

## VIVERE LA DIVERSITÀ

il dialogo fra le culture dal punto di vista delle comunità andine del Perù  
Grimaldo Rengifo Vásquez\*

Se per intercultura si intende una reciprocità di affetto e di cure in un rapporto alla pari fra due o più forme di vita, possiamo dire che l'interculturalità appartiene all'esperienza più profonda dell'*ayllu*.<sup>1</sup> In questo senso non si tratta di qualcosa di nuovo per la popolazione andina, ma del suo modo di vivere. Qui la cultura è intesa come coltivazione, come *crianza*<sup>2</sup> reciproca fra esseri umani, natura e divinità per rigenerare le forme di vita che sono presenti nel *Pacha*. Di conseguenza la «coltivazione» e l'interculturalità non sono prerogative dei membri della comunità umana, ma anche delle divinità (o *wacas*) e degli elementi naturali (due collettività che nel mondo andino sono parte integrante della comunità). La visione andina non è antropocentrica ma biocentrica, perché al centro delle preoccupazioni di tutti i membri del *Pacha* si colloca la *crianza* di tutte le forme di vita. Questo si applica anche al di fuori della comunità locale, nei rapporti con altri *Pacha* o popoli. Le relazioni che si instaurano non sono soltanto umane, ma anche sacre e naturali.

Questo modo di essere è stato eroso dall'invasione di una cultura non fondata sulla *crianza*. È sorta di conseguenza una serie di discussioni sul carattere delle relazioni dei popoli andini fra loro e con altre culture, fra cui la cultura occidentale moderna. La colonizzazione ha dato luogo a una storiografia troppo legata all'evoluzione delle culture europee. Questa storiografia ci ha inculcato l'idea che prima dell'invasione esistessero presso i popoli andini atteggiamenti e forme organizzative simili a quelle che si riscontravano in Europa nello stesso periodo. Per questo oggi ci troviamo con uno scenario controverso per spiegare il carattere delle relazioni degli *ayllu* andini. La colonizzazione ci ha portato la nozione di un mondo unico in cui le differenze fra un popolo e l'altro erano di grado (alcuni avanzati e altri arretrati). Da un'altra prospettiva, più etnologica, si è voluto rinchiuderci in categorie particolaristiche che rimandavano a un modo di considerare i popoli come monadi o isole culturali senza grandi relazioni con culture diverse. E c'è anche chi ha cercato e cerca di convincerci che non siamo né l'una né l'altra cosa, che siamo soggetti storici prigionieri dell'evoluzione e con essa del sincretismo e del meticciato.

Replicare a queste problematiche per percorrere un cammino a partire dall'*ayllu* ci conduce a esplorare innanzitutto queste posizioni, perché le loro argomentazioni, a nostro avviso, ci permettono di

---

\* L'autore, peruviano, è laureato in pedagogia con specializzazione in scienze biologiche ed è diplomato in antropologia. Ha frequentato inoltre un *master* in storia della filosofia. Nel 1986 è stato co-fondatore del PRATEC (*Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas*, [www.pratec.org.pe](http://www.pratec.org.pe)), di cui è stato il direttore fino al 2002. Attualmente coordina il programma *Infanzia e Biodiversità nelle Ande peruviane* e l'iniziativa *America profunda* in Bolivia, Perù ed Ecuador. (Il PRATEC è un organismo non governativo che si dedica alla ricerca sulle tecniche agricole, le conoscenze e la visione del mondo delle popolazioni andine, organizzando corsi per agenti dello sviluppo rurale, agronomi ecc.).

<sup>1</sup> N.d.t.: L'*ayllu* è la comunità formata da un gruppo di persone legate da rapporti di parentela. A questa comunità appartengono non solo gli esseri umani, ma anche gli elementi naturali del luogo e le divinità locali. Alla nozione di *ayllu* è legata quella di *pacha*, una parola *quechua* che indica la «terra» in senso lato, la totalità della «natura» nella sua immensità, ma anche la concretezza del luogo in cui si vive. In questo senso, il *pacha* è anche il microcosmo locale andino. Il *pacha* è la dimora dell'*ayllu*, e l'*ayllu* è tutto ciò che vive nel *pacha*: stelle, rocce, piante, corsi d'acqua, animali, esseri umani defunti e viventi, tutto è *pacha*.

<sup>2</sup> N.d.t.: Il sostantivo *crianza* (come il verbo *criar* e il sostantivo *criador*) indica un atteggiamento di attenzione, di cura e di affetto nei confronti di tutto ciò che vive (persone, animali, piante, elementi della natura, divinità). Per rendere il suo significato bisognerebbe dire: «nutrire-allevare-circondare di cure affettuose». Una caratteristica fondamentale della *crianza* è la reciprocità.

fare dei passi avanti verso una comprensione del dialogo fra culture da un punto di vista endogeno. È necessario rimuovere le contrapposizioni che abitualmente si propongono (ad esempio: universalismo / particolarismo) per chiarire dal punto di vista andino il modo in cui si dialoga tra popoli e per esplorare nuove vie che ci aprano alla comprensione di un mondo multiculturale.

### 1. Universalismo e relativismo umanistici

La convinzione che in ogni essere umano e in ogni gruppo sociale sia presente una natura comune, da cui derivano principi comuni a tutta l'umanità, ha portato e porta molte persone, gruppi e correnti di pensiero a stabilire enunciazioni universalistiche al di là della particolarità culturale in cui avevano avuto origine. Chi la pensa in questo modo sostiene che, anche se le usanze variano da paese a paese e da cultura a cultura, ci sono principi (come l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge, il diritto alla libertà e una razionalità comune) che non si prestano ad analisi diversificate, perché sono immutabili e intrinseci all'umano (Giner, 1994, p. 11).

In nome di questa natura comune («la gente è uguale in tutto il mondo», «l'attività mentale segue le stesse leggi in ogni luogo», «i processi mentali sono gli stessi, ciò che varia sono i contenuti», «tutti gli uomini sono animali razionali» ecc.), l'espansione europea nelle nostre terre ha portato con sé l'affermazione dell'esistenza di principi etici generalizzabili, e su questa base ha stabilito fin dall'inizio un piano inclinato culturale. In cima si collocavano gli europei (se stessi), che erano quelli che esprimevano in modo fedele e maturo i presunti principi universali, mentre all'estremo opposto stavano gli altri, in cui i principi in questione si esprimevano in forma embrionale. È sorta così la categoria «altri» per indicare quelli che non erano come «se stessi», cioè quelli che erano considerati non fedeli al modello o prototipo universale dei valori da coloro che si auto-definivano portatori di ciò che è autenticamente umano. Questo senso di «alterità» ha dato luogo in alcuni casi all'assimilazione e in altri alla liquidazione di gruppi sociali che non corrispondevano al modello, vale a dire alla scomparsa delle differenze ottenuta con metodi vari, che tendevano tutti all'assorbimento di una cultura in un'altra, ritenuta più ampia e superiore. A partire dall'invasione dell'America, l'universalismo ha puntato alla liquidazione di ogni diversità. Un esempio di questo universalismo apparentemente benigno è l'idea che anche i popoli andini hanno e hanno avuto una scienza andina, per cui, sulla base della ricerca di un universo linguistico comune, si forza una comprensione razionale della vita andina, equiparabile a qualsiasi scoperta scientifica moderna. In questo modo sono state fondate numerose etnoscienze, mentre a nostro avviso siamo di fronte a cosmovisioni diverse, a modalità differenti di essere e di vivere il mondo.

All'estremo opposto rispetto alla tradizione che spiega la grande varietà di mondi tramite un unico criterio, il relativismo ritiene che ogni comunità umana possieda concezioni, valori e regole del gioco proprie, che possono essere comprese soltanto con strumenti epistemologici particolari. In questa prospettiva, Walter Goldschmidt ha affermato che «i mondi di popoli diversi hanno forme diverse» (Goldschmidt, 1974, p. 25). Un popolo deve essere descritto dal suo interno, e non a partire da categorie universali. La filosofia e la scienza, creazioni particolari della tradizione della cultura occidentale moderna, non possono quindi spiegare la diversità culturale. Mondi diversi come quello andino e quello occidentale richiedono, in questa prospettiva, nozioni particolari che tendano ad arricchire la percezione globale delle culture su un piano di «equiversalità», e non all'assorbimento di alcune nella percezione e nella storia di un'altra.

Il problema del relativismo è che, sulla base di una lettura epistemologica specifica per ogni cultura, non solo ci offre un'immagine congelata e a-storica di una cultura, ma instaura limiti e confini che fanno presupporre l'esistenza di mondi puri, «autentici», e ipotizzano incommensurabilità e anche opposizioni rispetto al mondo moderno, cosa che ha poco o nulla a che vedere, almeno per quanto

riguarda il contesto delle Ande, con la vita comune delle popolazioni in questione. I *campesini* andini, nonostante il contesto etnocida ed ecocida della conquista europea, hanno incorporato non solo colture e tecniche appartenenti ad altre tradizioni culturali come quella mesopotamica o quella afgana (ad esempio l’aratro di legno e i cereali), ma anche un’altra lingua, imposta in passato dai conquistatori e oggi dalla scuola. Il relativismo, in questo senso, si presenta come l’altra faccia della medaglia rispetto all’universalismo, ma non come l’alternativa per il superamento di questa dicotomia.

Un modo, ad esempio, di stabilire teoricamente delimitazioni consiste nel presentare le culture come portatrici di cosmologie. La parola cosmologia rimanda a una visione generale del mondo o cosmo. In greco, cosmo significa universo, e anche struttura, ordine (Rosental e Iudin, pp. 89-90): si tratta della visione o comprensione razionale dell’universo come un tutto delimitato da confini identificabili e dotato di un ordine interno e globalmente coerente. Questa prospettiva presuppone che gli abitanti di una comunità indigena possano spiegare la propria visione del mondo come se si trattasse di una totalità ordinata in cui il comportamento di ciascuno degli elementi è regolato da principi generali e permanenti. Si fa riferimento ai racconti fondanti delle comunità come se «parlassero» di questa totalità in cui le azioni della natura, degli esseri umani e delle divinità troverebbero la propria coerenza, una razionalità e un’identità che porterebbe a dire ad esempio: «come ci vediamo e come ci vedono».

Noi riteniamo che nelle comunità andine il particolare sia vissuto nell’ambito di un’organicità e di un ordine locale e non in quello di una totalità. Un pezzo di terra o un villaggio non è valutato e nemmeno spiegato come parte di un sistema o di un tutto chiuso; e dal momento che nel vissuto della gente delle Ande non c’è una prospettiva generalizzante del mondo, non si può parlare in senso stretto di una visione andina della totalità, cioè di una cosmologia andina. In questo senso ci sembra più adeguato il termine cosmovisione, perché ci rimanda a modi di vedere, di sentire e di percepire il mondo che si manifestano nel modo in cui la gente agisce e si esprime. Come osserva Ishizawa, l’espressione delle cosmovisioni non si esaurisce in un discorso ordinato e unico (cosmologie) (Ishizawa, 2001).

Avere una visione della totalità significa inoltre aver compiuto lo sforzo intellettuale di rappresentare il mondo dentro a un ordine, al cui interno le parti interagiscono in maniera regolare sulla base di norme che governano il comportamento delle persone e delle cose. L’aver una visione di un ordine generale delle cose presuppone che siano stati delineati i confini fra il proprio cosmo e ciò che non lo è. Per far questo bisogna guardare il mondo da una certa distanza, bisogna aver conosciuto quella rottura fra percezione e oggetto che dà luogo all’ammirazione e alla rappresentazione del mondo. L’aver una visione del mondo presuppone che si cerchi un senso per la vita, che si intellettualizzi, che ci si chieda: chi sono? perché? com’è il mio mondo? dove andiamo? da dove veniamo?

Una via d’uscita alla controversia fra universalisti e particolaristi è fornita da coloro che sostengono che nella percezione contemporanea dei gruppi di cultura originale si deve includere la variabile storica e di cambiamento. Si afferma che i popoli andini sono coinvolti in maniera crescente nella modernità, per cui si producono ibridazioni, sincretismi e meticciati che danno luogo alla comparsa di espressioni culturali nuove e diverse sia dall’universale occidentale che dal culturale locale. Nel contesto latino-americano si è arrivati a coniare termini come *cholo* e *mestizo* per indicare le tipologie sociali che esprimerebbero l’emergere di queste nuove realtà.

Questa proposta di una «dinamica culturale», anche se risolve la controversia fra universalisti e particolaristi, mostrando le culture più attive, apre altre problematiche, che derivano in special modo dall’uso di concetti come quelli di ibridazione e sincretismo che vengono coniati per spiegare fenomeni e pratiche attualmente riscontrabili nelle comunità andine. Questi concetti non sono neutri: da un lato

servono a scagionare le pratiche storiche di violenza e di etnocidio dei colonizzatori presentando questi ultimi come portatori di valori e tecniche che hanno contribuito alla creazione di una «cultura nazionale» che sarebbe sorta soltanto con l'invasione europea, e dall'altro rendono invisibile la creatività e la capacità che i nativi hanno sempre avuto di utilizzare gli apporti di altre culture e di incorporarli nella propria. Il termine «varietà ibrida», ad esempio, occulta il sapere andino: invece di porre l'accento sulla base naturale, mette in evidenza l'azione degli scienziati e dei laboratori di biotecnologia, che in realtà non hanno fatto altro che manipolare un «materiale genetico» preesistente, prodotto dall'attività agricola e dai saperi locali (Apffel-Marglin, 1996, p. 12).

C'è poi un'ulteriore difficoltà teorica: una visione di questo tipo implica una prospettiva evoluzionistica che ha poco a che vedere con il modo in cui nel mondo andino si concepisce il cambiamento (se si può chiamarlo così). In Occidente, il cambiamento è un attributo della materia e può essere spiegato come il passaggio da una forma a un'altra, come il passaggio di un essere a un'altra modalità dell'essere. Il cambiamento è un «arrivare ad essere». Nella sua *Introduzione alla dialettica della natura*, Engels afferma che nella natura stessa delle cose c'è una forza intrinseca che spinge al cambiamento e allo sviluppo verso forme superiori (Engels, s.d., p. 365). Ma a differenza di quanto pensavano gli antichi greci, per i quali il tempo era ciclico e il *thelos* si collocava nella natura, in questa rilettura la prospettiva temporale è lineare, storica, e il *thelos* (la finalità) è la perfezione e il progresso.

Nell'antichità greca, la finalità era un attributo della natura stessa, che per definizione tendeva a qualcosa, e quel qualcosa era la perfezione; nella visione moderna invece, in una natura senza vita, il *thelos* lo fornisce l'individuo, e il progresso e il dinamismo della vita sono equiparati alla modernizzazione e allo sviluppo. Poiché il cambiamento è considerato come il gioco dialettico di forze contrapposte, alcune in lotta per la conservazione e altre per la trasformazione, tutto ciò che si oppone al cambiamento è visto come arretratezza e tradizionalismo da distruggere perché emerga il progresso. La tradizione, e con essa i popoli nativi delle Ande appaiono in tal modo come ostacoli all'espansione della modernità, e la loro eventuale scomparsa come il prezzo da pagare per lo sviluppo.

All'origine di queste affermazioni credo che si collochi una nozione di uomo che considera quest'ultimo come diverso dalla natura e che definisce la cultura come la capacità di trasformazione, posseduta dall'uomo e non dalla natura. Anche se la natura e la comunità umana hanno una natura comune, la cultura sarebbe per la comunità umana una sorta di seconda natura, non condivisa dalle api. Sulla base di questa seconda natura, alcuni (gli universalisti) hanno stabilito una serie di differenze fra i popoli, costruendo (con criteri evoluzionistici arbitrari) un piano inclinato comune su cui ci collocheremmo tutti; altri (i relativisti) ritengono invece che, pur essendoci una natura comune, non tutti viviamo le stesse forme del mondo, per cui ci sono tanti piani inclinati quante sono le culture.

Le nozioni di interculturalità che giungono dall'Occidente sono a loro volta di vario genere e provengono per lo più dal secondo gruppo, perché il primo è etnocentrico e chiaramente assimilazionista. In questa prospettiva plurale ci sono correnti che parlano di «rispetto delle differenze», di «affermazione delle identità culturali», di «rispetto dell'alterità», mentre altri si dedicano (come passo preliminare per qualsiasi tentativo di interculturalità) a mettere in discussione la conoscenza obiettiva, la razionalità e la scienza, ritenendo che qui si trovi il punto di rottura e di separazione dell'uomo dalla natura in Occidente.

## 2. Il dialogo

In un mondo in cui l'uomo non si è separato dalla natura e continua a sentirsi parte integrante di essa, il cambiamento non può essere visto come progresso e cancellazione del passato, ma è visto come ricreazione, cioè come un tornare a creare e rinnovare il ciclo della natura. Per questo noi usiamo il termine «rigenerazione». Alla rigenerazione partecipano non solo i membri della comunità umana, ma

anche la natura e le divinità, poiché l'azione è vissuta come un dialogo collettivo. In questa prospettiva, il termine cultura che a volte utilizzeremo nel corso dell'articolo deve essere inteso nella sua accezione latina di *cultus*, participio del verbo *colere* (che significa coltivare, *criar*). Nel mondo andino, coltivare e *criar* sono sinonimi e non rimandano all'attività di trasformazione della natura realizzata dagli esseri umani, ma alla *crianza* reciproca fra esseri umani, divinità e natura.

In questa prospettiva dialogica, il cambiamento non conduce alla trasformazione di una cultura, ma al suo arricchimento. Ciò che è venuto da fuori, oggi fa parte del paesaggio ed è qualcosa con cui si dialoga, perché la cultura non è un'entità essenzialista che respinge tutto ciò che proviene da una fonte esterna. Il fatto che un *campesino* delle Ande abbia una radio o un trattore, o usi il computer, nella nostra ottica deve essere visto come un segno non di modernizzazione o di ibridazione, ma di un atteggiamento pluralistico e di dialogo con altre culture. Nel dialogo c'è interculturalità, cioè *crianza* reciproca per cui gli uni si arricchiscono con l'apporto degli altri e viceversa, senza dare luogo a trasformazioni che modifichino il modo di essere della cultura che dialoga.

Ciò che si ritrova nel mondo andino è più vicino alla nozione di simbiosi (cioè condividere la vita comunitariamente) e anche di «digestione». E qui entra in gioco la nozione di identità. Se nel mondo andino un *runa* («essere umano» in *quechua*) è vissuto come figlio della madre biologica ma anche della *Pachamama*, e nello stesso tempo è patata (*Solanum Tuberosum*), ciò significa che non è vissuto come portatore di una sostanza o essenza unica, ma di una eterogeneità di forme di vita nello stesso tempo e nella stessa circostanza: forme diverse di vita abitano in lui in simbiosi, e questa diversità è aperta all'incorporazione, alla *crianza* di altre forme. In questo flusso reciproco, ciò che nel dialogo risulta adeguato alla fisiologia di una cultura entra a far parte di essa senza dare luogo a una forma nuova e unica di vita, e quegli aspetti che non sono adeguati alla circostanza sono lasciati per altri momenti, e in alcuni casi sono digeriti ed «evacuati», quando attraverso la prova dell'esperienza si dimostrano inutili per la vita in quella circostanza.

Il dialogo e la *crianza* di nuove forme di vita sono dunque attributi che si riscontrano nel modo di essere della gente delle Ande, e sono ciò che permette il suo costante rinnovamento senza che si modifichi o si alteri in maniera radicale il suo modo di essere, come potrebbe accadere se ogni entità appartiene a una sostanza unica che entrando in relazione con un'altra dà luogo a una terza forma, diversa dalle precedenti. In un mondo in cui ogni essere vive una molteplicità di forme di vita, una forma in più è un arricchimento e non un cambiamento nel senso del «diventare» occidentale (Alvarez, 1991, p. 146). Una situazione analoga è stata descritta da Ashis Nandy per il contesto dell'India:

Appartiene alla natura dell'India tradizionale mantenere una certa apertura di frontiere culturali, una permeabilità che permette ad apporti nuovi di fluire verso l'interno e di integrarsi come un nuovo insieme di tradizioni secolari (un processo che si può chiamare «tradizionalizzazione»), e ad alcuni elementi culturali di fluire verso l'esterno e di essere estromessi dalla tradizione. Questi due processi di ingresso e di uscita configurano in un dato momento la cultura indiana, invece di un insieme rigidamente definito di pratiche o di prodotti che sopravvivono dal passato della società (Nandy, 1987, p. 153, citato da Apffel-Marglin, ibid., p. 15).

In questa prospettiva dialogica la relazione interculturale è parte integrante del vissuto delle popolazioni andine: anche se esistono dettagli e forme di dialogo col mondo che sono specifici e non generalizzabili, nel dialogo nascono infatti ponti, legami, empatie, ciò che Lawrence Chisolm chiama «principi» che pur emergendo da una determinata cultura possono essere condivisi da altre, rendendoci capaci di connetterci con una realtà che potrebbe includere tutto il pianeta (Chisolm, 1995). Questi principi emanati da realtà particolari ma potenzialmente condivisibili da parte di un'altra cultura sono ciò che Salvador Giner chiama «universalismo critico e dialogico» (Giner, op. cit., p. 26).

Dobbiamo tuttavia precisare che la nozione di «principio» può dare luogo ad equivoci.

Ricordiamo innanzitutto che qualora emerge un principio (o qualcosa di simile) che può essere condiviso fra coloro che dialogano, non si tratta di un'ipotesi proposta a priori per dare un contorno definito al dialogo. Colui che racconta o *cria* non fa che permettere, attraverso la narrazione personale della propria esperienza, l'emergere di un vissuto senza intenzioni esplicative e senza la pretesa di elaborare o di porre come riferimenti obbligati del dialogo generalizzazioni della propria esperienza valide al di là della circostanza in cui sono vissute. Chi dialoga menziona il mondo così com'è, senza spiegare il senso che ha per lui. Come dice Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus* (6.4.1):

Il senso del mondo deve restare fuori dal mondo. Nel mondo tutto è come è, e accade come accade; in esso non c'è nessun valore, e anche se ci fosse non avrebbe valore (citato da Salazar Bondy, 1971, p. 213).

Il «principio» diventa più che altro un «motivo» [movente?], se vogliamo chiamarlo così, e scaturisce non a priori, ma soltanto nel dialogo, quando l'interlocutore scopre (dal suo punto di vista) che un'esperienza come quella che viene raccontata merita di essere presa in considerazione e condivisa al di là della sua particolarità, perché contiene elementi familiari alla propria quotidianità. Bisogna dunque che gli interlocutori abbiano un'attitudine all'ascolto, un interesse a sintonizzarsi con ciò che gli altri dicono, un «avere orecchi per ascoltare la chiamata» (Winch, 1994, p. 163). Ma questo, anche se avviene, non rende il «principio» universale in sé, non ne fa una sorta di *arché* o di fondamento valido in ogni tempo e in ogni luogo; è solo un motivo di dialogo, uno stimolo a dialogare nella circostanza in cui il dialogo nasce. Come direbbe il filosofo argentino Rodolfo Kusch, si tratta di principi di «un pensiero attaccato alla terra» (Kusch, 1978, p. 18), dal quale si possono imparare molte cose in circostanze diverse, ma che non può essere equiparato a una variante dell'universalismo perché è qualcosa che rimane un vissuto locale.

Solo con riferimento a questa nozione di «principio» possiamo parlare degli attributi comuni che formano il vissuto e il dialogo andino. La parola motivo, in questo senso e per evitare equivoci, sembra più adeguata per indicare qualcosa che origina, muove (*motivum*) e risveglia alla condivisione, ed è solo in questa prospettiva che si può giustificare una certa ampiezza nell'uso di certi termini, il che ci permette di usare la parola «andino». Per il resto, questi «motivi» possono essere considerati come tali solo rispetto al problema e alla circostanza del dialogo. Sono quindi segni che permettono di dialogare e di condividere una determinata circostanza.

Ci sono tuttavia due scogli da superare se si vuole raccontare e non spiegare: il primo, come abbiamo già detto, è la tentazione di collocare quei segni al livello di fatti generalizzabili e universali e cadere nel vizio dei relativisti dicendo ad esempio: «Il mondo andino è così»; il secondo è l'utilizzo della grammatica e dell'argomentazione per raccontare i vissuti di una cultura senza scrittura.

Per superare il primo scoglio bisogna abbandonare qualsiasi pretesa di ricorrere a teorie e concetti esplicativi. Si tratta di narrare dei vissuti. Nel mondo andino è facile sentir dire: «le nostre consuetudini», ma qui la parola «nostre» non ha un significato generalizzabile; è contestuale, si riferisce alle regole, ai modelli di comportamento e ai modi di essere della propria comunità. Il fatto che siano diversi da quelli di altre comunità non li rende però opposti o antagonisti, ma ne fa motivo di dialogo e di reciprocità. Non emerge una «mia realtà», con i suoi confini e la sua distanza da altre realtà, che può essere definita intellettualmente. La consuetudine è vissuta come il modo di essere di un mondo organico, aperto, con fili liberi che permettono la collaborazione con le consuetudini di altre comunità.

Ciò non vuol dire che un membro della comunità umana andina non abbia un'intuizione del suo ordine o microcosmo locale, per cui una cosa o un'attività realizzata non abbia una collocazione nell'armonia di questo ordine; ciò che vogliamo sottolineare è che questa percezione dell'organicità

delle cose che appartengono al suo vissuto non lo porta a dire: «Il mondo è così» o «deve essere così». Non lo porta a generalizzare e universalizzare, ma semplicemente a dire: «Le mie consuetudini sono queste», perché sa che i campi del vicino sono diversi dai suoi e che i suoi modi di fare non sono necessariamente adeguati a quei campi. Inoltre non è lui a decidere l'ordine, perché questo scaturisce dal dialogo e dalla decisione collettiva delle divinità, della natura e degli esseri umani. In questo senso non c'è una spiegazione cosciente dell'ordine, e anche quando se ne parla non si fa riferimento a un ordine assoluto, ma ad un'organicità plastica che può cambiare come varia il clima.

Il secondo scoglio da superare è quello in cui ci si imbatte quando si vuole scrivere di una cultura che è senza scrittura. Lo stile argomentativo e non narrativo implica lo sforzo di tradurre razionalmente il vissuto in una lingua scritta che non è la propria. Questo sforzo provoca distorsioni, perché nella nuova lingua (in questo caso lo spagnolo) le parole cominciano ad avere un significato univoco, mentre nelle lingue native hanno significati legati al contesto e all'esperienza vissuta. Scrivere secondo la grammatica e attenendosi strettamente ai significati di ogni parola porta normalmente a svigorire ciò che si vive, in ossequio a un discorso comprensibile. Il «discorso» di un andino, in questo senso, è «multivoco», per cui «si vive e basta», perché «il mondo è come è», direbbe Wittgenstein, senza la necessità di una regola linguistica che imponga il suo stile in ogni circostanza della vita.

Il superamento di queste due difficoltà, anche se ci colloca su un piano diverso da quello della filosofia e della scienza, afferma tuttavia il valore di una riflessione sul significato che all'interno di un gruppo umano ha questo «vivere e basta». Da un certo punto di vista posso disprezzare, in quanto non scientifica, la nozione secondo cui «le montagne parlano» e «le patate sorridono», perché non ho modo di dimostrarlo oggettivamente, ma non posso negare la coerenza di questa frase nella vita di coloro che hanno l'esperienza di un mondo «più che umano» (come direbbe il filosofo Abram), in cui tutto è vivo. Inoltre non può essermi estraneo il significato del ripetersi di questa frase nella vita di una comunità umana di cui faccio parte, perché esprime un modo particolare di stare nel mondo che deve essere compreso a livello etico, specialmente da coloro che transitano in ambienti in cui si privilegia l'oggettività.

### 3. L'interculturalità con l'Occidente moderno

Se i «motivi» mostrano un atteggiamento dell'andino che permette il dialogo e la *crianza* fra esseri umani e un mondo più che umano, sorgono alcuni interrogativi: come possono i popoli andini dialogare con una cultura come quella occidentale moderna che non conosce la *crianza* e che, secondo i dati forniti dagli organismi ufficiali, è capace di portare il pianeta sull'orlo del collasso ecologico? Come dialogare a partire da un'ottica locale con una cultura che si presenta come universale? Come si vede il globale da un punto di vista locale, se (come abbiamo detto) non si ha una visione della totalità? Molti si chiedono se nel loro rapporto con la cultura occidentale moderna (in questa fase di globalizzazione) i popoli andini saranno capaci di «digerirla» all'interno della propria, come è avvenuto per l'aratro e i cereali, o non saranno invece divorati da essa.

Alcuni pensano che la globalizzazione debba essere vista come un'opportunità e una sfida, e non come qualcosa da criticare e rifiutare. In questa prospettiva, i gruppi etnici unitamente ad altri settori popolari dovrebbero orientare le proprie attività in due direzioni: a) promuovere e organizzare la partecipazione dei cittadini per agire localmente; b) partecipare in forma organizzata alle decisioni globali. Lo slogan che traduce bene questa proposta è: «Agire localmente ma pensare globalmente». Questa, a nostro avviso, è una posizione assimilazionista.

Dal punto di vista della comunità andina, dove le decisioni sono prese collettivamente fra esseri umani, natura e divinità, questo suggerimento appare antropocentrico, poiché richiede l'istituzionalizzazione della vita sociale di una delle componenti (la comunità umana andina) in base a

una decisione che non sorge come qualcosa di proprio ma viene sollecitata dall'esterno. Si tratta di instaurare un tipo di organizzazione secolare basata unicamente su decisioni democratiche prese dai cittadini senza la partecipazione della natura e delle divinità.

L'azione locale nella prospettiva di un ingresso nella globalizzazione esige che gli andini spezzino i loro legami con la natura, con le divinità e con la loro comunità, cioè diventino individui e costruiscano per contratto una società. Questo fa storicamente parte del processo della modernità europea, che per l'appunto ha generato un tipo di organizzazione sociale che si è rivolto contro la natura. Di conseguenza questa strada non ci porta che ad amplificare il problema.

D'altra parte, se non c'è una visione totalizzante del mondo, ma un vissuto prevalentemente locale, la seconda domanda è: come viene percepito un fenomeno che per sua natura non è locale, ma globale-mondiale? Una cosa è che un'impresa transnazionale agisca e pensi globalmente, e che i mercati finanziari e le comunicazioni siano mondializzati, e un'altra cosa è la percezione di un *campesino* delle Ande che all'interno del suo vissuto locale pensa il globale. Dopo quello che abbiamo detto fin qui, dobbiamo pensare che lo viva come locale e basta. Valutare qualcosa globalmente significa astrarre il fenomeno, cioè prenderne coscienza e pensarlo ponendolo «come un oggetto», come un qualcosa di universale. Non credo che ciò sia impossibile, ci sono forme di coscientizzazione che vanno in questa direzione. Ma è discutibile che questo sforzo vada nel senso di ciò che vogliamo rafforzare, e cioè è la simbiosi fra esseri umani, natura e divinità.

Il rapporto con lo Stato, la Sony o la Shell, o l'utilizzo di internet e della TV satellitare non danno alla vita degli abitanti delle Ande una configurazione globale, non li portano a collocarsi nel villaggio globale condividendo la razionalità di qualsiasi individuo, ma sono vissuti come relazioni personali con persone concrete che vivono nel loro *pacha* locale. Il fatto di vedere sullo schermo della TV gli avvenimenti del mondo non connette l'uomo andino con il globale, ma con altri *pacha* o villaggi, sconosciuti ma considerati assolutamente locali, con la loro gente e le loro consuetudini; con essi si dialogherebbe volentieri, perché neppure fra realtà locali diverse esistono delimitazioni e confini che potrebbero renderle opposte e contraddittorie. Nulla è estraneo a una cultura che conosce la *crianza*, anche se si trova a dialogare con una cultura che non la conosce.

Tuttavia sappiamo bene che la globalizzazione non è semplicemente guardare la televisione in luoghi remoti del pianeta. È una tappa di un lungo processo che ha avuto luogo in Occidente, caratterizzato da una duplice dominazione, sulla natura e su altri uomini, e dall'istituzionalizzazione di meccanismi come il mercato, che cominciano a funzionare come strumenti di regolazione della vita della gente. La comunità andina attuale sperimenta questo fenomeno attraverso agenzie di sviluppo e altre istituzioni i cui obiettivi non sono il rafforzamento dell'autonomia e della visione di una natura che va rispettata, ma la promozione dell'inserimento della comunità nel mercato mondiale come produttrice di cose che il sistema richiede. In virtù di questo sforzo, si calcola che mille milioni di contadini nel mondo abbiamo lasciato la campagna per insediarsi in pessime condizioni nelle periferie urbane, e che altri mille milioni presto li seguiranno, se le cose continuano ad essere come sono (FPH-CEDAL-AL, 1989, p. 6).

La scuola e le chiese sono istituzioni che collaborano al raggiungimento di questi scopi, e in certi casi hanno successo: in alcune comunità e in alcuni uomini delle Ande, la natura è vista ormai non come una madre, ma come una risorsa che si deve e si può sfruttare. La globalizzazione come un aspetto della modernità non è un fenomeno neutro, ma colpisce in maniera diretta e negativa la vita di molta gente, fra cui i *campesini* delle Ande. Per questo molti assumono un atteggiamento di contrapposizione e di esclusione di qualsiasi forma di assimilazionismo. Tuttavia, come abbiamo visto, la gente delle Ande possiede una cultura del dialogo e non considera nulla come estraneo. Il problema allora è: come dialogare con un fenomeno che non promuove la diversità ma impone un modo di

vedere le cose che emarginia la maggior parte della gente? Come far fronte, ad esempio, alle imprese che si impadroniscono dei semi, creati pazientemente dai *campesini* sulle Ande, senza nessun corrispettivo per i *campesini* stessi? Che cosa può fare la comunità andina per cambiare questa prospettiva?

I *campesini* indubbiamente sanno che molti dei loro semi sono passati nelle mani di ricercatori e di imprese, e sanno che costoro non trattano mai con loro alla pari. Si rendono anche conto che molti dei loro semi ormai non sono più con loro, se ne sono andati, ma questa situazione non è vista come un'erosione irreparabile, ma come un evento contingente. Ritengono che i loro semi torneranno quando si tornerà a circondarli di cure affettuose. Nella loro visione del mondo, se i semi se ne vanno è perché sono stanchi, o perché hanno finito il loro turno in quei campi e devono andare ad alimentare altre persone nei loro campi, o perché non c'è affetto e rispetto nei loro confronti.

Nel loro vissuto non c'è un senso di fatalità e di perdita, perché non c'è l'esperienza di un mondo di beni limitati e di cessazione della vita. Per gli *aymara*, il mondo finirà quando cesserà la *crianza*, ma finché c'è chi esercita la *crianza*, le cose seguono semplicemente il loro flusso. L'assenza contingente di semi o qualsiasi altro problema non sono visti come inconvenienti estranei alla propria vita, provocati da una causa esterna. La difficoltà è vissuta in primo luogo come frutto ed espressione di una disarmonia interna e solo in seconda istanza come di origine esterna, e in ciascun caso il modo di ripristinare l'armonia ha caratteristiche particolari.

Nel caso dei semi, il loro ritorno nei campi e il potenziamento della diversità esige in primo luogo il recupero e il rafforzamento dell'armonia interna della comunità, cioè del dialogo rituale e affettuoso fra esseri umani, natura e divinità. I semi se ne vanno perché non ci si cura abbastanza di loro. Se si recupera l'attenzione e l'affetto nei loro confronti, «tornano da soli nel campo». Serve poco agire contro la cosiddetta biopirateria se nello stesso tempo non si recupera questo affetto per la *crianza*. La «lotta» da compiere è interna prima che esterna. Il «nemico» è interno, si trova sul piano dei vissuti della comunità e non solo al di fuori.

D'altra parte le imprese, lo Stato o qualsiasi istituzione sono vissuti come persone che a loro volta meritano di vivere e quindi di mangiare, e poiché nella visione andina si presuppone che tutti siano *criadores*, si pensa che tutti hanno bisogno dei semi per vivere, perché senza di essi non c'è vita (in *quechua* si dice che i semi sono *kausay*, che significa vita). Ciò che si condanna è che ciascuno mangi o prenda per sé tutti i semi. Se questo avvenisse, se ad esempio la Monsanto brevettasse tutte le oca (*Oxalis Tuberosa*) e si dovesse pagare per seminarle, la persona Monsanto sarebbe considerata ammalata, come se avesse sviluppato la forma peste, la cui caratteristica è mangiare in maniera eccessiva. Ma quando una persona si presenta sotto forma di peste, non si pensa per prima cosa di liquidarla. La reazione iniziale è pensare che ciò avviene perché non si è stati capaci di dare affetto e cibo a questa forma di vita, perché la si è trascurata e non le sono state date le cure che merita. Il suo comportamento frenetico è dovuto a questo. Bisogna dunque saziare la sua fame. Quando si ritiene che questa esigenza sia stata soddisfatta (come è avvenuto ad esempio a Sarhua, nel distretto di Ayacucho, quando il colera uccise 12 persone) si compiono rituali di licenziamento, chiamati localmente *avios* (avviamenti), perché la persona ammalata si allontani dal villaggio e vada per la sua strada.

I *campesini* seguono questa regola di condotta sia nei confronti di membri della comunità che di persone esterne. Così è stata rispettata la vita dei grandi proprietari: in ben pochi casi i *campesini* hanno pensato alla loro morte. Anche l'espulsione di una persona dalla comunità viene evitata; la si realizza soltanto dopo aver compiuto tutti i passi di cui sopra, e quando la sua presenza arriva all'estremo di danneggiare l'armonia della comunità. Il recupero delle terre, in questo senso, non può essere visto soltanto in una prospettiva economica. Quello che si vuole è il recupero dell'armonia della comunità. Una volta recuperata l'armonia, non si instaura un potere istituzionalizzato per governare nelle nuove

circostanze. Una volta realizzata l'azione (che può essere ad esempio una presa di possesso di alcune terre) le comunità tornano ai loro campi, fino a una nuova circostanza. Questi recuperi possono essere rapidi o impiegare anni, tutto dipende dalla capacità di ripristinare l'armonia e dalla virulenza della peste.

La gente delle Ande non segue la strada dell'opposizione, ma quella della simbiosi e della *crianza*. La strada dell'opposizione equivale alla negazione dell'altro. Negare l'altro può portare nel migliore dei casi alla sua assimilazione, e nel peggiore alla sua distruzione; in entrambi i casi, la diversità scompare per lasciare il posto all'omogeneità. La strada della *crianza* implica il dialogo anche con culture non *criadoras*, per «digerire» la loro non *crianza* circondandola di cure affettuose. Quello che si cerca è la diversità, perché è intrinseca alla vita. La simbiosi non nega il conflitto, ma non fa del conflitto il proprio modo di essere. Non si appropria dell'opposizione ma la vive nell'ottica di un'opzione conviviale e a partire da quelli che abbiamo chiamato «motivi». La via dell'opposizione, che molti attivisti culturali percorrono, legittimata dalla loro critica della modernità e dall'epistemologia che questa critica presuppone, rischia di mettere in moto un nuovo progetto omogeneizzatore a partire da una presunta identità che si difende come un nuovo paradigma. Così si può facilmente liquidare quella diversità che si afferma di difendere.

Una precisazione finale. Non si tratta di compiere il cammino opposto, esportando la visione dei popoli andini in altri contesti: sono modalità di dialogo che appartengono a loro e non devono necessariamente essere assunte da altri. Possono diventare motivi di dialogo interculturale, ma non ricette né principi universali, perché nessun *campesino* dice: «Si fa così», ma dice sempre: «Io faccio così». La visione andina insegna non ad omogeneizzare la vita sulla terra secondo la prospettiva di una cultura, per quanto biocentrica sia, ma a sostenere i processi di diversificazione stimolando ciascuno a portare alla mensa della vita il frutto particolare del suo campo.

(Lima, Perù, ottobre 2001)

#### Riferimenti bibliografici

- Abugattas, J. "La naturaleza y la sociedad moderna". En: Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía. VI. Lima, 1988: 11-23.
- Abugattas, J. "La artificialización del medio y la cuestión ecológica". En: Actas de las sesiones de Avances de Investigación. Foro Anual. pp. 15-27. Tomo I. No.4. Marzo. 1994. Concytec. Lima. Perú.
- Alvarez, J.R. "El valor de no ser". En: Tao Te Ching. Lienzo No. 18. Universidad de Lima. 1991.
- Appfel-Marglin, F. Desarrollo o descolonización en los Andes. Doc. de estudio No. 28. PRATEC. 29 pp. Lima. Agosto 1994.
- Appfel-Marglin, F. Reencuentro con el conocimiento y la vida. Manuscrito. 38 pp. Pratec. Lima, 1996.
- Araujo, Hilda. "Organización social andina y manejo de los recursos naturales en la sierra." En: Ecología, Agricultura y Autonomía Campesina en los Andes. Fundación Alemana para el Desarrollo Internacional. INP. Feldafing. Lima. Hohenheim. 1989.
- Asociación Bartolomé Aripaylla. Crianza de la biodiversidad andina. Quispillacta. Ayacucho. Agosto Calame, P. Misión posible. Pensar y actuar para el mañana. Traducción de Laura Masello. Trilce. Montevideo, 1994.
- Camacho, J. Individuo y Técnica en el Mundo Contemporáneo. Amaru editores. Lima, 1986.
- CEPIA. Crédito campesino: experiencias y evaluación. 2do. Seminario Taller. Editorial Horizonte. Lima. 1989. Pág. 177.
- Comte, Augusto. Ensayo de un sistema de política positiva. Estudio Preliminar de Raúl Cardiel Reyes. Universidad Autónoma de México. México. 1979.
- Cook Carrasco, G. "Ayllu, territorio y frontera en los Collaguas". En: Organización económica en los Andes. Hisbol. La Paz. Bolivia. 1989.

- Chisolm, L. W. "PRATEC Challenges Ideology of Modernism". (PRATEC cuestiona la ideología del modernismo) En: Daybreak Magazine, Vol. 5 No. 1, Invierno 1995. Williamsville, Nueva York. USA.
- Earls, J. Planificación agrícola andina. Universidad del Pacífico. Cofide. Lima. 1989.
- El Comercio. "Revelan que tragedia de Chernobil dejó 125 mil muertos". Lima, 26 de abril de 1995.
- Eliade, Mircea. El mito del eterno retorno. Editorial Planeta. México. 1985.
- Engels, F. "Introducción a la Dialéctica de la Naturaleza". En: Marx, Engels. Obras Escogidas. Editorial Progreso, Moscú. s/f..
- Flores, Rucio. Et. Al. Uybirmalco. Cerros que nos dan la vida. Crear. Iquique. Chile. 1990.
- FPH-CEDAL-AL. Programa de agriculturas campesinas y modernización. Santiago de Chile, 1989.
- Fukuyama, Francis. El fin de la historia y el último hombre. 4ta. edición. Planeta. Colombia. 1992.
- García Márquez, G. y Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. Prólogo a: Amazonía sin mitos. Editorial Oveja Negra. Colombia. L994.
- Giner, Salvador. "Introducción" a Winch, P. Comprender una sociedad primitiva. Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona, 1994.
- Goldschmidt, Walter. Prólogo. En: Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.
- Gorbachov, M. "Algunos detalles desagradables sobre desperdicios tóxicos". En: El Comercio A3. Lima, 30 de enero de 1998.
- Grillo, E. "Visión andina del paisaje". En: Sociedad y naturaleza en los Andes. Tomo I. Pratec. PPEA-PNUMA. Lima. 1990.
- Heidegger, M. Ciencia y Técnica. Prólogo de Francisco Soler. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. Chile. 1993.
- Ishizawa, Jorge. "Notas para una epistemología de la afirmación cultural en los Andes Centrales". Pratec. Lima, 2001. Man. 8pp.
- Keating, M. Cumbre para la Tierra. Programa para el cambio. El programa 21 y los demás acuerdos de Río de Janeiro en versión simplicada. Publicado por: Centro para Nuestro Futuro Común. Ginebra. Suiza. 1993. 70pp.
- Korten, D. "Sostenibilidad y la economía global: Más allá de Bretton Woods". En: Revista. Bosques, Arboles y Comunidades Rurales No. 29. Edición Latinoamericana. Programa FTP. FAO. Roma. 1997.
- Kusch, Rodolfo. América profunda. Hachette. Buenos Aires. 1962.
- Kusch, R. Esbozo de una antropología filosófica americana. Ediciones Castañeda. Buenos Aires. 1978.
- Lyotard, Jean-Francois. La condición postmoderna. Colección Teorema. Madrid. España. 1986.
- Makabe Ito, Pedro. Comportamiento y organización social en el Japón. Lima. manuscrito. s.f.
- Nandy, A. "From Outside the Imperium: Ghandi is Cultural Critique of the West" (Desde Fuera del Imperio: La Crítica Cultural del Occidente de Ghandi). En: Traditions, Tyrany and Utopias (Tradiciones, Tiranía y Utopías), Dehli: Osford University Press. 1987: 127-162.
- Peña Cabrera, A. La ciencia, la técnica y la ecología. Los límites de la racionalidad occidental. Doc. de estudio 27. Pratec. 1994. Lima. Perú. 14pp.
- Piaget, J. Génesis de las estructuras lógicas y elementales: clasificaciones y seriaciones. Guadalupe. Buenos Aires, 1967.
- PNUD. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Reporte sobre el Desarrollo Humano 1992.
- PRATEC-PPEA-PNUMA. Sociedad y naturaleza en los Andes. Tomo I y II. Lima, Pratec. 1990.

- Romero, R. Ch'iki. Concepción y Desarrollo de la Inteligencia en Niños Quechua Pre-escolares de la Comunidad de Titicachi. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Mayor de San Simón, editor. La Paz, 1994.
- Rosental, M. M. y IUDIN, P.F. Diccionario filosófico. Ediciones Nacionales. Bogotá. Colombia.
- Rostworowski, María. "Canta: un caso de organización económica andina". En: Organización económica en los Andes. Hisbol. La Paz. 1989.
- Salazar Bondy, A. Para una Filosofía del Valor. Editorial Universitaria. Cormoran. Santiago de Chile, 1971.
- Salazar Bondy, A. Existe una filosofía de nuestra América. Siglo XXI. Editores. Séptima edición. México. 1981.
- Sachs, W. "De la eficiencia a la suficiencia". En: Resurgence No. 171. Julio/Agosto 1995. Traducción: David Sampau.
- Shiva, V. "Recursos". En: Diccionario del Desarrollo. Una guía del Conocimiento como Poder. pp: 319-336. Ed. Wolfgang Sachs. Lima, 1996.
- Taylor, Charles. Philosophy and the human Sciences (La filosofía y las ciencias humanas). Cambridge University Press. 1985. pp. 116.
- Toledo, Víctor Manuel. Naturaleza, Producción, Cultura. Universidad Veracruzana. México. 1989.
- UNEP. 1992. En: Cumbre para la Tierra, Programa para el Cambio. Centro para Nuestro Futuro Común. Ginebra. 1993).
- Weishufl, James. "The concept of nature". En: Nature and Motion in the Middle Age. 1985.
- Winch, O. Comprender una sociedad primitiva. Editorial Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona, 1994.