lo sguardo, forse inevitabilmente romantico almeno nelle sue premesse, che si volge oggi verso le comunità indigene, è uno sguardo consapevole non solo dell'importanza della loro

presenza nell'ambiente, messa in luce dalle evidenze scientifiche (Toledo, 2001), ma anche della complessità delle relazioni socio-ambientali che nel tempo sono state attraversate da processi storici e stravolgimenti sociali. Se oggi il sapere indigeno è studiato con grande attenzione, non è possibile dire lo stesso del passato: fra gli obiettivi della colonizzazione si trova quello di un utilizzo più efficiente, razionale e produttivo delle risorse naturali. Per questo è stato fondamentale sia proibire alcune pratiche ecologiche tradizionali, sia "disincantare la natura" e sganciare le comunità indigene da una relazione emotiva e sacrale con il proprio ambiente, compito affidato alla conversione al cristianesimo, in grado di porre fine, mai del tutto però, alle credenze riguardo la vitalità della natura, al culto delle montagne, alle offerte per le divinità della pioggia, al legame con piante e animali. Oggi osservare come l'economia delle comunità indigene, basata in parte anche sulla vendita sul mercato dei prodotti della natura, sia pervasa dalla logica del modello capitalista imposto per secoli dall'Occidente, provoca un senso di spaesamento in coloro che hanno riabilitato la narrazione del nativo ecologico, che porta alla colpevolizzazione delle comunità stesse per la loro disarmonica relazione con la natura. In altre parole, le istituzioni, l'*urbe*, il Nord del mondo, incolpano oggi le comunità indigene di essere diventate come loro, dopo secoli di colpevolizzazioni per non essere come loro.

Tenendo a mente queste premesse, il sapere indigeno locale, contestuale assume una valenza diversa: svuotato da enormi aspettative ideologiche, così come da svilenti narrazioni, emerge come un sapere fondamentale, da cui apprendere, anche laddove la modernizzazione è penetrata incrinando la relazione millenarie tra ambiente e comunità. I saperi marginali, per secoli inferiorizzati, quando non completamente cancellati, hanno il pregio di mostrare un'alternativa al sapere egemonico vigente nel nord Globale. A riguardo Van Aken, ragionando sulla presenza-assenza del clima negli studi antropologici, scrive che "il clima è stato però anche sempre presente perché i sistemi simbolici e mitologici incontrati nelle diverse culture proponevano connessioni e saperi altri sull'atmosfera, anche solo nelle cosmologie e costruzioni mitiche, oppure in sistemi diversi di produrre cibo e utilizzare l'acqua, modelli altri di relazione con l'ambiente e l'acqua, dove la soggettivazione e sacralizzazione degli attori atmosferici erano spesso centrali" (2020: 132).

Come ha messo in luce l'etnoecologia, disciplina emersa in aperta opposizione al determinismo ambientale e ai processi che hanno prodotto la crisi ecologica attuale (Durand, 2000), la fusione di *corpus*, il sistema di conoscenza, di *kosmos*, il sistema di credenza e *praxis*, l'azione pratica nell'ambiente, oltre che la loro qualità adattiva e aperta alle influenze esterne, rende i saperi indigeni e locali saperi complessi, capaci di disegnare un sentiero *altro*

per l'adattamento e il confronto con la crisi climatica odierna. In queste pagine la priorità è stata data al dato etnografico, alle parole delle persone, alle loro conoscenze, alla poetica nahua, con l'intenzione di permettere un dialogo transdisciplinare, che vada oltre quello tra discipline e prenda sul serio il sapere pagano, indigeno, tradizionale, locale. La restituzione di un sapere così elaborato come quello della comunità nahua di San Isidro Buensuceso, che travalica gli stagnanti confini occidentali mescolando dimensione scientifica, religiosa, ecologica, magica e della cura, non può che essere stata frammentaria: mi ritengo l'unico responsabile di eventuali peccati di superficialità e riduzionismo di una forma di conoscenza tanto complessa.

Appendice: Piante medicinali e loro utilizzo nella medicina tradizionale e domestica a San Isidro Buensuceso[124]

In questa sezione sono state inserite le informazioni raccolte sul campo inerenti le piante medicinali e il loro utilizzo nella *autoatención* e nella medicina tradizionale di San Isidro Buensuceso. Da un lato la necessità di inserire un'appendice dedicata a questo tema è data dall'organicità del sapere locale, di cui la tesi intende riflettere la complessità, imbevuto di una cosmovisione che non separa salute e piante, malattia e nuvole, venti e relazioni sociali. La descrizione del sapere di cura mesoamericano di Aparicio Mena, già osservata in precedenza, offre un perfetto quadro dell'intreccio epistemologico che ci si trova di fronte nella ricerca sulle forme di conoscenza indigene:

> La cultura tradizionale della salute, in generale, è il modo in cui i diversi popoli intendono l'influenza del vento, dell'umidità, dei conflitti sociali, del cibo, delle montagne, dei fiumi, delle storie, ecc. sulla vita umana in relazione a una realtà equilibrata vista come una realtà ampia composta da individuo, società, naturale, soprannaturale (definito nel mondo delle credenze), tradizioni e norme. […] Per gli amerindi messicani, la salute non è solo concepita come assenza di malattia e patologia, ma anche come equilibrio all'interno di una comunità (che richiede una relazione sociale armoniosa), che a sua volta è integrata in una natura vicina (ambiente selvaggio e agricolo), che a sua volta è inclusa in un ampio universo definito dal visibile (spazio fisico) e dalle immagini e rappresentazioni provenienti dal mondo delle credenze e depositate nella tradizione.

Dall'altro lato la questione della crisi climatica, punto di partenza di questo lavoro, interessa oggi ogni ambito della società ed entra nel sapere della cura, sia per i rischi in cui incorre il sapere stesso a causa della scomparsa di alcune specie di piante, sia per le nuove sfide che si trova a dover fronteggiare il sapere terapeutico, con le malattie provocate dai mutamenti ecologici e climatici in atto. Il deterioramento ambientale è quindi anche deterioramento del sapere, poichè il mutamento del clima e degli ecosistemi minacciano sia il sapere etno-meteorologico, la cui capacità predittiva perde in parte la sua efficacia, sia quello della cura, i cui rimedi sono in gran parte basati su piante medicinali a rischio di estinzione.

[124] Le informazioni inerenti le piante medicinali provengono principalmente dal sapere di medicina domestica e *autoatencion* di don José Fulgencio Mauro Luna Luna e di medicina tradizionale del *curandero* don Salomon Fuentes Luna. Le loro conoscenze sono state integrate con quelle delle altre persone della comunità.

L’insieme complesso del sapere nahua, composto da ciò che noi separiamo nei termini di sociale, naturale e soprannaturale, è tale anche di fronte alla crisi che minaccia il ricercato equilibrio su cui si fonda.

Nome scientifico	**Nome comune**	**Nome in nahuatl**	**Uso medicinale**
Aloe vera Burm. F.	Sabila, aloe	*Mehmetzin*	Pianta succulenta perenne le cui foglie sono utilizzate per guarire lividi da colpi e traumi. Si tolgono le spine e si colloca la foglia sulla parte livida.
Baccharis salicifolia	Azumiate, jara amarilla	*Ahtzomiatl*	Arbusto dalle foglie allargate e dai frutti tondi simili a noci. Si usa per disinfiammare l'intestino, abbassare la febbre e curare la tristezza. In quest'ultimo caso il frutto sferico si colloca intorno al collo dei bambini e si secca poiché "succhia" (*chupa*) la tristezza. Questo perché si ritiene che il frutto contenga un verme al suo interno.
Brassica napus L. var. *napobrassica*	Col (Cavolo navone)	*Colex*	Con la foglia del cavolo vengono curate le infezioni e i blocchi intestinali dei bambini (*empache*). Si toglie la parte centrale della foglia e unita al burro si spalma sulla pancia del bambino per scaldarla.
Brugmansia candida	Flor de campana	*Campanoxochit*	Il fiore dalla forma di campana si usa per curare la febbre: si apre a metà e si passa sul corpo per abbassare la temperatura, poiché è considerata una pianta "fredda".
Chenopodium incisum Poir.	Zorillo	*Yepatlina*	Spesso unita al fiore dei morti si usa per curare il dolore di stomaco.
Chichicaste grandis (Standl.) Weigend	Chichicastle	*Tzitzicastli*	Questa pianta urticante viene usata in due modi: nel primo caso le foglie vengono immerse nell'alcool e passate sul petto e sulla schiena durante un bagno nel *temazcal* per curare i raffreddamenti e le polmoniti. Un secondo rimedio prevede che le foglie vengano lasciate essiccare, ridotte in

			polvere e unite al sebo della pecora per essere spalmate sul corpo.
Crataegus mexicana Moc. & Sessé ex DC.	Tecojote (Biancospino messicano)	*Tecoxocotl*	Pianta dai rami spinosi usata per curare il "dolore", ovvero il mal al petto, alla schiena e alle ossa dato dal freddo. Si fa bollire assieme alle spine di altre piante e di beve come infusione.
Fumaria officinalis L.	Hierba de conejo	*Totochtli*	Considerata un talco naturale, l'erba viene tostata e resa polvere. Si usa per alleviare gli sfoghi della pelle nei bambini.
Muhlenbergia macroura (Humb., Bonpl. & Kunth) Hitchc.	Raiz de pasto, escobeta, raiz de zacatón	*Xelhuastli*	Le radici di zacatón vengono unite insieme a formare una spazzola usata per pulire. Si usa per curare la tosse dei bambini picchiettando con le punte della spazzola sul petto, in modo da "spaventare il dolore".
Physalis philadelphica Lam.	Tomate verde (pomodoro verde), tomatillo		Si usa per curare gli *empache* dei bambini. Viene spremuto, unito all'alcool e spalmato sulla pancia. In questo modo *chupa* l'infiammazione della flora intestinale cura il vomito e abbassa la febbre.
Prunus salicifolia Kunth	Capulin	*Capulxiuitl*	I rami di capulin vengono usati per durante i bagni di *temazcal*. Le donne che hanno partorito da poco vengono fatte sdraiare in posizione supina e si colpisce rapidamente il loro corpo con il ramo (*hojear*) per produrre più vapore e quindi più calore, che permette una maggiore sudorazione e una migliore purificazione (*limpia*).
Quercus xalapensis Bonpl.	Encino	*Tlacuahuac*	Il ramo dell'albero viene fatto bollire per curare la forfora e la caduta dei capelli.

Rosa gallica L.	Rosa de castilla		Il fiore viene bollito o macinato con il pestello e viene utilizzato per abbassare la febbre, poiché *chupa* l'infiammazione, o come purga in caso di problemi intestinali.
Ruta graveolens L.	Ruda		Quest'erba si utilizza per curare il *mal aire* (*ejecatl*) attraverso una *limpia*. L'erba bagnata nell'alcool viene passata su tutto il corpo per purificarlo. È usata anche per la prevenzione del *mal aire* in situazioni di forte esposizione, come i funerali. In questi casi si tiene un ramo di ruda addosso al proprio corpo.
Salvia elegans Vahl	Salvia ananas	*Miltox*	Erba di campo o di montagna usata per curare la tosse. I fiori rossi vengono colti e direttamente masticati.
Stigma maydis	Cabello de elote, pelo de elote (capello del mais)	*Xilomotzontli*	I capelli del mais, situati sulla cima della spiga, sono usati per trattare problemi del sistema renale e urinario, per via delle loro proprietà diuretiche e antinfiammatorie.
Salvia rosmarinus Schleid.	Romero (rosmarino)		Si fa bollire in abbondante acqua che viene utilizzata per bagnarsi nel *temazcal.* In particolare, per le donne che hanno recentemente partorito e per i primi bagni del neonato. È considerata una pianta "calda".
Tagetes erecta L.	Flor de muertos (fiore dei morti), cempasuchil	*Cempoalxochitl*	Il fiore dei morti essiccato e unito al capello del mais viene fatto bollire e bevuto come infusione. Cura mal di pancia e diarrea.



Fig. 16. *Mehmetzin*



Fig. 17. *Ahtzomiatl*



Fig. 18. Colex



Fig. 19. *Campanoxochit*



Fig. 20. *Yepatlina*



Fig. 21. *Tzitzicastli*



Fig. 22. *Tecoxocotl*



Fig. 23. *Capulxiuitl*



Fig. 24. *Tlacuahuac*



Fig. 25. *Rosa de castilla*



Fig. 26. *Miltox*



Fig. 27. *Xilomotzontli e Cempoalxochitl*

Bibliografia

Alcorn J. B., 1993, *Indigenous peoples and conservation*, in "Conservation Biology", 7, 424-426.

Alcorn J. B., 1994, *Noble savage or noble state?: northern myths and southern realities in biodiversity conservation*, in "Etnoecologica", 2, 3, 7-19.

Alarcón Cháires P. E., 2019, *Epistemologías otras: conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*, Tsíntani, México.

Angioni G., 2000, *Utilizzare i saperi locali*, in "La Ricerca Folklorica", 41, Antropologia dell'ambiente, pp. 7-13.

Aparicio Mena A. J., 2006, *El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana*, in "Gazeta de Antropología", 22, 16, pp. 1-11.

Bartoli P., 2003, *Aspettando il dottore? Riflessioni su una ricerca di antropologia medica in Messico*, in "AM-Rivista della Società italiana di antropologia medica", 15-16, pp. 291-324.

bell hooks, 1998, *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli Editore, Milano.

Beneduce R., 2018, *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino.

Berlin B. e Berlin E. A., *Community Autonomy and the Maya ICBG Project in Chiapas, Mexico: How a Bioprospecting Project that Should Have Succeeded Failed*, in "Human Organization", 63, 4, pp. 472-486.

Blanc J. F., Blanc Á. F., 2003, *Las cabañuelas o la predicción del tiempo en el saber popular*, in "NIMBUS", 11-12, pp. 151-157.

Boege E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, INAH, México.

Bonfil Batalla G., 1968, *Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*, in "Anales de Antropología", 5, 5, pp. 99-128.

Bonfil Batalla G., 1990, *México Profundo. Una civilización negada*, Los Noventa, México.

Borghi R., 2020, *Decolonialità e privilegio: pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Mimesis, Milano.

Broda J., 1982, *El culto mexica de los cerros y el agua*, Multidisciplina, 10.

Broda J., 1991, *Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros*, in Broda J., Iwaniszewski S., Maupomé L. (a cura di), "Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica", A.C. /iih-unam, México, pp. 461-500.

Broda J., 1997, *El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros*, in Broda J. e Albores B. (a cura di), "Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica", México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-90.

Camacho-Villa T.C., Martinez-Cruz T.E., Ramírez-López A., Hoil-Tzuc M., Terán-Contreras S., 2021, *Mayan traditional knowledge on weather forecasting: who contributes to whom in coping with climate change?*, in "Frontiers in Sustainable Food Systems", 5, 618453, pp. 1-17.

Capello C, 2019, *L'antropologia in tempi di crisi*, in "ANUAC", 8, 2, pp. 265-273.

Castro P. F., 2004, *La política gubernamental para el manejo del Parque Nacional La Malinche: una visión etnográfica desde el interior de las instituciones ambientalistas*, in "Ponencia para el Décimo Congreso Bienal IASCP", Colegio de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Cevasco R., Moreno D., Hearn R., 2015, *Bio-diversification as an historical process: an appeal for the application of historical ecology to bio-cultural diversity research*, in "Biodiversity and Conservation," 24, 13, 3167-3183.

Clews Parsons E., 1931, *Curanderos in Oaxaca, Mexico*, in "The Scientific Monthly", 32, 1 pp. 60-68.

Clifford J., Marcus G. E., 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*, University of California Press, Berkeley.

Conklin H.C., 1954, An *Ethnoecological approach to shifting agriculture*, Transactions of the New York Academy of Sciences, 17, 2, pp. 133-142.

Crutzen P. J., Stoermer E. F., 2000, *The "Anthropocene"*, in IGBP "Newsletter", 41, pp. 17-18.

Cuturi F. G., 2020, *Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi*, in Cuturi F. G. (a cura di), "La Natura come soggetto di diritti: prospettive antropologiche e giuridiche a confronto", pp. 219-286, editpress, Firenze.

de los Mozos J. R. L., 2012, *Las cabañuelas. Pronóstico popular del tiempo climático*, in "Revista de folklore", 364, pp. 48-54.

De Martino E., 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

de Pedraza L.G., 1988, *Mitología de la Meteorología; Breve historia de la Meteorología; Los inciertos refranes agrometeorológicos; Marcha periódica de los elementos meteorológicos; El verano y su meteorología en España*, in "Revista Tiempo y Clima", 3, 11, pp. 84-92.

De Sahagún B., 1829, *Historia general de las cosas de la Nueva España: que en doce libros y dos volúmenes escribió*, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, México.

Descola P. (2014), *Oltre Natura e Cultura*, Nadia Breda (a cura di), Seid Editori, Firenze (ed.

or. *Par- delà nature et culture*, 2005).

De Sousa Santos B., 2006, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO, Buenos Aires.

De Sousa Santos B., 2017, *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, Ediciones Morata, Madrid.

Di Liscia M. S., Prina A. O., 2002, *Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración*, Revista Española de Antropología Americana, 32, pp. 295-319.

Durand L., 2000, *Modernidad y romanticismo en etnoecología*, in "ALTERIDADES", 10, 19, pp. 143-150.

Erickson J., 1991, *Las tormentas: de las antiguas creencias a la moderna meteorología*, McGraw-Hill, Madrid.

Escalante Gonzalbo P., García Martínez B., Jauregui L., Zoraida Vázquez J., Speckman Guerra E., Garciadiego J., Aboites Aguilar L., 2020, *Nueva historia mínima de México*. El Colegio de México, A.C.

Escobar A., 2015, *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*, in "AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana, 11, 1, PP. 11-32.

Fabian J., 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York.

Farfán J. A. F., 2006, *La Malinche, portavoz de dos mundos,* in "Estudios de cultura náhuatl", 37, pp. 117-137.

Fernández-Llamazares Á., Díaz-Reviriego I., Méndez-López M. E., Virginia Sánchez I., Pyhälä A., Reyes-García V., 2014, *Cambio climático y pueblos indígenas: Estudio de caso entre los Tsimane', Amazonia boliviana*, in "REDESMA Online Journal", 7, pp. 110-119.

Fernández-Christlieb F., 2015, *Landschaft, pueblo and altepetl: a consideration of landscape in sixteenth-century Central Mexico*, Journal of Cultural Geography, 32, 3, pp. 331–361.

Fundació Ent, 1999, *Organizaciones indígenas mayas denuncian un proyecto de biopiratería en Chiapas*, in "Ecología Política", 18, pp. 45-48.

Freire P., 2004, *La pedagogia degli oppressi*, EGA Editore, Torino.

Galeano E., 2015, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI Editores, México.

García-Ugalde M. M., 2019, *Mesoamérica, Ticiotl, Ticitl, Tepatl, Awápa*, in "ACTA ACADÉMICA", 64, pp. 57-76.

Geertz, C., 1987, *Interpretazione di culture*, Il mulino, Bologna (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, 1973).

Gnerre M, 2012, *La sfida dell'alterità linguistica 'radicale' all'inizio dell'espansione europea nel 'Nuovo mondo'*, in Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles (a cura di), "Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo", Udine, Forum, pp. 127-138.

Gómez Chávez S., Gazzola J., 2019, *Altepetl: la montaña de agua. Cosmovisión y sistema político del complejo pirámide-agua-cueva*, in "Pirámides, montañas sagradas", INAH, Ciudad de México.

González-Abrisketa O., Carro-Ripalda S., 2016, *La apertura ontológica de la antropología contemporánea*, in "Revista de Dialectología y tradiciones populares, 71, 1, pp. 101-128.

Gonzalez Rodriguez J. M., 1999, *De Cabañuelas y aberruntos: folklore meteorológico en la tradición oral canaria*, in "Anuario de Estudios Atlánticos", 1, 45, pp. 555-586.

Grosfoguel R., 2011, *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*, in "Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer", CIBOD, Barcelona, pp. 97-108.

Grosfoguel R., 2013, *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI*, in "Tabula Rasa", 19, pp. 31-58.

Grosfoguel R., 2016, *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*, in "Tabula Rasa", 24, pp.123-143.

Guha R., 2000, *Environmentalism: a Global History*, Longman, New York.

Ingold T, 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*, Routledge, London.

ILO, 2017, *Indigenous Peoples and Climate Change: From Victims to Change Agents Through Decent Work (Gender,Equality and Diversity Branch. Green Jobs Programme)*, Ginevra, International Labour Office.

Ingold T., Pàlsson G., 2013, *Biosocial Becoming. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge U. P., New York.

Juárez Becerril A., 2015, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Klor de Alva, J. J., 1991, *Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline*, in M. E. Perry e A. J. Cruz "Cultural Encounters: The Impact of theInquisition in Spain and the New World", University of California, pp. 3-22.

Kohn E., 2021, Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano, Nottetempo, Milano.

Lara González J. J., 2021, *Ser humano y ser maíz: una relación sinonímica entre nahuas de la Huasteca*, in "Acta Hispánica", 26, 9-25.

Leon-Portilla M., 2002, *Bernardino de Sahagun: First Anthropologist*, University of Oklahoma Press.

Leon-Portilla M., 2011, *Náhuatl: lengua y cultura con raíces milenarias*, in "Arqueología", 19, 109, pp. 22-31.

Lévi-Strauss C., 1964, Il *pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, (ed. or. *La Pensée sauvage*, 1962).

López Carrillo L., Tescari G., 1987, *Vamos a Turikyè. Sciamanismo e storia sacra*, Franco Angeli, Milano.

López Austin A., 1967, *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, in "Estudios de Cultura Náhuatl", 5, 7, pp. 97-117.

Lorente Fernández D., 2009a, *Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco*, in "Revista Española de Antropología Americana", 39, 1, pp. 97-118.

Lorente Fernández D., 2009b, *Graniceros, los ritualistas del rayo*, in "Cuicuilco", 47, pp. 201–223.

Luna Ruiz J., 2007, *Nahuas de Tlaxcala*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Lupo A., 2009, *Fuori di sé. Viaggi 'sciamanici' ed esperienze di malattia nel Messico indigeno e meticcio*, in "I Quaderni del Ramo d'Oro", 2, 124-142.

Lupo A., 2015, *La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave*, in "ANUAC", 4, pp. 88-123.

Lupo A., 2021, *«Chi cura non è il terapeuta»: la dimensione religiosa nella cura attraverso alcuni casi etnografici*, in "Annali di studi religiosi", 22, pp. 77-88.

Maffi L. (a cura di), 2001, *On biocultural diversity linking language. knowledge and the environment*, Smithsonian Institution Press, Washington.

Moore J. W., 2017, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona.

Montero García I. A., 2012, *Matlalcueye: el volcán del alma tlaxcalteca*, Ipan tepeme ihuan oztome, Tlaxcala.

Montiel Torres M. A., 2009, *Carnaval y cosmovisión en una comunidad de la región del volcán la Malinche*, in Castro Pérez F., Tucker T., "Matlalcuéyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo", El Colegio de Tlaxcala, Tlaxcala.

Montoya A., Torres-García E. A., Kong A., Estrada-Torres A., Caballero J., 2012, *Gender differences and regionalization of the cultural significance of wild mushrooms around La Malinche Volcano, Tlaxcala, México*, in "Mycologia", 104, 4, 826-834.

Nakashima D.J., GallowayMclean, K., Thulstrup H.D., Ramos Castillo A., Rubis J.T., 2012, *Weathering Uncertainty: Traditional Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, Paris, UNESCO and UNU.

Nava N. R., 2016, *La socialización infantil bilingüe en San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, México*, in "Revista Española de Antropología Americana", 46, 29.

Nutini H. G., Isaac B. L., 1974, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*., Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México.

Nutini H., 1998, *La transformación del tezitlazc o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca*, in Lupo A. e López Austin A. (a cura di), "La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini", México, Unam-Universitá degli Studi di Roma 'La Sapienza', pp. 159-171.

O'Bryan K., 2004, *The Appropriation of Indigenous Ecological Knowledge: Recent Australian Developments*, in "Macquarie Journal of International and Comparative Environmental Law", 1, pp. 29-50.

Ortiz B., Toledo V. M., 2012, *Etnoecología, cambio climático y sabiduría tradicional*, in Ortiz B., Velasco C., "La Percepción Social del Cambio Climático", pp. 203-215.

Pàlsson G., 1996, *Human-environmental relations*, in Descola P. e Pàlsson G. (a cura di), "Nature and Society. Anthropological Perspectives," pp. 63-81, Routledge, London.

Prandi C., 2016, *Introduzione*, in Mauss M., "La nozione di persona: una categoria dello spirito", Morcelliana, Brescia.

Rappaport R., 1975, *Naturaleza, cultura y antropología ecológica*, in "Hombre, cultura y sociedad", Shapiro, México.

Reyes-García V., Martí Sanz N., 2007, *Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura*, Ecosistemas, 16, 3, pp. 46-55.

Ricard, R., 1995, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México.

Robichaux D., 2008, *Lluvia, granizo y rayos: Especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche*, in Lemmel A., Coloubinoff M., Katz E. (a cura di), "Aires y lluvias. Antropología del clima en México", pp. 395-431.

Rodríguez F. V., 2017, *Evolución científica de la meteorología*, in "Anales de la Real Academia de Doctores", 2, 3, pp. 412-426.

Rosaldo R., 2014, *The Day of Shelly's Death*. *The Poetry and Ethnography of Grief*, Duke University Press, Durham.

Ruiz-Mallén I., Domínguez P., Calvet-Mir L., Orta -Martinez M., Reyes-García V., 2012, *Investigacion aplicada en etnoecologia: experiencias de campo*, AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 7, 1, 2012, pp. 9-32.

Sanchez Flores M., 2018, *Náhuatl: Axhan, Cemanahuatl ihuan Cahuitl (Náhuatl: Hoy, Espacio y Tiempo)*, Arte a 360 grados, México.

Santamarina Campos B., 2008, *Antropología y medio ambiente. revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica*, in "AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana", 3, 2, pp. 144-184.

Schlingmann A., Graham S., Benyei P., Corbera E., Martínez Sanesteban I., Marelle A., Soleymani-Fard R., Reyes-García V., 2021, *Global patterns of adaptation to climate change by Indigenous Peoples and local communities. A systematic review*, in "Current Opinion in Environmental Sustainability"', 51, pp. 55-64.

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2013, *Programa de Manejo del Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcuéyatl*, México, Distrito Federal.

Serafino, G., 2016, *Los "últimos" tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México*, in "Anales de Antropología", 50, 2, pp. 288-302.

Serres M., 2019, *Il contratto naturale*, Feltrinelli Editore, Milano, (ed. or. *Le Contrat naturel, 1990)*.

Shiva V., 2007, *Comparative Perspectives Symposium: Bioprospecting/Biopiracy*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 32, 2, pp. 307-313.

Signorini I., Lupo A., 1989, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Publa*, Sellerio Editore, Palermo.

Simonian L., 1999, *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO)/ Instituto Nacional de Ecología SEMARNAP, México.

Strathern M., 1980, *No nature, no culture: the Hagen case*, in MacCormack C. e Strathern M., "Nature Culture and Gender", Cambridge University Press, Cambridge.

Suárez Cruz S., 2005, *Arqueología del paisaje en La Malinche*, in "Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH", 78, pp. 80–86.

Tarrío García M., Concheiro Bórquez L., Comboni Salinas S., 2004, *La biopiratería en Chiapas: un análisis sobre los nuevos caminos de la conquista biológica*, in "Estudios Sociales", 12, 24, pp. 56-89.

Taussig M., 1984, *Culture of Terror--Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture*, "Comparative Studies in Society and History", 26, 3, pp. 467-497.

Taussig M., 2017, *Il diavolo e il feticismo della merce: Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*, Derive e Approdi, Roma.

Taussig M., 2020, *Re-enchantment of nature*, in "Mastery of non-mastery in the age of meltdown", University of Chicago Press, Chicago, pp. 54-60.

Teti V., 2020, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Marietti 1820, Bologna.

Todd Z., 2015, Indigenizing *the anthropocene*, in "Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies", pp. 241-254.

Todd Z., Davis H., 2017, *On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene*, in "ACME: An International Journal for Critical Geographies", 16, 4, pp. 761-780.

Toledo V. M., 1992a, *What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline*, "Etnoecológica", 1, 1, pp. 5-21.

Toledo V. M., 1992b, *Modernidad y ecología. La nueva crisis planetaria*, in "Ecología política", 3, pp. 9-22.

Toledo V. M., 1996, *Saberes indígenas y modernización en América Latina: historia de una ignominia tropical*, in "Etnoecológica", 3, 4-5, pp. 135-147.

Toledo V. M., 2001, *Indigenous People and biodiversity*, in Levin S. *et al.*, "Encyclopedia of Biodiversity", Academic Press, México.

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires P., Moguel P., Olivo M., Cabrera A., Leyequien E., Rodríguez-Aldabe A., 2001, *El Atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados*, in "Etnoecológica", *6*, 8, pp. 7-41.

Toledo V. M., Barrera-Bassols N., 2008, *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurìas tradicionales,* Icaria editorial, Barcelona.

Toledo V. M., Alarcón-Cháires P. 2012, *La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos*, in "Etnoecológica", 9, 1, pp. 1-16.

Toledo V., Garrido D., Barrera-Basols N., 2013, *Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México*, in "Ecología Política", 46, pp. 115-124.

Torres Carrillo A., 2008, *Investigar en los márgenes de las ciencias sociales*, "Folios", 27, pp. 51-62.

Turner V., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.

Viveiros De Castro, 2013, *The relative native*, HAU: Journal of Ethnographic Theory, 3, 3, pp. 473–502.

Van Aken M., 2020, *Campati per aria*, Elèuthera, Milano.

Weber M., 2001, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino.

Wolf E., 1990, *L'Europa e i popoli senza storia*, Il Mulino, Bologna.

Tesi

Martínez Arellano S., 2017, *El deterioro ambiental de La Malinche en San Miguel Canoa y su relación con la ciudad de Puebla*, Universidad Autónoma de Puebla.

Hands E. C., 1971, *Religious conversion in Tlaxcala, 1520-1550*, Masters Theses 1911-February 2014, University of Massachusetts Amherst.

Rodríguez López G., 2018, *Cosmovisión sobre la naturaleza y estrategias predictivas del clima, en la Resurrección Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Venturino M., 2021, *Historical Ecology and Ark of Taste: an interpretation and enhancement of rural landscape*, Università degli studi di Torino.

Pagine web

Charbonnier P., 2019, *Reincantare o rianimare? La modernità, la natura e la politica dello spirito*, Hopefulmonsters https://operavivamagazine.org/reincantare-o-rianimare/.

Consigliere S., 2019, *Verso un'ecologia dei fantasmi. L'ontologia del moderno e il disincanto*, Hopefulmonsters, https://operavivamagazine.org/verso-unecologia-dei-fantasmi/.

Forino G., 2020, *Il Coronavirus e altre catastrofi, ovvero la disastrosa normalità della pandemia*, in "Lo Stato delle cose", 07/07/2020, http://www.lostatodellecose.com/scritture/disastrosa-normalita-della-pandemia-giuseppe-forino/.

Gragnani C., 2021, *La violenza tossica della modernità*, in "Lavoro Culturale", https://www.lavoroculturale.org/la-violenza-tossica-della-modernita/cosimo-gragnani/2021/.

Kelman I., 2017, *Non prendiamocela con il cambiamento climatico per le devastazioni di Harvey*, ma con la società, in “Lavoro Culturale”, http://www.lavoroculturale.org/non-prendiamocela-con-il-cambiamento-climatico-per-harvey-ma-con-la-societa/.

Masson-Delmotte V., Zhai P., Pirani A., Connors S., Péan C., Berger S., Caud N., Chen Y., Goldfarb L., Gomis M., Huang M., Leitzell K., Lonnoy E., Matthews J., Maycock T., Waterfield T., Yelekçi O., Yu R., Zhou B., 2021, *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Summary for Policymakers*, Working Group I Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC, Cambridge University Press, Cambridge https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/.

Mbembe A., 2020, *Il diritto universale di respirare*, Lavoro Culturale, https://www.lavoroculturale.org/il-diritto-universale-di-respirare/achille-mbembe/2020/.

Pueblos America, San Isidro Buensuceso, https://mexico.pueblosamerica.com/i/san-isidro-buen-suceso-2/.

Rodari P., 2019, La svolta della Chiesa: "Il peccato ecologico nel diritto canonico", Repubblica, https://www.repubblica.it/green-and-blue/2019/10/16/news/chiesa_peccato_ecologico_diritto_canonico-301060209/.