

Uno deve sapere
 che guerra è comune
 e lotta è giustizia
 e che tutte le cose passano per lotta e necessità.
 (Markovich, 1978: 96).

CAPITOLO III

1. Da un'insurrezione a un'altra passa un secolo di soprusi

[...] nella *navigatio vitae* non siamo soli in mare aperto. Ci sorreggono istituzioni, tradizioni, idee, affetti che mutano, ma che conservano, per la maggior parte degli individui, elementi costanti: il sostegno della famiglia, degli amici, dello Stato, l'esperienza e la saggezza di culture distillate attraverso generazioni, la speranza laica e religiosa nell'affrontare il futuro, il coraggio nel sostenere il peso delle scelte e la capacità di sopportare le sconfitte e di ricominciare da capo (Bodei, 2013: 23).

Questo passo di Bodei appare estremamente rassicurante, giacché dipinge la vita sociale come un meraviglioso sentiero spianato e reso accessibile da chi è arrivato prima di noi. Un sentiero tracciato sapientemente dagli avi che hanno indicato e tracciato la strada maestra, alla quale facciamo continuamente riferimento e in cui troviamo il sostegno e la forza per proseguire "*hacia adelante*", come si usa dire tra i *campesino* della regione andina. Non dobbiamo dimenticarci, tuttavia, che un sentiero già tracciato propone e ripropone molte insidie. Prima fra tutte, quella di incorrere nelle stesse azioni, deleterie per l'individuo e/o perniciose per il gruppo sociale, in cui a loro volta sono incorsi gli avi. Naturalmente, ciò vale anche per Cruz de Mayo, che ha reiterato meccanicamente un comportamento ereditato di generazione in generazione. Ha, difatti, sopportato per più di un decennio le angherie e i soprusi (v. cap... I: par. 5) della multinazionale statunitense Duke Energy. Questa capacità di sopportazione deriva, appunto, dalla strada tracciata da determinate esperienze storiche cui sono corrisposti determinati adeguamenti e reazioni, che hanno indicato una peculiare strategia di sopravvivenza.

Questa strategia ha segnato il solco in cui, per molti anni, i *campesino* della *sub-cuenca* Parón-Llullán hanno camminato senza neppure immaginare di uscirne per provare a camminare liberamente e tracciare altri percorsi. In situazioni estreme, tuttavia, il quadro di riferimento cambia repentinamente e mostra altri potenziali percorsi disponibili. Quando si nota che il solco su cui si sta camminando si impregna gradualmente di acqua e diventa talmente bagnato, cedevole e viscoso che non ci si riesce a muovere, allora si alza la testa, ci si guarda attorno e si tenta il tutto per tutto per mettere un piede fuori dalla traccia. Talvolta, lo si fa con l'aiuto di qualche alleato. Così è capitato a Cruz de Mayo, che, vistasi bloccata da troppo tempo in questo solco viscoso, a un certo punto non ha più sopportato la situazione e ha finalmente percepito la possibilità di uscirne. Perciò ha tirato fuori gli artigli e ha iniziato ad arrampicarsi sulla parete di quello che oramai non era più un semplice solco, bensì un piccolo *canyon*. Lungo l'ascesa, come sappiamo, ha ricevuto assistenza da qualche prezioso alleato che le ha fornito corde per agevolare l'ardua ascensione. Eppure, se essa non avesse fatto il primo passo, molto probabilmente, sarebbe ancora impantanata alla base del *canyon*. È il caso di avallare, in questa specifica situazione, il vecchio adagio che recita: "la fortuna aiuta gli audaci".

1.1 Il retaggio socio-culturale lasciato dalle *hacienda*

È qui opportuno e doveroso fare un breve *excursus* storico, per fornire un quadro della condizione che le *comunidad campesina* peruviane si sono ritrovate ad avere dopo la dichiarazione d'indipendenza dalla dominazione spagnola.

Il Perù proclamò la tanto agognata indipendenza dalla corona spagnola il 28 luglio del 1821, anno memorabile anche perché segnò la dissoluzione – sulla carta – e lo stravolgimento sociale delle comunità indigene. Il progetto dissolutivo di queste ultime fu ideato e portato a compimento dal governo Bolivar (1824). Gradualmente le comunità indigene furono annesse alle *hacienda*, che il latifondista, in qualità di *Juez de Paz*, aveva il potere di amministrare giuridicamente. Benché le comunità precolombiane non fossero state riconosciute ufficialmente da parte del nascente governo repubblicano, i provvedimenti governativi non segnarono la scomparsa dei gruppi nativi, e neanche delle relative autorità (Wilfredo, 2011: 96). Il secondo ventennio del XX secolo portò con sé un grosso cambiamento (come ho anticipato

nel cap... II), grazie all'articolo 58 della Costituzione peruviana del 1920, in cui si rilevava il primo passo verso il riconoscimento e la dichiarazione della ufficiale esistenza delle comunità indigene. Con la Costituzione del 1933 (v. gli articoli 207-212) ci fu un ulteriore avanzamento in questo processo, che vide il suo apice con la riforma agraria del 1969, voluta dal governo del generale Velasco (1968-1975) (Aguero, 2016: 31-32). Nonostante il governo Velasco avesse indirizzato le comunità indigene verso un processo di emancipazione e re-impossessamento dei terreni su cui lavoravano da tempo, nelle sue politiche non contemplò la denominazione di *comunidad indígena*, le quali si videro spogliate di parte della propria identità. Inoltre, nello stesso periodo, venne fissata la necessità di stilare gli Statuti associativi ufficiali e di indicarvi gli organi direttivi delle comunità indigene, non previsti nella struttura organizzativa tradizionale di queste comunità (Ardito, 2011: 103, cit. in Aguero, 2016). Il governo militare di Velasco Alvarado, sebbene dette luogo a riforme discutibili e a misure che non raggiunsero gli obiettivi che si prefiggevano, dette comunque il colpo di grazia agli assetti di potere che fino ad allora si erano tenuti in piedi (Granato, 2010: 155).

Se il governo Velasco, storicamente, rappresentò l'apice del riconoscimento istituzionale delle comunità indigene e contadine, il governo Fujimori (1990-2000) rappresentò lo spartiacque che segnò il lento e inesorabile scivolamento verso la disgregazione dello spirito inter-associativo di queste minoranze interne. La Costituzione del 1993, infatti, stabilì la libera disposizione delle terre comunali ed eliminò le caratteristiche di «inalienabiliad e inembargabilidad», previste dalle costituzioni precedenti (Aguero, 2016: 32). Se da un lato queste norme furono presentate e percepite come garanti del diritto di proprietà, dall'altro i loro detrattori ne evidenziarono il subdolo obiettivo tendente alla dissoluzione delle comunità indigene (*Idem*). Ciò costituì un passo all'indietro rispetto della Convenzione 169 ratificata nel 1989 dalla OIT (Organización Internacional del Trabajo)⁷⁷. La Convenzione, complementare agli articoli costituzionali sulle *comunidad campesina* e *indígena* e alla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti

⁷⁷ La OIT è una agenzia specializzata delle Nazioni Unite che si occupa della tutela e della promozione della giustizia sociale e dei diritti umani, con particolare riferimento a quelli che attengono alle attività lavorative. Fu fondata nel 1919 dalla Società delle Nazioni.

dei popoli indigeni, afferma che questi popoli hanno il diritto a promuovere, sviluppare e mantenere i propri costumi, tradizioni e sistemi giuridici (*Ibidem*: 110). Questi provvedimenti avallano e tutelano il pluralismo giuridico peruviano, in quanto esplicitano e indicano l'esistenza di vari sistemi coesistenti, ma che fisiologicamente entrano in disaccordo, si contrappongono e perfino competono (Peña, 1994). Gli effetti giuridici della Convenzione 169 dovrebbero avere un effetto immediato rispetto all'intero – o quasi – sistema costituzionale nazionale. Nella Convenzione trova spazio prevalentemente l'ambito dei diritti collettivi, che si pone in contrasto con l'egemonia di quello dei diritti individuali. Le colonne portanti su cui poggia la Convenzione 169 sono due: il primo è il rispetto delle culture, delle forme di vita e delle istituzioni tradizionali dei popoli indigeni; il secondo è la consultazione e la partecipazione effettiva dei popoli minoritari nelle decisioni che li interessano da vicino, normalmente prese dalle istituzioni centrali (Aguero, 2016: 119-120). Oltre a questa direttiva, esiste una norma costituzionale – sebbene non sia connessa al restante degli articoli inerenti all'amministrazione della giustizia – che sancisce l'autonomia e la funzione giurisdizionali delle comunità contadine e native dei gruppi minoritari (*Ibidem*: 94). È l'articolo 143:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las rondas campesinas, pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

Importante, nell'articolo, è anche il riconoscimento di un diritto consuetudinario, il quale viene finalmente riconosciuto e valorizzato dalle autorità centrali. Il diritto consuetudinario, che può essere fatto coincidere con la dimensione delle *norme sociali* del capitale sociale, ha un'importanza grandissima nell'assetto socio-istituzionale di una comunità andina qual è Cruz de Mayo. Nel diritto consuetudinario, difatti, confluiscono due elementi imprescindibili perché un costume si qualifichi come fonte di diritto: uno è la sua applicazione ripetitiva e generalizzata e l'altro è la consapevolezza collettiva che questo sia obbligatorio

(Bazán Cerdán, 2005:51). Il diritto consuetudinario, dunque, ci rimanda chiaramente alle norme sociali della comunità.

Come ho anticipato nel capitolo II, le *norme sociali* dettate dagli usi e costumi locali rappresentano il caposaldo da cui discende tutta l'organizzazione del sistema normativo di Cruz de Mayo. Per svelarne i retroscena e comprenderne meglio la ribalta ci affideremo al sotto-concetto teorico del capitale sociale *bonding*, il quale ci permetterà di chiarire il genere di relazioni che compongono l'ossatura socio-culturale ed economica, oltre che normativa della *comunidad campesina andina*.

Prima di svelare le peculiarità specifiche della comunità Cruz de Mayo, però, cercheremo di capire meglio il retaggio politico e socio-economico che ha ancora oggi un rilievo in alcuni tratti socio-culturali e che permea il terreno in cui sono radicate le popolazioni contadine del Callejón de Huaylas. In un Perù socio-culturalmente frammentato⁷⁸, in cui si possono individuare tre macro-regioni principali – *costa*, *sierra* e *selva* – le comunità rurali e native possono ritenersi accomunate dall'essere considerate come minoranze da controllare e da trattare alla stregua di popoli alieni alla cultura dominante. Questa storica frammentazione⁷⁹ è riscontrabile già al tempo dell'impero incaico, ma divenne più profonda nel periodo storico della *colonización* spagnola e non accennò ad affievolirsi con il processo di indipendenza dalla stessa. La *costa* e la *selva*, nel XIX secolo, furono contraddistinte da condizioni economiche diametralmente opposte: la prima, con l'avvento della colonia spagnola, vide una transizione verso un'economia capitalistica grazie alle grosse distese di cotone e canna da zucchero, le quali permisero l'ascesa sociale ed economica di una classe borghese che iniziava a formare imprese manifatturiere; mentre la seconda rimase un territorio piuttosto selvaggio in cui vivevano gruppi indigeni, che basavano la loro economia su un'agricoltura di sussistenza. La *sierra*, invece, si ritrovò a fare i conti con un sistema semi-feudale i cui *signorotti* – potenti

⁷⁸ In Perù, dopo il decennio di autoritarismo *fujimorista*, culminato con la vittoria fraudolenta alle elezioni presidenziali del 2000, si ebbe un periodo di "antagonismo" (Guevara, 2013: 134), caratterizzato dal grande fermento dei movimenti di protesta. Questo periodo rivoltoso, tuttavia, non trovò il canale unificante che, in altri paesi sudamericani, sfociò nella formazione di un progetto collettivo rinnovatore. Il panorama di protesta peruviano, perciò, rimase alquanto frammentato e disorganico. Nello specifico dell'area andina, superato il periodo di maggiore confronto, i gruppi di protesta ripiegarono su discorsi localistici e particolaristici.

⁷⁹ Frammentazione che Murra et al. (1986: *passim*) definisce come un sistema di "arcipelaghi" – i *mitmaq* – realizzato attraverso il dislocamento delle popolazioni a grandi distanze reciproche.

latifondisti – erano denominati *gamonal*. Costoro avviarono il sistema delle *hacienda*, che si contraddistinse per l'elevato grado di pervasività e oppressione nella società rurale andina peruviana. Secondo Favre (1976), la *hacienda* fa riferimento a tutte le proprietà individuali di terreni, a prescindere dalla loro estensione, sulle quali vivono stabilmente delle popolazioni; queste ultime legate direttamente (tramite i suoi membri singoli) al proprietario o al suo rappresentante. Il legame sarebbe costruito attorno a una serie di obblighi personali, sia materiali che simbolici, che mantengono la popolazione in uno stato di servitù, esplicita o dissimulata, o comunque in una situazione primordiale di dominio e di dipendenza.

Nelle *hacienda* funzionava una reciprocità asimmetrica. Il proprietario permetteva che i suoi "coloni" usufruissero delle terre e del bestiame, in cambio di lavoro e/o di prodotti; procurava loro coca e acquavite, li proteggeva esentandoli, per esempio, dal servizio militare. Per denominare questi proprietari fu coniato [il termine] *gamonal*, [...] necessario per indicare una situazione inedita derivata dalla frammentazione politica e dalla ruralizzazione del paese. [...] Il personaggio era un miscuglio di razzismo e paternalismo (Galindo, 1991: 197-198).

I *gamonal*, se prima della proclamazione della repubblica del Perù detenevano un discreto livello di potere economico, dopo il 1821 assunsero un potere ancora maggiore, assumendo anche il potere politico locale (*Ibidem*: 198). La scomparsa di figure molto potenti del periodo pre-repubblicano, come i *curaca* e i *corregidor*⁸⁰, assieme alla perdita di rilevanza del clero, permisero a queste figure politico-economiche decentrate di acquisire ulteriore potere. «Il potere, che prima era diviso tra il *corregidor*, il *curaca* e il prete, fu ereditato dai *gamonal*» (*Ibidem*: 210), il che condusse alla formazione di tanti potentati locali di cui il *gamonal* era il padrone indiscusso. Il sistema di relazioni, tra la figura del proprietario terriero e quella del *campesino*, che era venuto creandosi nel corso dei secoli, era basato su un rapporto

⁸⁰ Il *curaca* è una figura che esisteva già durante l'epoca incaica, assumendo funzioni giudiziarie, fiscali e religiose. La colonizzazione spagnola la fece ridimensionare, ma essa permase comunque l'autorità (politica e amministrativa) di immediato riferimento per l'*ayllu* – gruppo gerarchico di discendenza la cui struttura è molto simile a quella del *clan*. Il *corregidor*, invece, fu un figura importata dalla Spagna che svolse una funzione amministrativa e giudiziaria. Fu una figura particolarmente potente.

asimmetrico di dominio e di dipendenza, in cui era attivo il sistema di reciprocità – che in questa relazione era naturalmente di tipo asimmetrico.

È generalmente riconosciuta l'evidenza storico-sociale che i sistemi socio-economici andini siano articolati attorno al concetto di reciprocità (dal quale spesso ne deriva una pretesa ideologica di simmetria) resa possibile da forti, se imposti, legami parentali e dal sistema della redistribuzione. Tutto ciò presuppone l'esistenza di un potere centralizzato su scala variabile, che poteva essere il *curacazgo*, *chiefdom*, o il reame (Murra, [1955] 1980; Watchel, 1971b; Alberti e Mayer, 1974). Queste strutture pare fossero notevolmente diffuse nelle Ande e perciò costituirono la vera struttura delle relazioni di produzione e redistribuzione (Lorandi, 1986: 35-36).

Il genere di rapporto basato sulla reciprocità asimmetrica era fondamentale per la *hacienda*, nella quale le terre erano divise tra il proprietario e i contadini possessori: per questo usufrutto lo *hatun runa*, il *mitmaquna* o il *yanacona*⁸¹ doveva lavorare le terre del *misti* – anche detto *gamonal*. Questi, a sua volta, gli offriva protezione dallo Stato, ovvero dai carichi fiscali e dalla leva militare e gli procurava prodotti indispensabili. I contadini, spesso, in contropartita, prestavano anche servizi personali nella casa del signore o espletavano compiti speciali come il trasporto della lana (*Ibidem*: 210-211).

Proprio a causa di questo sistema di relazioni basato sul sopruso dei *gamonal*, di quando in quando la situazione deflagrava attraverso le mobilitazioni sociali di gruppi di *campesino*. Le prime importanti mobilitazioni si ebbero negli ultimi decenni del XIX secolo e furono dettate dalla rabbia esplosiva dei contadini – i quali chiedevano migliori condizioni socio-economiche o addirittura un modello di società diverso, ispirato al glorioso passato incaico – che occuparono molte *hacienda* e giustiziarono diversi *gamonal*. Erano tutte insurrezioni accomunate da un notevole grado di spontaneità e da una violenza che veniva indirizzata direttamente contro i detentori e i simboli del potere. La spontaneità delle insurrezioni si traduceva in una forte frammentazione della lotta, che non trovava mai sfogo in un fronte ampio di

⁸¹ In epoca incaica, il gruppo degli *yanacona* dipendeva completamente dall'*Inca* (massima autorità) e perdeva ogni vincolo col nucleo familiare di origine. I *mitmaquna*, invece, stavano a un gradino più alto nella gerarchia sociale: essi avevano il compito di colonizzare nuove regioni e insegnare ai relativi popoli nuovi costumi e credenze. Più sopra, inoltre, c'erano gli *hatun runa*, che costituivano la popolazione generale.

respiro nazionale, capace magari di trovare altre forze alleate. Una simile condizione conduceva al riassorbimento, tramite eccidi e massacri della classe latifondista al potere, delle notevoli spinte rivendicative che però non erano strutturate attorno a un obiettivo definito. Ciononostante, la lotta non si placò e negli anni '50 del XX secolo i proprietari terrieri, vistisi minacciati dalle continue sommosse, cercarono di imporre una subordinazione maggiore dei *campesino*, che in alcune aree della *sierra* non era ritenuta abbastanza soddisfacente. Si arrivò così allo scontro aperto tra i proprietari terrieri e i coloni nel periodo che va dal 1956 al 1964 (Cotler & Portocarrero, 1976: 297-298). In questo periodo però i contadini iniziarono a dotarsi di organizzazioni ben strutturate (soprattutto nella parte meridionale del Perù) e iniziarono ad ambire a obiettivi ben più prestigiosi della mera difesa e rivendicazione dei propri diritti. Si instaurò, infatti, un processo socio-politico mirante a generare un dibattito politico per riformare il sistema agrario peruviano – un tema presente nell'agenda politica nazionale sin dall'inizio della Repubblica. La costituzione di organizzazioni coese attorno a questa istanza assunsero la forma di sindacati, che in varie parti della *sierra* riunirono le diverse categorie di lavoratori rurali – coloni, affittuari, braccianti, mezzadri – emarginati dalla vita sociale, economica e politica nazionale. La Confederación Campesina Peruana (CCP) è l'esempio più rappresentativo del successo di questa forma organizzativa che aveva come scopo il sovvertimento del sistema di proprietà, ovvero l'ottenimento *in toto* della terra (Hugo Neira, 1969). E lo strumento indicato dai sindacati per raggiungere questo obiettivo era la realizzazione di una riforma agraria, che giunse ufficialmente nel 1969 ma che stava già effettivamente avvenendo sul campo attraverso l'occupazione delle terre di proprietà dei latifondisti da parte dei *campesino*.

I lavoratori rurali riuniti mettevano paura alle autorità locali poiché, quando si riunivano nelle strade, come trasmette bene Hugo Blanco – esponente di punta, proveniente da Cuzco, della formazione politica trotskista denominata *Partido Obrero Revolucionario* – facevano sentire la loro presenza greve e minacciosa con il loro vernacolo⁸² – il *quechua* – e il loro alimento-madre – le *hoja de coca*⁸³.

⁸² Si utilizza il sostantivo "vernacolo" per accentuare la caratteristica comunitaria, rurale e antagonista del linguaggio *quechua*, che qui rappresenta uno dei simboli utilizzati per la rivolta popolare.

L'odore di coca e Quechua permeava l'aria. Quechua, a voce alta. Quechua gridato, minaccioso, che gettava via secoli di oppressione. Un corteo lungo le vie principali, prima e dopo il *meeting*. Finestre e porte dei potenti che per la paura venivano chiuse all'avanzare di una moltitudine aggressiva, ingiuriosa, minacciosa, che gridava verità rese silenti da secoli di Castigliano. L'indio, signore delle piazze e delle strade, di tutta la strada e del marciapiede (Hugo Blanco, 1972: 59).

1.2 Dalla “tierra es para todos” alla “agua es vida”

Questo breve *excursus* storico ci pare molto utile per definire meglio ciò che è accaduto, nell'ultimo decennio, nel sub-bacino andino di Parón-Llullán, in quanto aiuta a capire da dove vengono lo spirito di sopportazione e anche la forza per insorgere che solitamente emerge in *extremis*; una forza che convoglia in sé decenni di sofferenza, normalmente celata sotto la maschera di accondiscendenza e docilità che il popolo indigeno e quello *campesino* palesano. Uno si aspetterebbe, se non conoscesse tutta la storia degli avi dei *campesino andino* attuali, una sopportazione passiva e allo stesso tempo stoica senza soluzione di continuità. Ed effettivamente, nel Callejón di Huaylas le sollevazioni popolari rilevanti del XX secolo non furono molte. Bisogna andare molto a ritroso nel tempo per rilevare una ribellione indigena degna di nota nella zona. Fu nel febbraio 1885, difatti, che si innescò una delle più importanti sollevazioni indigene del Callejón de Huaylas. Al comando di questo movimento popolare – attuato in un periodo già piuttosto caotico a causa delle lotte interne fra i *caudillo*⁸⁴ che aveva provocato una guerra civile⁸⁵ – c'era Pedro Pablo Atusparia, figura simbolica⁸⁶ di primaria importanza per gli indigeni. La lotta mirava

⁸³ Le foglie di coca rappresentano un alimento fondamentale per i *campesino* che, lavorando per molte ore nei campi, se ne servono per alleviare la fame e la fatica. Nella società andina precolombiana rappresentava un importante elemento rituale della cosmo-visione e giocava un ruolo centrale nel sistema di credenze, usi e conoscenze.

⁸⁴ Il *caudillo* sorge sul vuoto di potere generatosi in Perù con l'indipendenza. «Los caudillos (con su capacidad de controlar a las clases populares) representaban la solución al desorden social, señalando asimismo que la agenda política que ellos tenían moldeó a la nación» (Lynch 1992: 35).

⁸⁵ L'insurrezione guidata da Atusparia si colloca temporalmente tra lo scoppio della guerra civile – tra *caceristas* e *iglesistas* – nel luglio del 1884, e il trionfo di Cáceres su Iglesias, con l'insediamento di Cáceres, nel giugno 1886, alla presidenza del governo peruviano.

⁸⁶ L'evocazione del passato glorioso della civiltà Inca – il cui apice fu la nomina e la proclamazione indigena di Atusparia come *Apu Inca* (Re Inca) – infuse la spinta decisiva per l'attivazione dell'insurrezione.

al recupero delle terre – “*la tierra es para todos*”, era lo slogan consegnato alla popolazione da Luis Felipe Montestruque⁸⁷ – da sempre appartenute agli indigeni e che all’epoca erano già nelle mani dei *gamonal*.

Los indios de Ancash se levantaron contra los blancos, protestando contra los "trabajos de la República", contra el tributo personal. La insurrección tuvo una clara motivación económico-social. [...] Pero, cuando la revuelta aspiró a transformarse en una revolución, se sintió impotente por falta de fusiles, de programa y de doctrina (Mariátegui, 1976: 186-187).

La sollevazione fu innescata nella città di Ancash, occupata e assediata per ben due mesi, e si propagò poi lungo tutto il Callejón di Huaylas fino a raggiungere, più a oriente, il dipartimento di Huánuco. Nonostante le grandi speranze impresse dalla rapida occupazione della capitale della regione Ancash, che colse di sprovvista l’*élite* benestante di Huaraz e le forze dell’ordine locali, nei mesi successivi si ebbe una forte repressione dell’insurrezione indigena. L’*infausto* esito della sollevazione popolare fu dovuto, oltre che ai migliori armamenti delle forze militari repubblicane (si consideri che gli indigeni erano dotati solo di fionde e pungoli), alla debolezza intrinseca al programma del movimento. Nonostante ciò, una parte del gruppo ribelle – capeggiato dall’indomito Ushcu Pedro – riuscì a dare vita a un movimento guerrigliero di resistenza che si oppose al corpo militare repubblicano fino alle fine del mese di settembre di quello stesso anno, quando si arrese di fronte all’evidente supremazia degli avversari.

El *retorno* romántico al Imperio Incaico no era como plan más anacrónico que la honda y el rejón como armas para *vencer* a la República. El programa del movimiento era tan viejo e *impotente* como su parque bélico. La insurrección de Huaraz, sin el programa de "El Sol de los Incas", habría sido una de las muchas sublevaciones indígenas, determinadas por un rebasamiento del límite de resignación y paciencia de un grupo de parcialidades. La captura de Huaraz, su propagación en un vasto sector

⁸⁷ Montestruque – il quale fondò la testata giornalistica “El Sol de los Incas” – ebbe un ruolo importante nella creazione della figura mitica di Atusparia, il quale avrebbe dovuto riportare la regione alla restaurazione del territorio incaico denominato *Tahuantinsuyu*. Lo scopo – più propagandistico che realistico – veicolato da Montestruque ai rivoltosi indigeni, era l’instaurazione a Cuzco, capitale dell’antico impero Inca, di uno stato comunista-monarchico.

del territorio, no bastarían para diferenciarla de otros levantamientos
instintivos y desesperados (*ibidem*: 187).

Secondo la lettura di Mariátegui, il movimento è annoverabile in quell'insieme di insurrezioni che si costruiscono su un'affiliazione aristocratica (*caudillaje*) e razzista (fondato sulla mitizzazione dell'impero *Inca*).

Insurrecciones encabezadas por curacas, por descendientes de la antigua nobleza indígena, por caudillos incapaces de dar a un movimiento de masas otro programa que una extemporánea o imposible restauración. Supérstites de una clase disuelta y vencida, los herederos de la antigua aristocracia india, no podían acometer con éxito la empresa de una revolución (*Idem*).

E, difatti, nessuna rivoluzione avvenne negli anni seguenti ai moti indigeni di fine '800, cosicché i lavoratori rurali si costrinsero a sopportare e a mandare giù l'amaro boccone quotidiano. Fino alla decade del 1960, i *gamonal* continuarono a rivestire un notevole potere in tutto il Perù, nonostante le molteplici rivolte che scoppiarono principalmente nella parte meridionale del Paese.

Me lo confermò anche il presidente di Cruz de Mayo, Julio Bernardo Barón, il quale visse nel territorio andino nell'epoca antecedente alla *Reforma Agraria* del 1969, assistendo e subendo le angherie dei potenti proprietari terrieri. Riferendosi alle maldicenze provenienti dai *campesino* mi ribadisce che tra i *campesino* di Cruz de Mayo manca il rispetto nei confronti della figura del dirigente. «En vez de ayudar, te hacen caer. [...] 'Él no sabe, él no hace, él no lucha'». Questo atteggiamento irriverente potrebbe costituire in parte un retaggio del periodo in cui l'autorità principale era il *gamonal*, al quale non si poteva di certo riservare la propria fiducia. Barón continua spiegando che egli può analizzare la situazione con un'esperienza maggiore rispetto a quella del *comunero* medio:

B: Yo estoy viendo eso con más de la experiencia, de reforma agraria yo estoy, yo he nacido en comunidad sé como estaba la situación. Yo he trabajado con gamonal. He nacido el 20, en mano de gamonal y he trabajado en mano de gamonal. Mi papá era [...].

A⁸⁸: Y la situación era mejor en esos años?

⁸⁸ La "A" sta per l'iniziale del cognome dell'autore.

B: No, más esclavo era. Porque lo gamonal no querían que vayan de soldados, no quieren que estudien sus hijos. Para que estén en su mano de la gamonal, en chacra nomás. Por eso era esclavo.

A: Esclavo?

B: Esclavo de la gamonal. Allí cambió la Reforma Agraria. Así, claro, nosotros a veces siempre trabajamos así todavía. En mano de gamonal nunca nos hemos sustentado.

Barón, essendo nato nell'epoca del dominio dei *gamonal*, racconta di come fosse arduo l'auto-sostentamento dei *campesino* locali. Per portare qualcosa in tavola si lavorava più del doppio, in termini di tempo, rispetto a oggi.

A: Usted siempre vivió acá en Yuco?

B: Sí, acá yo vivía. Mi papá allí trabajaba. [...] Para una arroba⁸⁹, papa nomás, trabajaba una semana.

A: Era muy dura la vida.

B: Chico [se iba] a comer.

A: Ahora es mucho mejor la vida.

B: Ahora es mucho mejor [aunque] falta organización, y falta nuestra capacitación.

Ma allora, considerato ciò che Barón ha espresso e ciò che abbiamo detto rispetto allo spirito di sopportazione, come si spiega la sollevazione *campesina* capeggiata dai *leader* di Cruz de Mayo e dalla Comisión de Usuarios? Sappiamo che la forza per ribellarsi è insita nella storia travagliata esperita dagli indigeni e dai *campesino* locali. Ma grazie a quali fattori è emersa, ed emerge, questa forza? Non si può fare risalire questo tipo di reazioni esclusivamente a un (fantomatico) corredo genetico o alla congiuntura socio-economica (macro) dell'epoca che, ciclicamente, stimolerebbe le popolazioni minoritarie del Perù a organizzarsi per lottare e proteggere i propri interessi, preclusi dall'azione della classe dominante che detiene il possesso di risorse economiche, politiche e simboliche. Certo, è finanche possibile che l'indole a sopportare si trovi in parte nel DNA delle *comunidad campesina* del Callejón de Huaylas, ma sarebbe superficiale fermarsi a ciò. L'indole, peraltro, è acuita, se non provocata, dalle condizioni socio-economiche che mutano nel tempo e nello spazio. È altrettanto vero che tali condizioni si tramandano nel tempo e che, oltre a mutare,

⁸⁹ Unità di misura che equivale a 11.502 chilogrammi.

assumono di volta in volta un valore diverso dipendente dall'*habitat* socio-culturale in cui si inseriscono. Per cui, a parità di condizioni socio-economiche – poniamo di forte indigenza – la percezione della situazione di indigenza non è sempre la stessa per una determinata popolazione, ma muta secondo il contesto socio-culturale di riferimento – variabile nel corso del tempo – che modifica la *forma mentis* delle persone che vivono in quel contesto.

Le *población indígena* e *campesina* peruviane, che hanno subito la dominazione incaica, ma non solo, sono ancora oggi influenzate dal loro retaggio socio-culturale, che contribuisce alla costruzione e alla riproduzione di una simile indole. Se prendiamo come esempio Cruz de Mayo possiamo ipotizzare che nel suo "inconscio" collettivo permanga la storica e barbara repressione che i rivoltosi indigeni subirono alla fine del XIX secolo, che ha costituito l'ultimo grande atto repressivo di una lunga serie; e questo già accadeva nel periodo dell'impero incaico (XIII-XVI secolo). In epoca incaica, difatti, coloro che resistevano e/o si ribellavano venivano deportati in altri territori in qualità di *mitmaquna*. Questa politica di deportazione era applicata frequentemente dagli *Incas*, in quanto permetteva di disgregare i gruppi etnici ribelli (Schjellerup, 2005: 91) – come i gruppi *aymara* – e al contempo di conquistare e controllare aree poco antropizzate, ancora prive di un sistema di sfruttamento agricolo strutturato, con l'obiettivo di uniformare la pressione demografica sul territorio (Romero, 1949: 72).

La repressione, dunque, non è di certo una novità apportata dai colonizzatori spagnoli. E forse, è anche per questo motivo che, tra i *campesino* di Cruz de Mayo, esiste una paura diffusa rispetto al potere del corpo militare nazionale, il quale potrebbe facilmente reprimere una eventuale rivolta *campesina* di massa. Questa paura, tuttavia, talora si dissolve come d'incanto, giacché viene allontanata dai colpi al ventre sferrati dagli attori dominanti. Per spiegarci meglio, è solo nel momento in cui la situazione socio-economica diviene totalmente insopportabile – scalfendo per lungo tempo il quieto vivere e la possibilità di procurarsi gli alimenti tradizionali – che i gruppi minoritari, notevolmente resilienti, insorgono e si avventurano in azioni temerarie al fine di riprendersi ciò che ritengono di loro appartenenza.

Alla luce del retaggio storico di dominazione e sottomissione che abbiamo appena descritto, pare ancora più importante e rilevante capire quali altre caratteristiche

abbiano permesso alla comunità Cruz de Mayo di reagire e sollevarsi per recuperare l'acqua proveniente dal lago Parón e rientrare alla normalità del vivere quotidiano – sostenuto principalmente dall'agricoltura e dall'allevamento. Pensiamo che siano le relazioni inter-personali – interne ed esterne – e tutto il sistema socio-culturale orbitante che, potenzialmente, dando forma e strutturando un gruppo comunitario, possono fare la differenza nei rapporti conflittuali esistenti con attori estranei allo stesso.

Privi di coesione comunitaria e fiducia nell'avvenire, è molto complicato (se non impossibile) compiere azioni collettive temerarie, a meno che non ci si trovi nelle mani di un potente ente alleato esterno che muove le fila dell'azione. E la coesione e la fiducia da dove provengono e come si costruiscono, se non attraverso il continuo susseguirsi di relazioni inter-personali, generalmente caratterizzate da legami forti? Ciò non significa che le relazioni contraddistinte da legami deboli non siano importanti per le sorti conflittuali, tutto il contrario. Lo sono maniera diversa, però, ossia in veste di cementificatori, per contrasto, della coesione e della fiducia interna. Inoltre, svolgono il compito essenziale di creare dei ponti, di portare nuove informazioni e motivazioni funzionali all'innescò dell'insurrezione collettiva e/o alla buona gestione della situazione post-insurrezionale.

Si tratta proprio di quei legami deboli – per Cruz de Mayo rappresentati principalmente dagli esponenti della CEAS – che nel corso degli anni hanno inculcato, nelle teste dei *campesino*, l'efficace motto “*el agua es vida*”. Proprio come il *cuzqueño* Mariategui fece con i *campesino* del Callejón de Huayals alla fine del XIX secolo, inculcando loro il motto “*la tierra es para todos*”.

2. Il capitale sociale di Cruz de Mayo

Abbiamo finito il capitolo precedente rilevando il rafforzamento del capitale sociale *bonding* e auspicando un atteggiamento di apertura di Cruz de Mayo attraverso la coltivazione del capitale sociale *bridging*. Per prima cosa, però, è opportuno passare per l'approfondimento del capitale sociale *bonding*, frequentemente propedeutico a quello *bridging*.

Non è vero, come potrebbe intuirsi superficialmente, che necessariamente i due aumentino o diminuiscano in maniera inversamente proporzionale. Tuttavia, ciò

potrebbe verificarsi nelle due seguenti condizioni gruppali ideal-tipiche portate all'estremo:

- una condizione di notevole chiusura dei confini comunitari (capitale sociale *bonding*) dovuta a relazioni interpersonali comunitarie circoscritte prevalentemente al gruppo familiare e che avvengono con una frequenza medio-bassa, e dove al contempo ci sia un solido assetto istituzionale che tuttavia ostacola lo sviluppo di relazioni con gli attori esterni e rafforzi l'idea generalizzata di un sistema autarchico;
- una condizione di notevole apertura dei confini comunitari (capitale sociale *bridging*) dovuta alle molteplici forme di legami – economici, istituzionali, socio-culturali – deboli con attori esterni e condita da un assetto istituzionale particolarmente fragile, su cui la popolazione locale non nutre fiducia e che la porta a ripiegare su attori istituzionali esterni alla comunità.

La mescolanza di questi due ideal-tipi di capitale sociale produce quel capitale sociale "oscuro" descritto da Portes&Landolt (v. Cap.. I, par 2) che è deleterio per la comunità che ne dispone. Come ho spiegato nello stesso paragrafo, oltre a prodursi un capitale sociale distinto da un *network* eccessivamente circoscritto e a limitare la libertà personale degli individui – è il caso di comunità che aderiscono religiosamente a determinate regole comunitarie, come quello emblematico dei cosiddetti mormoni – può verificarsi anche la situazione opposta. Si può assistere, cioè, alla costruzione di *network* eccessivamente estesi e permeabili, che offrono un eccesso di libertà agli individui, i quali possono giungere all'estremo di non riconoscersi più nella comunità di origine – come succede in parte delle classi sociali più giovani delle grandi metropoli contemporanee. I *network*, comunque, non svolgono solo il nobile compito di mobilitare le risorse sociali, giacché in alcune circostanze favoriscono la disorganizzazione e/o le attività indesiderate (Woolcock&Narayan, 2000). A dirla tutta, le relazioni sociali *bonding* talvolta possono rivelarsi addirittura svantaggiose, per esempio nel caso in cui diversi membri del gruppo si mettano di traverso per ostacolare il raggiungimento di particolari obiettivi (Moerbeek&Need, 2003) innovativi, non coincidenti con gli obiettivi (conservatori) del collettivo. A livello di capitale sociale *bridging*, invece, l'instaurazione di svariate connessioni con molteplici attori può significare mettersi al

servizio di troppi soggetti analoghi (Bodin&Crona, 2009), riducendo l'indipendenza reciproca.

Il capitale sociale, per così dire "luminoso", al contrario, è composto da un capitale sociale *bonding* abbastanza forte, ma capace di aprire le porte al capitale sociale *bridging*. Ciò avviene se i membri della comunità si fidano l'uno dell'altro, ma anche se c'è fiducia nelle istituzioni comunitarie – che devono possedere una struttura solida – se esistono delle norme sociali ben strutturate e se le relazioni interpersonali sono abbastanza frequenti e consolidate. Una comunità che disponga di un capitale sociale "luminoso" può permettersi di guardare al futuro con fiducia e ottimismo – a prescindere dalle condizioni socio-economiche in cui si trova – e può pensare di svilupparsi ed evolversi in maniera virtuosa e vantaggiosa per tutti i relativi membri.

Legato a ciò abbiamo il concetto, introdotto da Flora&Emery (2006), di "*spiraling-up*", che fa riferimento al capitale sociale quale carburante essenziale per l'innesco di un processo di sviluppo virtuoso. Il capitale sociale, infatti, aumenterebbe la possibilità di ottenere altre risorse, partendo dalle risorse sociali di base della stessa comunità. *Lo spiraling-up* si può associare all'immagine di una spirale virtuosa che sale verso l'alto, sospinta dal capitale sociale. Quest'ultimo, se forte e ben strutturato, avrebbe la capacità di spingere con sé gli altri tipi di capitale sociale – naturale, culturale, umano, politico, finanziario, immobiliare. Per usare una metafora, abbiamo l'ossigeno – relazioni interpersonali positive – che permette alla legna – norme sociali – di bruciare e di generare una spirale di aria calda – fiducia – che sospinge verso l'alto gran parte della fuliggine (relazioni sociali negative), che altrimenti si depositerebbe in grandi quantità sulla legna, ostacolandone la combustione. Quando c'è poco ossigeno, infatti, la fiacca combustione produce più fuliggine, che per giunta non può venire sospinta in alto dall'aria calda e va a costituire, invece, un sottile velo opprimente che non permette il ricircolo, l'interazione e la mescolanza tra l'ossigeno e il combustibile. Pertanto, si genera un circolo vizioso che non permette alle componenti del capitale sociale di interagire positivamente.

Lo *spiraling-up* ci ricollega anche al concetto trasformativo e dinamico di capitale sociale di Coleman presentato nel capitolo II (p. 58-59). Il capitale sociale di Cruz de Mayo – come quello di tutti i gruppi umani – che ci approntiamo a descrivere e a

rappresentare, scatta delle istantanee relative a un determinato periodo storico della comunità – per cui la nostra non sarà analisi che pretende di chiarire una volta per tutte lo stato socio-culturale di Cruz de Mayo. Pensiamo, comunque, possa divenire utile sia per la comunità locale stessa e le istituzioni che la attorniano, sia per altre comunità simili che affrontano problematiche affini. Nonostante la consapevolezza della impossibilità di arrivare a conclusioni “assolute”, cercheremo di rilevare ed evidenziare i tratti caratteristici del capitale sociale di questa comunità – ovvero il capitale sociale “portante” di Cruz de Mayo.

Oltre ai due tipi di capitale sociale, ho coniato un altro sub-concetto di capitale sociale per rendere l’analisi socio-culturale più chiara, coerente con le vicissitudini dell’epoca e, si spera, più comprensibile. Già durante la mia ricerca etnografica sul campo percepii e compresi una parziale inadeguatezza della teoria di riferimento, dovuta al fatto che i due sotto-concetti di capitale sociale non esaurivano la complessità sociale formatasi in seno alla situazione conflittuale del sub-bacino idrografico Parón-Llullán. Lo stimolo alla ricerca di un nuovo concetto mi venne dalla relazione tra Cruz de Mayo e la CEAS, che ritenevo alquanto difficile da analizzare sia attraverso il capitale sociale *bridging* sia attraverso il capitale sociale *bonding*. Difatti, più cercavo di applicare questi sub-concetti alla particolare relazione tra i due attori più mi scontravo con evidenti aporie teoriche⁹⁰. La dicotomia concettuale del capitale sociale rilevata in letteratura, dunque, già sul campo di ricerca non appariva totalmente funzionale all’analisi del rapporto che Cruz de Mayo aveva instaurato con la CEAS.

Così, a un certo punto, mi chiesi se si potesse ideare un nuovo modello di capitale sociale che stesse tra i due modelli-principe. Mi dicevo che il terzo tipo capitale sociale avrebbe dovuto ben rappresentare una comunità che si affaccia di tanto in tanto al di fuori dei confini, ma che evita di coinvolgersi veramente con gli attori esterni e quasi mai taglia il cordone ombelicale. E se si affida a qualche altro attore

⁹⁰ La relazione con CEAS non è né carne né pesce dal punto di vista dei due sub-concetti di capitale sociale. Infatti, potremmo considerarla un attore esterno, ma in realtà non lo è del tutto perché ha un rapporto costante di fiducia con Cruz de Mayo, da molti anni, e dunque il legame non può ritenersi debole. Pertanto, per esclusione, la CEAS sarebbe da considerare un attore interno alla comunità, ma neanche ciò è corretto giacché il legame non è tanto forte e, per giunta, ci si chiede come possa un’istituzione astratta – anche se composta da persone in carne e ossa – assumere il ruolo di membro di una comunità rurale.

esterno, lo fa perché è questo attore a compiere il primo passo, ad avvicinarsi alla comunità e al contempo dimostra un forte interesse a legarvisi. Per questi motivi, appena spiegati, ho pensato a un nuovo termine con cui definire il nuovo sub-concetto, rifacendomi a uno sport estremo che, da un po' di anni a questa parte, è particolarmente in voga. È il *bungee jumping*. Come il lettore saprà, in questo sport ci si lancia nel vuoto, spesso al di sopra di un fiume, da una piattaforma fissa (in genere un ponte sospeso), a cui si è legati da un imbragatura e da una corda elastica. Questo sport, apparentemente estremo, è tuttavia molto controllato e molto raramente si rischia di avere incidenti mortali. Si arriva spesso a sfiorare la superficie del fiume, ma non ci si immerge mai veramente. Per preparare il salto è necessario, in poco tempo, affidarsi a una persona sconosciuta che dovrebbe essere esperta – anche se quasi sempre non si hanno le prove di ciò – e su cui si deve riporre la propria fiducia incondizionata. Se lo si fa in autonomia, infatti, si rischia di imbragarsi e/o di legarsi scorrettamente alla corda elastica, facendo un salto nel vuoto di decine di metri e rischiando data l'altezza, di sfracellarsi sull'acqua. La corda elastica, agganciata da mani esperte, permette invece di lanciarsi in tutta sicurezza per poi fare ritorno, dopo non troppo tempo, sul ponte da cui ci si era lanciati.

Viste le premesse, il nuovo sub-concetto di capitale sociale non si può che denominare *bungeemping*⁹¹ *social capital*. Si tratta di un capitale sociale diverso da quello di tipo *bridging* perché quest'ultimo indica le relazioni esterne basate su legami deboli che, a differenza del modello *bungeemping*, rimangono tali per l'intera durata della relazione. Nel caso, invece, del capitale sociale *bungeemping*, i legami con l'attore esterno diventano moderatamente forti e per questo motivo nel corso del tempo portano, via via, una minore quantità di nuove informazioni e stimoli. Lo stesso, più o meno, succede con il *bungee jumping*, il quale progressivamente perde d'intensità emotiva perché poco a poco il saltatore impara a conoscerlo e prenderci confidenza, cosicché la scarica di adrenalina che si diffonde nel corpo è ogni volta meno potente.

Ma non si tratta nemmeno di un capitale sociale *bonding*, perché non fa riferimento al rapporto esistente con un membro del gruppo a cui si darebbero in mano, con

⁹¹ Il neologismo è composto dalla fusione del sostantivo *bungee* (corda elastica) con il gerundio *jumping* (salto o saltante).

cieca fiducia, le chiavi della comunità. D'altronde, le norme che regolano la relazione tra gli attori "*bungeemping*" sono basate su un rapporto asimmetrico e sono destinate a restare immutate nel corso del tempo, giacché il rapporto è temporaneo e basato sul raggiungimento di un obiettivo comune – che una volta conquistato condurrà all'allontanamento definitivo dei due attori. Il legame con questo attore non è né debole né forte, è mutevole come la tensione di una corda elastica, la quale è lasca se non viene azionata e, viceversa, è estremamente tesa e scattante se la si aziona. È un modello di capitale sociale, dunque, che sta fra gli altri due modelli che abbiamo già presentato, e che, a seconda delle circostanze, si avvicina più all'uno o più all'altro.

Per riassumere, il nuovo concetto di capitale sociale *bungeemping*, che ho ricavato induttivamente dal campo di ricerca, si caratterizza per le seguenti caratteristiche:

- relazioni interpersonali che hanno una frequenza molto bassa – ciclica – vissute più formalmente che spontaneamente, caratterizzate da un legame mai troppo debole e mai troppo forte;
- norme sociali piuttosto rigide costruite soprattutto attorno ai dettami dell'attore che offre il supporto e che si colloca in una posizione di superiorità – nonostante costui cerchi di dissimularla;
- grado di fiducia medio-alto che, tuttavia, si basa su un rapporto asimmetrico, dunque di dipendenza invece che di inter-dipendenza.

Un rapporto asimmetrico di questo genere, tuttavia, non è necessariamente negativo. Se l'attore esterno, infatti, oltre a fornire un prezioso e concreto supporto all'attore comunitario, coinvolge nella sua azione le strutture di potere interne e non scorda, per nessun motivo, di fare riferimento alle norme tradizionali del gruppo, potrebbe generare una grande riserva di capitale sociale positivo (Hobbs, 2000: 5), dando il là allo *spiraling-up* di cui sopra.

2.1 Il capitale sociale *Bonding*

Il capitale sociale di tipo *bonding* della comunità Cruz de Mayo appare particolarmente forte soprattutto relativamente al contesto familiare e a quello vicinale. Ciascuna famiglia è molto solida e coesa e ha uno speciale legame con i vicini di casa, con i quali esiste un alto grado collaborazione e aiuto reciproco. Ciò, normalmente, si manifesta nell'aiuto reciproco che avviene nei diversi lavori legati

alla coltivazione e all'allevamento del bestiame.

The organization of agricultural activities is based upon reciprocal labor prestations, and the stability of this system does much to impede the development of wage labor. [...] This is achieved by means of a system similar to the traditional *ayni* [...]: «I will help you on such and such a day to water your plot, if you will help me then it is my water turn» (Molinié-Fioravanti, 1986: 345).

Più o meno la medesima frase proferì un *campesino* di Huauya. Senza che glielo chiedessi – durante una pausa dalla ventilazione del grano che stava conducendo sul suo appezzamento di terreno con l'aiuto di qualche *vecino* – egli mi descrisse con un esempio di quotidianità il concetto di reciprocità, il quale a Cruz de Mayo si realizza soprattutto nelle attività agricole. «Yo hoy ayudo mi vecino en la siembra de las papas y mañana él me ayuda en la ventilación del trigo».

Il vicinato di Cruz de Mayo non è molto nutrito, in genere, in quanto per la complicata morfologia del territorio nel *caserío* le abitazioni non sono disposte concentricamente, ma si sviluppano longitudinalmente con una strada rudimentale che le lambisce; in alcuni punti, tuttavia, si hanno dei raggruppamenti di case che stanno attorno a una corte comune o più raramente una piazza comune – di solito in prossimità delle chiese che, tra l'altro, non vengono più “vissute” dagli abitanti.

Più di una volta ho assistito a episodi ben rappresentanti il mutuo aiuto – innestato sul sistema socio-economico andino secolarmente basato sulla reciprocità – che quotidianamente c'è tra parenti e/o vicini. Ad esempio, dopo una lunga giornata di raccolta dei fiori (garofani) nel campo di Raul Pajuelo – uno dei fratelli di Adán – ci venne in aiuto il cugino di Adán, Miguel, per caricare i sacchi pieni di garofani sul suo camion – mezzo che di solito usa per trasportare il legname a Caraz – e scaricarli poi nelle vicinanze della casa dello stesso Raul. I fiori, di solito, vengono portati dentro casa per essere puliti dalle foglie in eccesso. In questo lavoro, solitamente tutti quelli che sono in casa collaborano, dal più giovane al più anziano. Anche a me fu concesso di dare una mano. Mentre si faceva questa operazione metodica si guardava un notiziario alla televisione, quasi completamente basato sulla cronaca nera⁹².

⁹² Il *medium* televisivo e quello radiofonico sono i *medium* di comunicazione più utilizzati a Cruz de Mayo, anche se i canali più importanti non passano di certo messaggi edificanti. Sono i telegiornali

Il lavoro di gruppo – raccolta e pulizia dei fiori, ventilazione del frumento, semina e raccolta delle patate, etc. – che avviene ciclicamente con la presenza familiari e/o vicini, è molto importante per cementificare il legame di tipo *bonding*. Anche il geografo statunitense Adam French riscontrò lo stesso tipo di *collaborazione* familiare durante la sua ricerca sul campo: «[La colaboración] existe. Todavía, acá, en las zonas rurales es bien común. [...] Hay familia que tienen relaciones, que comparten las cosechas» mi spiegò egli stesso nel 2011. La *collaborazione familiare* emerge fortemente anche nelle feste parentali, nelle quali si nota una grande cooperazione nella cura della prole. Per fare un esempio tipico del contesto domestico allargato di Cruz de Mayo, spesso si osserva che la prole (anche se di pochi mesi di vita) viene lasciata tranquillamente nelle mani delle altre parenti che stanno attorno quando la madre si assenta per qualsiasi motivo. Questo accade soprattutto quando la madre è occupata in qualche attività o in occasioni celebrative, quando ho anche osservato che il padre non viene spesso chiamato in causa spesso per accudire la prole. Ciò rispecchia perfettamente la marcata divisione di genere esistente nella comunità rurale andina.

Rimanendo nel settore domestico, dalla ricerca etnografia si è evinto che il *mutuo aiuto* è fondamentale anche nella costruzione della dimora familiare. Il giorno in cui Adán mi condusse a vedere la casa di suo fratello José, al di sopra dei campi di garofani del settore di Huauya, mi spiegò che quando costruirono le rispettive dimore si aiutarono vicendevolmente. Il supporto ai componenti della propria famiglia costituisce un diritto/dovere assai forte a Cruz de Mayo, su cui la comunità regge gran parte della propria struttura socio-culturale ed economica. Se le famiglie di Cruz de Mayo subissero un processo disgregante, come quello che una porzione della società occidentale sta vivendo, queste crollerebbero su se stesse una a una, facendo infrangere al suolo tutta la struttura societaria. E, a dirla tutta, di fronte a questo scenario “apocalittico”, difficilmente Cruz de Mayo riuscirebbe a ripartire e reinventarsi come comunità.

Oltre allo *scambio* di aiuti nelle attività agro-silvo-pastorali, esiste anche lo scambio

nazionali e locali che veicolano la maggior parte dell'informazione esterna, ma c'è anche da dire che molti giovani *campesino* guardano film – spesso vecchi *cult movie* statunitensi – su dvd contraffatti che comprano in città.

dei beni prodotti in *loco*, soprattutto il raccolto. All'aiuto dato a un vicino o a un parente consegue sistematicamente la ricezione di un contraccambio. Si attua un incessante scambio di doni e favori, che deve essere reciproco, pena il decadimento dell'esclusivo rapporto che esiste tra parenti o vicini. Questo *scambio reciproco* avviene in maniera piuttosto naturale e giammai qualcuno si azzarda a far conto da speciali per verificare se lo scambio è stato, per così dire, equo. È uno scambio basato sul valore della *fiducia*, non sul "valore contabile". Naturalmente, esistono ben solide *norme sociali* – derivanti della struttura sociale incaica dello *ayllu* in cui già vigeva il sistema di reciprocità, che in realtà ha un'origine pre-incaica – che regolano questo meccanismo di reciprocità. Tali norme comportano anche eccezioni, che si manifestano quando la comunità ha a che fare con i *comunero* psicologicamente o fisicamente menomati. È il caso di una signora che ha meno di 50 anni, descritta da Linda – una madre *single*, mia vicina di casa ad Antash – alternativamente come "*la loca*" o "*la muda*". Costei è vedova e ha pure un figlio a carico, ma non ha grandi capacità nella coltivazione dei suoi appezzamenti agricoli. Per questo motivo molte famiglie della comunità le regalano del cibo che, per giunta, essa seleziona, a detta di Linda Laguna. Ad esempio, se le vengono regalate delle patate, tiene per sé quelle più buone e abbandona dove le capita quelle che a suo avviso sono di cattiva qualità. Ciò dimostra uno *spirito comunitario* e *unitario* molto alto – che tuttavia si attiva quando qualcuno versa in cattive condizioni *tout court* – cosicché non vengono lasciati in balia degli eventi i *comunero* indigenti, sebbene costoro non ricambino in nessuna maniera, e anzi, nel caso in questione ricambino con maleducazione, tanto per usare un eufemismo. Basti pensare che questa signora sordo-muta ricorre perfino al lancio di sassi, di tanto in tanto, per non permettere, ai propri compaesani, il passaggio pedestre nei suoi terreni. Questo atteggiamento comunitario di assistenza dimostra anche che il territorio è piuttosto florido, e permette alla comunità di donare prodotti agricoli a qualche membro indigente, nonostante la risaputa impossibilità a contraccambiare. L'aiuto che viene offerto a queste persone è spiegabile attraverso lo spirito unitario e l'organicità del corpo comunitario, tuttavia in esso è anche implicita una funzione di controllo sociale, facilitato dalla prossimità fisica delle case che c'è in un contesto di vicinato.

[...] il vicinato [è] costituito da abitazioni che si affacciano su un

medesimo spiazzo [o passaggio], il cui centro è occupato da [una piazza, una chiesa o una scuola], punto di convergenza fisica e sociale delle famiglie che vi abitano, tra le quali si costituisce, per bisogni comuni, un rapporto di reciproco di aiuto e controllo, che crea generalmente solidarietà, ma non è esente da momenti di tensione e ostilità (Bronzini, 1996: 106).

L'aiuto vicendevole e il controllo sociale sono tanto più forti quanto più i nuclei abitativi sono isolati dai restanti nuclei comunitari, proprio com'è per i *caserío* di Cruz de Mayo, a loro volta suddivisi in piccoli nuclei di *vecindario*. «Il vicinato è il perimetro reale e ideale in cui si esprime l'anima collettiva» (*Ibidem*: 39) e dove si discioglie quella individuale, come si evince dalla continua solidarietà offerta a "la muda". Questa persona non viene indicata con un nome, non per mancanza di considerazione, ma perché spesso il membro della società *campesina* viene identificato attraverso il suo modo di essere, come ci spiega Bronzini, cioè con un soprannome:

Non conta tanto la indicazione nominale dell'individuo, quanto la sua collocazione nella comunità come punto di convergenza di vari raggi della parentela: è figlio di Tizio e ha sposato la sorella di Caio. Tant'è che ai nomi e cognomi si sovrappongono il più delle volte i soprannomi, che identificano l'individuo dal suo comportamento, cioè attraverso segni più validi di quelli linguistici, in quanto sono riconoscibili da tutta la comunità (*Idem*).

Il tessuto sociale di vicinato di Cruz de Mayo dunque appare tuttora molto importante, sebbene i punti di incontro non siano più attivi, dinamici e partecipati come un tempo, cosa che fa calare lo spirito unitario che quotidianamente tiene insieme le borgate e di conseguenza la comunità intera. Questo è confermato anche da molti *comunero* e dirigenti che ritengono che l'unità comunitaria e la partecipazione alle attività collettive non siano così forti come nel passato. A parere di Milla, invero, la collaborazione non è più quella di un tempo, per diversi motivi.

Tal vez por el dinero y la nueva generación que cambia la costumbre. Muy poco se ayudan, entre vecinos, entre familiares tal vez. En un barrio ya no pueden ayudarse así de una casa distanciando a otra casa, no hay esa ayuda. Faena es beneficio de la población, limpieza de canal, de

camino, vacío de carretera, cuando hay derrumbe canales, cambio de madera – se paga una multa si no va (Carlos Milla, ex presidente Comunidad campesina Cruz de Mayo).

Milla, quando afferma che la collaborazione sta decadendo si riferisce con più enfasi ai lavori comunitari come le *faena* (cap. II: 76). Non è l'unico ad avere constatato questa bassa partecipazione e cooperazione.

Tra gli altri c'è Santos, il suocero di Adán, che mi ha anche spiegato come funzionano le riunioni e le assemblee di *caserío* a Chosica⁹³; mi ha detto che sono importanti perché ci si riunisce per decidere su vari temi: acqua, luce, organizzazione dei lavori comunitari (*faena*). Le *faena* sono importanti lavori di manutenzione o costruzione di zone afferenti a più settori della comunità Cruz de Mayo e costituiscono anche un importante fluido tonificante dello spirito comunitario. Santos mi ha confidato pure che esiste il pressante problema, come in altri *caserío*, che alcuni *comunero* non si fanno carico dei doveri comunitari e che talvolta nemmeno pagano le multe conseguenti alla mancata partecipazione ai lavori comunitari. Ad esempio, all'epoca della ricerca etnografica del 2016, Adán era stato convocato per collaborare nella costruzione di una piccola strada sterrata di collegamento (*trocha*). I convocati, per questa strada carrozzabile, furono solo otto, perché il territorio era circoscritto. La precedente strada sterrata costruita – che interessava tutto il settore di Huauya – invece, vide coinvolti sulla carta ben 150 *comunero*, tra i quali ci fu una parte consistente di defezioni.

Come il lettore avrà compreso, la carica di *comunero* implica l'adempimento di diversi *doveri*. I doveri fondamentali comprendono «la participación en las faenas, la manutención del territorio y de las acequias⁹⁴ sobre todo», secondo le affermazioni di Santos. Nell'eventualità che un *comunero* abbandoni un appezzamento agricolo e lo lasci incolto per lungo tempo, corre il rischio di venire destituito dal grado di *comunero* e perdere tutti i suoi terreni, nonché la sua dimora. A meno che non

⁹³ Chosica è un *caserío* di Cruz de Mayo che si trova a sud del *caserío* centrale di Huauya, su un altro versante, e che dista all'incirca un'ora e quindici minuti per i *campesinos* che hanno una andatura veloce. Per arrivarci serve percorrere un sentiero molto erto e sdruciolevole, che, quando lo percorsi per la prima volta con Adán ed Eva, faticai alquanto a tenere la loro andatura.

⁹⁴ La *acequia* è un piccolo canale di collegamento, costruito rudimentalmente, tra i canali principali, denominati *toma* (v. cap. II: 46n;56n), e i campi irrigui.

dimostri rapidamente di volere tornare a mantenere e lavorare i suoi appezzamenti. Difatti, tutti i terreni appartengono alla comunità e sono dati solamente in concessione solamente al *comunero*. Santos mi raccontò di un caso di estromissione di un *comunero* del *caserío* di Chosica, il quale non ottemperò ai suoi doveri. Questo *comunero*, concretamente, non partecipava alle *faena*, non saldava il debito accumulato con la comunità per le multe e inoltre lasciava incolti i suoi appezzamenti per lunghi periodi. Ciò, oltre a rappresentare un caso emblematico che ben ritrae la struttura sociale di stampo comunitario e il retaggio socio-culturale incaico – questo tipo di negligenza veniva represso già nel periodo incaico – rappresenta un ulteriore indicatore della mobilitazione comunitaria – di carattere interno questa volta – che matura solo in *extremis*, quando ci si avvicina talmente tanto al punto di non ritorno che si è costretti a tentare il tutto per tutto, riprendendo la situazione per i capelli. Si potrebbe riassumere questo modello socio-politico di Cruz de Mayo – ma che è presente in molte altre comunità simili – con il proverbio popolare nostrano che recita: “a mali estremi, estremi rimedi”. Tale modello viene adottato allo scopo di non minare la pacifica reiterazione della vita quotidiana delle *comunidad campesina*.

I rimedi estremi, di cui sopra, non furono impiegati alla fine degli anni '70, quando la comunità era appena nata. Il presidente Barón, invero, mi rivelò che nel passato ci furono comportamenti piuttosto “mafiosi”, che si estrinsecarono nell'imposizione degli interessi a un gruppo ristretto, a danno del resto della popolazione. Mentre mi raccontava questi eventi sciagurati, Barón sembrava molto amareggiato per le sorti del patrimonio comunitario, dilapidato in pochi anni.

Cual presidente, se ha hecho, malogró patrimonio de la comunidad? [...]

Acá nosotros conocemos, igualito un plato comemos, igualito a todos [...]. Él que sabe, más come! Él que no sabe, comerá para su barriga. Tu pones el que es sabedor, él que es sabedor se hace, sabe come se cutre. Todo sabe.

F: Es más listo?

B: Más, sí, más. Claro, pe. Uno que humilde se pone, más tranquilo trabaja. A ti, más todavía, más te caen.

F: Es que no fue uno único presidente, fueron muchos que se portaron

mal?

B: Nosotros ya conocemos. Ahora sí, se pone santo ya [...]. No hay camión, no hay tractores, [no hay molinos]. Más antes entraban en todos sectores los presidentes, en todos sectores. Cosechaban [...] nomás, de nada, nada (*sic*) comunal. [...] Pucha! [...] los presidentes no contaban ni papa, ni trigo, ni todo. Encima de papa sentaban. Ahora que cosa hacemos? No hay nada. Esa comida vendían, metían en bolsillo, nadie controlaba. En ese tiempo un presidente tomaba pura chela nomás.

Tuttavia, Barón non fa riferimento solamente al passato nei suoi racconti, ma sottolinea anche l'operato egoistico di Carlos Milla da presidente (2011-2012) che, sfruttando l'incarico dirigenziale, avrebbe venduto dei boschi comunitari e fatto altre operazioni per i propri interessi.

Abbiamo già spiegato come in passato, per lungo tempo, i *campesino* sopportarono i soprusi degli attori esterni più potenti, rimettendosi a uno stato di costante rassegnazione. A quanto pare questa rassegnazione è valida anche oggi, anche se stavolta relativa ai poteri interni, a cui è ancora concesso di fare il bello e il cattivo tempo, replicando i comportamenti mafiosi dei propri avi.

[Dalla] esperienza avita [...] scorre un liquido magico, che più potente di ogni forza terrena, infonde il sentimento comune di una «fraternità passiva» e avvolge il mondo contadino in una cappa di patita rassegnazione, che trattiene la rabbia di una disperata difesa contro lo Stato (Bronzini, 1996: 40).

Dal comportamento reazionario, tuttavia, che la comunità fa emergere quando vengono oltrepassate le poche norme sociali fondanti, si può dedurre che Cruz de Mayo si dimostri fatalista solo fino a un livello massimo di sopportazione – che tuttavia pare molto alto. Solo laddove le infrazioni sono percepite come gravi e lesive dei valori fondanti, le regole – che prevedono sanzioni e/o pene severe – vengono applicate e fatte rispettare senza mezze misure. Quando si verificano infrazioni gravi, dunque, queste non vengono tollerate dato che rischiano di compromettere l'equilibrio comunitario. Di ciò ne ha parlato anche Malinowski (1969), nella sua etnografia sulla repressione sessuale nelle società primitive. Se ne occupa, specificatamente, quando tratta della libertà sessuale dei fanciulli melanesiani, vissuta come un gioco e ritenuta assolutamente irreprensibile dagli anziani (*Ibidem*:

97). Secondo Malinowski questo fatto sociale fanciullesco ci dice che, in simili comunità, sinché una violazione non turba la coesione e l'integrità del gruppo e non dà scandalo, non si fa nulla per evitarla. Gli anziani – guardiani della osservanza delle norme sociali – in queste situazioni, infatti, indulgono e non intervengono. Lo fanno, tuttavia, nell'eventualità la violazione assumesse un carattere perturbante⁹⁵ e generasse un significativo problema interno, coinvolgendo tutto il gruppo sociale e ledendone i valori fondanti.

A Cruz de Mayo quando vengono lesi i valori che reggono il gioco – che peraltro non sono molti – buona parte della popolazione si indigna e pertanto la dirigenza si sente sostenuta moralmente e legittimata da tutta la comunità. È un comportamento tipico delle società cosiddette tradizionali. Permangono le eccezioni, che si manifestano nei confronti dei dirigenti interni, ai quali è concesso di infrangere – soprattutto se particolarmente carismatici – alcune norme sociali (come quelle della partecipazione alle *faena*) e addirittura di fare i propri interessi nello svolgimento dell'incarico dirigenziale. Lo stesso succede quando vengono lesi – a prescindere dal ruolo del *comunero* che li lede – solo i valori complementari, ma non fondanti. L'inottemperanza alle regole comunitarie viene sì biasimata da una parte della popolazione interessata, che però al contempo indulge alla inadempienza e fa sedimentare la questione, facendola passare in secondo piano (cap... II: 65-66). In quest'ultimo caso, il pensiero che, con buona probabilità, accomuna buona parte della popolazione in merito all'inadempienza delle *faena* è: “se l'ha fatto lui, perché la prossima volta non lo posso fare io e passare incolume a mia volta? Non ho tempo, ho tanti altri lavori da completare nei campi”. Questo lieve ma evidente decremento della collaborazione e della partecipazione alle attività comunitarie potrebbe essere legato alla contaminazione culturale derivante dalle potenze mondiali – nel caso del Perù ci sono gli Stati Uniti che rivestono un grosso peso e influenza socio-culturale – che è avvenuta prima nelle zone urbane dei paesi “in via di sviluppo” e che, anche se più debolmente, si è estesa anche nelle aree periferiche. Cesar Portocarrero (65 anni circa), un glaciologo di fama internazionale proveniente

⁹⁵ La libertà di fare innocenti giochi che evocano la sessualità, ad esempio, non vale per fratelli e sorelle. Malinowski osserva che quest'ultimi non possono spingersi a «'giocare a marito e moglie'» (*Ibidem*: 98) come tutti gli altri fanciulli, giacché il tabù dell'incesto non ammette eccezioni. È questo un esempio emblematico di una situazione sociale perturbante delle norme e dell'ordine sociale.

da Huaraz e che ha studiato negli Stati Uniti, esprime la sua preoccupazione per le popolazioni andine della zona – che ha imparato a conoscere nelle sue missioni per la conservazione dei ghiacciai della Cordillera Blanca – in questa maniera:

[...] estamos viviendo una época muy difícil en el mundo. Los países adelantados nos están contagiados esa despersonalización. Por ej. en U.S.A. en un edificio, uno no sabe quien vive al lado. En la provincia siempre hemos compartido todo, había mucha amistad, invitarse a la comida; actos de solidaridad, eso se está perdiendo. En el campo todavía se conserva el costumbre de la faena. Las malas costumbres vienen de los países desarrollados, cada uno se preocupa a buscar dinero para si mismo y nada más. Lo mochila, la gorrita (ahora todos las usan), la ropa.

Portocarrero sottolinea l'avidità per il denaro che, sottilmente e subdolamente, si sta insinuando anche nelle maglie socio-culturali delle comunità rurali marginali. Ho potuto appurarlo anche a Cruz de Mayo, dove una parte della popolazione ha perso il desiderio di celebrare ricorrenze importanti, come il "Día del Campesino" o quella del recupero della *laguna* Parón. José Laguna, mio vicino di casa, una sera, mentre cenavamo, mi confermò che negli ultimi anni la partecipazione alle feste è calata notevolmente. Durante la celebrazione del "Día del Campesino" o dello "Inti Raymi" – una celebrazione che trae la sua origine dall'impero incaico e che costituisce una delle più importanti feste della comunità rurale, giacché celebra l'inizio di un nuovo ciclo vitale – che avviene il 24 di giugno, José mi raccontò che scese a Huauya per partecipare alla festa, ma si demotivò e rincasò presto al vedere pochi *campesino* festanti. Una delle motivazioni di questo leggero calo della partecipazione è l'aumento delle attività lavorative da sbrigare. Si lavora molto di più che in passato, o meglio, si lavora con più solerzia e premura perché ci sono maggiori scadenze da rispettare. Il mercato di Caraz sta incidendo pesantemente sul tessuto socio-culturale della comunità andina. Il mercato, infatti, non rappresenta più un posto dove comprare i generi che non si producono nel proprio territorio e vendere le eccedenze dei prodotti agricoli, ma ad oggi rappresenta un punto di riferimento indispensabile all'economia di Cruz de Mayo. Sebbene meno netta, permane la distinzione tra economia *campesina* ed economia capitalista, dove la prima si caratterizza per la sua organicità, che comprende: la combinazione di produzione e

consumo, il lavoro familiare e l'assenza di valutazioni di mercato (Shanin, 1973). A Cruz de Mayo qualcosa è cambiato negli ultimi decenni, tuttavia il mercato ortofrutticolo non si è ancora insediato all'interno del territorio andino. I prodotti agricoli, infatti, si portano al mercato di Caraz: dalle patate alle taccole, dai piselli alle pesche, dal pane al formaggio, fino ad arrivare ai fiori (garofani e velo da sposa⁹⁶). Ciò, tuttavia, ha condotto i *campesino* più intraprendenti a lavorare anche durante le festività. Già negli anni '80 qualche studioso, come Molinié-Fioravanti (1986: 346) pronosticava la possibilità che i due beni essenziali per la vita *campesina* – terra e acqua – da sempre condivisi collettivamente, potessero essere progressivamente utilizzati per scopi utilitaristici, ovvero per l'accumulazione privata di capitale. Già all'epoca, difatti, Molinié-Fioravanti lo vedeva ancora come un fenomeno limitato ma aperto a sviluppi futuri e a divisioni interne. A Cruz de Mayo, a tre decenni da queste osservazioni, si nota una lieve tendenza all'accumulazione di capitale – comprovata dall'aumento delle ore di lavoro per *campesino*, aumento dovuto soprattutto ad attività particolarmente redditizie come l'allevamento dei fiori – sebbene sia ancora contrastata dall'organizzazione tradizionale. Tuttavia, diversi *comunero* hanno testimoniato un calo generale della partecipazione alla vita sociale – soprattutto alle *fiesta* di comunità e alle *faena* – di Cruz de Mayo, a cui ne consegue anche una riduzione dei momenti in cui è possibile mettere in atto la pratica della reciprocità.

Per giunta, la smania di produrre sempre più prodotti agricoli ha condotto i *campesino* a utilizzare parecchi fertilizzanti, pesticidi ed erbicidi che risultano impattanti per l'ambiente. Appurai personalmente il problema, seguendo il cugino di Adán, Miguel – che coltiva campi di sua proprietà a Cruz de Mayo e che un tempo era *comunero* – nel trattamento alle sue piante di piselli e taccole. Nel momento in cui spruzzava i prodotti antiparassitari sulle piante si diffondeva un odore molto acre e penetrante⁹⁷, che perfino Miguel sopportava a fatica. Certo, Miguel potrà costituire un'eccezione in quanto a esagerazione nella quantità di prodotto chimico

⁹⁶ *Gypsophila paniculata*.

⁹⁷ Un giorno ho assistito a una scena singolare: un gruppo di ragazzine, che tornavano a casa da scuola, passando di fianco al campo di Miguel si sono viste costrette a tapparsi il naso per la puzza e correre via veloci come il vento su per una salita molto scoscesa.

utilizzata di volta in volta, tuttavia è la maggior parte dei *campesino* a utilizzare questi nuovi prodotti che appaiono come portentosi ai loro occhi – sebbene in molti siano consapevoli della loro nocività. Sia Juana che Linda, rispettivamente madre e figlia, sono concordi nel dire che si stanno utilizzando troppi fertilizzanti e pesticidi chimici, i quali starebbero provocando molti problemi di salute nella popolazione, come il cancro. Nonostante gli insegnamenti, veicolati negli ultimi anni dalla CEAS e da qualche catechista locale, sull'importanza della conservazione del territorio e dell'ambiente naturale, la popolazione locale non ha ancora totalmente interiorizzato i danni che possono fare gli antiparassitari e gli erbicidi e men che meno i danni che possono provocare i rifiuti – contenitori in plastica e in latta soprattutto – abbandonati negli appezzamenti agricoli. Fortunatamente c'è qualche *leader* attento, intelligente e lungimirante, che ha assorbito questi insegnamenti e che si sta impegnando concretamente per cambiare le sorti dell'ambiente naturale circostante. Goñi, infatti, si è prodigato a trasferire le conoscenze apprese da una suora francescana – Pilma Berta – ad alcune famiglie del settore Parón.

En este año he trabajado en – casi dos años llevo ya – una practica de nuestra zona, en varios lugares estoy trabajando, he trabajado y estoy trabajando con abono orgánico. Bióxida se llama eso. Bióxida natural. Pienso y creo que a la gente le interesa bastante pero ese trabajo servirá para la casa, para nosotros y después para la población. Tiene que ser eso, no? Hemos estado confundido con abonos y fertilizantes antes, no? Insecticidas realmente dañan la tierra, no? (Antonio Dueñas Goñi, Presidente Comunidad campesina Cruz de Mayo⁹⁸).

C'è tanto lavoro di sensibilizzazione da fare, mi fa capire, tra le righe, Goñi. I rifiuti, sciaguratamente, vengono tuttora sotterrati invece di essere consegnati al camion inviato mensilmente dal municipio di Caraz. Ciononostante, credo che la speranza di sensibilizzare e formare buona parte della popolazione al rispetto e alla cura del proprio territorio sia vana. Solo se nel futuro diventasse economicamente sconveniente comprare i pesticidi si diffonderebbe un "forzato rispetto" per l'ambiente circostante. Questo depauperamento del territorio ricorda tanto una storia che ha interessato, e tuttora interessa, da vicino anche i contadini dei

⁹⁸ 50 anni circa, presidente della *Comunidad* nel biennio 2007-2008; intervistato nel luglio 2016.

cosiddetti “paesi civilizzati”. È una storia sciagurata che sta proseguendo ormai da molto, troppo tempo e che ancora non abbiamo voluto fermare e farle cambiare rotta, reindirizzandola verso lidi più luminosi. Al contrario, l’abbiamo esportata nei “paesi sottosviluppati”, contaminandoli con le nostre abitudini utilitaristiche e perniciose, guardandoci bene dal fornire loro una soluzione⁹⁹ sistemica al problema. Attendiamo che sia la greve mano del mercato a risolvere la questione, dunque? Nonostante la domanda sia retorica, sono abbastanza certo che le istituzioni non si adopereranno – almeno non nel prossimo futuro – per implementare soluzioni sistemiche e lasceranno campo al mercato. Attenderanno che si alzino i prezzi dei prodotti agricoli e che le popolazioni aumentino il loro livello di indigenza, prima di esultare e celebrare la cura e la conservazione, etero-indotte, dei territori locali; nel frattempo meglio adattarsi a vivere in un “mondo immondo”, verrebbe da dire. Il mio è un discorso provocatorio – e nondimeno realistico – che tuttavia non ha la presunzione di essere di stampo universalistico.

Ci sono, invero, collettività con ideali, stili di vita e una filosofia comunitaria che propongono una metafisica alternativa a quella del sistema capitalistico dominante. Cruz de Mayo, però, non è annoverabile tra questo genere di società contro-corrente. O quantomeno non lo è nella tendenza socio-culturale ed economica verso cui si sta dirigendo. Lo è, forse, nella lotta che potrebbe essere identificata come la lotta contro un emblema del capitalismo – ma non è di certo questo l’elemento fondante la lotta in questione; lo prova il fatto che non è stata costruita una narrazione di stampo anti-capitalistico e/o una filosofia alternativa al pensiero dominante – qual è l’impresa multinazionale statunitense Duke Energy. La lotta che Cruz de Mayo sta portando avanti da molti anni rivela grande coesione e pervicacia. Tuttavia, questa lotta ambientale non può coprire la paradossale indifferenza generale alla contaminazione. Quest’ultima, d’altro canto, è esasperata dalla penuria di terreni facilmente fruibili. La popolazione del territorio andino è, infatti, in costante aumento. Questo, oltre a confermare il grado di radicamento nel territorio e all’attaccamento alla propria famiglia di origine (che indica un buono stato del

⁹⁹ E, per ora, sembra utopico pensare che siano i “paesi civilizzati” a fornire le soluzioni, quando i “paesi sottosviluppati” vengono utilizzati come ultimo bacino di mercato, dove finiscono i prodotti che noi non consumiamo più perché troppo nocivi e pericolosi.

capitale sociale *bonding*), esaspera l'inquinamento ambientale che si sta verificando. La presenza di più persone in un certo territorio, infatti, implicherà un ulteriore aumento del fabbisogno interno, il che provocherà un incremento progressivo della produzione di prodotti agricoli dei piccoli appezzamenti familiari – che nel passaggio agli eredi si ridimensionano e si frammentano – che perciò necessiteranno di sempre maggiori quantità di fertilizzanti e di pesticidi. Ciò, a lungo andare, comporterà un inevitabile squilibrio ecologico. L'eccessivo sfruttamento dei terreni non era nelle corde della comunità *campesina*, la quale tradizionalmente faceva riposare i terreni mettendoli a maggese. A conferma di questa tendenza al calo dei terreni a disposizione dei *comunero* c'è il forte decremento dei campi destinati esclusivamente al pascolo e delle mucche da latte. «Ahora hay pocas vacas lecheras» mi confidò un giorno Miguel, indicandomi un piccolo pascolo rimasto negli erti pendii di Yuco, settore nel quale lui durante la stagione secca coltiva i piselli, le taccole e i fiori.

La conformazione orografica del territorio di Cruz de Mayo, oltre a incidere sulla frammentazione degli appezzamenti agricoli – considerato che i terreni attualmente liberi sono di difficile accesso oppure sono a una distanza notevole rispetto alle *toma*, non permettendo di convogliare l'acqua verso i campi – incide molto anche sulle relazioni interpersonali tra *comunero* di agglomerati distinti che a loro volta sono frammentarie.

La dispersione dei lotti serve per garantire due fondamentali principi economici, ossia, che ogni famiglia possa avere accesso a svariati prodotti agricoli – considerato che a ogni livello pedo-climatico corrisponde un distinto genere di coltivazione – e a ogni fonte idrica. Inoltre, essa permette ai *comunero* di scambiare o combinare i relativi periodi di accesso all'acqua, il che è vitale per mitigare le rigidità del sistema egualitario – sebbene intricato e complesso (Molinié-Fioravanti, 1986: 344-345) – di “turnazione” irrigua tra le diverse aree comunitarie. L'accesso condiviso all'acqua e le prestazioni reciproche – che impediscono l'ineguaglianza che il percepimento di una remunerazione farebbe sorgere – costituiscono gli elementi cruciali nella garanzia dell'efficacia del lavoro agro-silvo-pastorale. È importante non scordarsi, tuttavia, che le prestazioni e la condivisione delle risorse collettive sono basate sui legami parentali (*Ibidem*: 346). La quantità di parenti che uno ha, infatti, determina il

numero di tattiche differenti che si possono impiegare nel lavoro e la qualità dell'organizzazione dei compiti, oltre alla sua produttività. Le relazioni parentali costituiscono pertanto sia un capitale genuino sia una fonte di accumulazione. Sappiamo bene che queste relazioni sono per così dire obbligatorie, o meglio sono da considerare come delle pre-condizioni per avere una decente vita nella comunità; per essere *comunero*, infatti, bisogna prima avere formato una famiglia e successivamente costruire – dare e acquisire – nuovi legami familiari (*Idem*). In aggiunta, c'è da dire che la struttura familiare si rinforza e si perpetua attraverso questi atti di reciprocità (Alberti&Mayer, 1974: 147). La rete degli scambi reciproci è funzionale alla riaffermazione dei limiti, così come delle aspettative dei gruppi sociali interni – tipo *l'ayllu*, *l'aura*¹⁰⁰ o il *compadrazgo* – alla comunità. La rete di scambio, dunque, ha il compito di ribadire la composizione della struttura di parentela, e al contempo di perpetuare il sistema gerarchico sociale che caratterizza il sistema comunitario. Se la rete cominciasse all'improvviso a funzionare male, anche il complesso sistema di prestigio interno comincerebbe progressivamente a decadere (*Idem*).

Relativamente alle relazioni interpersonali *tout court*, sul campo di ricerca non mi è stato difficile osservare che i contatti con le altre borgate – *caserío* – della comunità sono saltuari. I contatti più frequenti tra le diverse borgate avvengono di solito grazie allo scambio di prodotti agricoli – anche esso basato sul sistema della reciprocità; oppure nei casi in cui i *delegado* di settore vengono convocati alle riunioni stabilite per discutere sui temi attinenti l'intera comunità – come il tema del conflitto; o ancora alle feste collettive comunitarie come il “Día del Campesino”, la “fiesta de la laguna Parón”, la “Semana Santa”, durante la quale molti abitanti di Cruz de Mayo scendono in città, a Caraz. Questa difficoltà a mantenere relazioni significative e frequenti tra i vari centri abitati è parzialmente spiegabile, come dicevo, con l'estensione territoriale della comunità e il suo impervio territorio, che ha costretto a un'organizzazione insediativa sparpagliata a macchia di leopardo. Questo significa

¹⁰⁰ A differenza dell'*ayllu*, *l'aura* non è un gruppo di discendenza, in quanto fa riferimento a due gruppi differenti uniti attraverso il matrimonio. *L'aura* definisce l'«equivalenza strutturale» (Goodenough, 1970: 96; cit. in Alberti&Mayer, 1974) tra i due gruppi, i cui membri diventano «parientes de sangre» attraverso un rito, dopo del quale si spera che si comportino per sempre come tali (Alberti&Mayer, 1974: 141).

che i nuclei abitativi sono stati costruiti piuttosto distanti l'uno dall'altro. In questo tipo di insediamento abitativo, come già anticipato, è decisiva la disponibilità e l'accesso alle fonti di acqua, che è importante siano collocate il più vicino possibile ai vari nuclei insediativi (Murra et al., 1986).

C'è da dire anche che non esistono molti *luoghi d'incontro* dove i giovani possano incontrarsi settimanalmente e socializzare, a parte qualche piazzale o campo da calcio, il quale però è di uso esclusivo dei giovani uomini della comunità locale. Le giovani donne, invece, permangono perlopiù confinate in casa e nell'area di vicinato. Nonostante l'emersione del conflitto nel 2008, il vivere quotidiano non ha subito grossi cambiamenti. Semmai sono aumentati il numero di incontri e le riunioni tra i dirigenti di settore, assieme allo scambio di informazioni e allo spirito unitario che emerge solo in taluni momenti. Lo spirito unitario della comunità intera, dunque, esiste, ma si attiva completamente solo quando serve. Si attiva, ad esempio, quando bisogna fare fronte ai potenziali soprusi che possono venire da attori esterni – prima fra tutti da Duke Energy, ma anche da altre imprese minerarie che stanno sempre in agguato – e che devono essere fermate a ogni costo; oppure quando ci sono riunioni comunitarie per discutere sulla possibilità di migliorare la situazione infrastrutturale dell'area – come i sistemi stradale, fognario ed elettrico. Nel mese di febbraio del 2016, ad esempio, ci fu una riunione estesa a tutta la comunità – la partecipazione fu alta, tanto che la riunione si fece nei pressi del campo sportivo di Huauya – funzionale alla discussione del cambiamento della gestione del sistema elettrico interno. C'era in discussione la possibilità di introdurre la gestione privata dell'elettricità¹⁰¹ – attualmente comunitaria – che utilizza la comunità andina, grazie alla quale ogni famiglia avrebbe pagato in base all'effettivo utilizzo della corrente. Secondo Paula – esponente e formatrice di punta della CEAS – questa proposta sarebbe stata una strategia volta a dividere i componenti di Cruz de Mayo. Lo ha affermato con cognizione di causa, avendo osservato in passato la stessa strategia in altri contesti rurali.

Tornando allo spirito unitario e al senso di appartenenza, si può asserire che questi

¹⁰¹ Anche se questo sistema permettesse di subire costi meno elevati di elettricità, ci sarebbe comunque da pagare lo scotto dell'esborso infrastrutturale, che cadrebbe sulle spalle della comunità. Il sistema elettrico costerebbe, infatti, 70.000 *sol* e si avrebbero a disposizione solamente due anni per implementarlo.

siano legati a tre gruppi distinti: la *famiglia*, la *borgata* e la *comunità*. Questi gruppi sociali generano tre forme di localismo che emergono in base al contesto sociale in cui i *comunero* si situano di volta in volta. I gruppi sono virtualmente e continuamente creati e disfatti, in base al contesto socio-relazionale di riferimento e anche in base al gruppo “antagonista” che si para di fronte al gruppo stesso (Azzolin, 2010: 136). Cruz de Mayo è particolarmente legata alla famiglia, che viene prima di tutto, secondariamente viene il vicinato/borgata e, infine, la comunità *campesina*. La comunità andina è caratterizzata da un alto grado di localismo, che generalmente la conduce a risolvere le questioni di natura politica o sociale con un approccio angustamente locale, non considerando ciò vi è attorno al nucleo familiare/vicinale/comunitario¹⁰². Tra i distinti gruppi sociali c’è una continua tensione che non viene mai completamente risolta. Per Lévi-Strauss (1971) questa tensione incessante – tra famiglia e società – si sarebbe costituita contestualmente agli albori della cultura e della società.

[...] the relation between the social group as a whole and the restricted families which seem to constitute it is not a static one, like that of a wall to the bricks it is built with. It is rather a dynamic process of tension and opposition with an equilibrium point extremely difficult to find, its exact point being submitted to endless variations from time to time and from society to society. But the word of the Scriptures: “You will leave your father and mother” provide the iron rule for the establishment and functioning of any society (Lévi-Strauss, 1971: 284).

La nostra comunità andina non fa eccezione, in quanto si può osservare un alto grado di conflittualità tra famiglia e società, dove la famiglia riveste una notevole importanza, venendo prima di tutto, nel quadro societario complessivo. Tuttavia, questa tensione viene inevitabilmente risolta attraverso l’unione matrimoniale – non c’è definitività nella tendenza alla risoluzione del conflitto interno¹⁰³ – che genera una relazione di scambio tra distinti gruppi sociali. «Tension between the family [...] and society [...] requires that family break down their autonomy to exchange with

¹⁰² Il concetto di locale cambia a seconda del gruppo cui sono rivolte le decisioni da prendere.

¹⁰³ Questa non definitività nella risoluzione del conflitto tra famiglia e società ben concorda con la tesi di Benasayag&Del Rey (2008) che interpreta il conflitto come un fenomeno in continuo e incessante divenire (v. oltre: cap. IV).

one another» (Giddens&Held, 1982: 449). La perdita dell'autonomia del nucleo familiare ristretto permette lo sviluppo dell'interdipendenza tra distinti gruppi familiari della comunità, considerato anche che l'unione matrimoniale è basata sull'esogamia. L'esogamia, che deriva dalla proibizione dell'incesto tra consanguinei, uno degli elementi fondativi (*Idem*) di qualsiasi società – sebbene ognuna presenti diversi gradi di proibizione – è funzionale alla relazione di scambio tra i gruppi locali.

The total relationship of exchange which constitutes marriage is not established between a man and a woman, where each owes and receives something, but between two groups of men, and the woman figures only as one of the objects in the exchange, not as one of the partners between whom the exchange takes place. This remains true even when the girl's feelings are taken into consideration, as, moreover, is usually the case. In acquiescing to the proposed union, she precipitates or allows the exchange to take place; she cannot alter its nature (Levi-Strauss, 1971: 115).

Questa interdipendenza tra nuclei familiari è affiancata da un forte localismo comunitario, contraddistinto da un alto grado di attaccamento al proprio gruppo di riferimento, al proprio territorio e alle proprie tradizioni. Il localismo implica, invero, confini di gruppo ben definiti, con cui talvolta ci si identifica eccessivamente. A Cruz de Mayo ciò è dimostrato, tra le altre cose, dal ripetuto utilizzo, alla presenza di stranieri *hispanohablante*, della lingua natia, il *quechua*. Ciò, sebbene non sia sorprendente, è rilevante, poiché tutti i *comunero* maschi sanno esprimersi bene attraverso l'ispano-americano, per cui in certe situazioni costoro utilizzano deliberatamente il *quechua*, escludendo automaticamente chi non lo parla e/o capisce. Questo comportamento, oltretutto, rivela il forte intento di affermare il potere dei *campesino* sui *gringo*, comunicando a questi ultimi la non ammissibilità al circuito cui loro confidavano di essere approdati.

Il "localismo familiare" permane sempre ben saldo a Cruz de Mayo, costituendo la colonna portante della società andina, mentre il "localismo di vicinato" si attiva ciclicamente – a seconda delle necessità alimentari e lavorative familiari – attraverso lo scambio reciproco di beni e manodopera. Infine, il "localismo comunitario" si attiva nel momento in cui la comunità si trovi in cattive acque e, pertanto, si veda

costretta a reagire collettivamente per affrontare la situazione di petto. Dunque, se i problemi familiari sono risolvibili tra le mura domestiche, si fa di tutto per farli rimanere tali e lavare i panni sporchi in casa propria. Quando si parla di mura domestiche si fa riferimento anche al parentado, che è sempre molto presente all'interno del nucleo familiare più stretto, considerato tuttavia che ogni nucleo vive in una casa a sé stante. Il sistema matrimoniale è regolato da un'esogamia che permette l'unione tra lignaggi diversi, la quale è circoscritta ai *caserío* appartenenti alla comunità. A Cruz de Mayo è valida anche la regola esogamica, quasi universalmente riconosciuta, dell'interdizione all'incesto con i parenti più prossimi – un discendente, un ascendente o un affine in linea retta. In aggiunta, nella struttura sociale andina c'è la figura del *compadre* – il padrino del battesimo – con cui si instaura un rapporto di parentela spirituale, e rispetto al quale vigono i medesimi divieti sessuali validi per i parenti reali. Molti studiosi (D'Onofrio, 1991; Palumbo, 1991; Signorini, 1981) hanno interpretato questa istituzione – il comparaggio – come un meccanismo utile al consolidamento di forme di solidarietà e di mutuo appoggio tra famiglie (Fabiatti, 2010: 213). Le norme esogamiche – non scritte – del sistema matrimoniale di Cruz de Mayo circoscrivono il bacino a cui “attingere” al territorio comunitario. Ciò costituisce un ulteriore indicatore del notevole livello di capitale sociale *bonding* che possiede la comunità. Tuttavia, non è esclusa la possibilità di sposarsi con persone esterne alla comunità, ma solo se si emigra definitivamente al di fuori dei confini comunitari – questo vale per entrambi i generi, sebbene abbia rilevato più casi di donne che hanno costruito un nucleo familiare al di fuori della comunità andina. Ciò, tuttavia, non implica un'estromissione totale, in quanto il gruppo familiare è pronto a riaccogliere la propria prole, come è accaduto a Linda Laguna¹⁰⁴ che, sposatasi con una persona abitante a Lima, dopo aver divorziato, è ritornata a Cruz de Mayo portando con sé anche il figlio che ora ha all'incirca 9 anni. Linda, che è una persona alquanto curiosa e intraprendente, ebbe la possibilità di andare a lavorare in Europa con la famiglia per cui lavorò per qualche anno come domestica a Lima, ma non lo fece. Non poté emigrare perché, mi riferì, sua madre

¹⁰⁴ Ho rivelato solo questo caso di ritorno nel nucleo familiare originario; è probabile che questa eventualità interessi maggiormente il genere femminile, dato che il sistema di Cruz de Mayo è basato su patrilinearità e patrilocalità.

Juana all'epoca soffriva di gravi problemi di salute e perciò non se la sentì di lasciarla da sola con suo padre. Gli altri fratelli minori di Linda, invero, sono emigrati al di fuori di Cruz de Mayo, a parte uno di loro che però non si fa mai né vedere né sentire. A Cruz de Mayo ci sono dei componenti di alcune famiglie che sono molto intraprendenti – come, appunto, la famiglia Laguna – e che, una volta emigrati e ambientatisi al di fuori della comunità, difficilmente tornano indietro. Linda, invece, decise di fare ritorno nella comunità per una questione di attaccamento e senso di responsabilità verso la famiglia – generalmente, infatti, in simili comunità spetta alle figlie femmine l'assistenza ai genitori. Tuttavia, mentre mi spiegava le sue vicende, nei suoi occhi e nelle sue parole risultava evidente il rammarico per non avere provato un'esperienza avvincente come quelle di cambiare Paese e continente.

Collegato al matrimonio di cui si parlava poco sopra, c'è un altro aspetto rafforzativo del capitale sociale *bonding* di Cruz de Mayo che è rappresentato dal patrimonio immobiliare, che complessivamente si trova in buono stato. Tutti possiedono un'abitazione costruita in *adobe*¹⁰⁵, anche i novelli sposi. L'usanza comunitaria prevede che i coniugi appena uniti in matrimonio si trasferiscano in una nuova abitazione costruita nel luogo di residenza della famiglia di origine dello sposo. La residenzialità familiare è dunque basata sulla patrilocalità e la discendenza sulla patrilinearità. Grazie alle notevoli abilità manuali, invero, che contraddistinguono gran parte dei *comunero* e al materiale – terra, acqua e paglia – che proviene dallo stesso territorio comunitario, costoro riescono a costruire la casa autonomamente, senza dover affidare l'incarico a un'impresa edile che la farebbe pagare cara. Le capacità tecniche di molti *comunero* sono state acquisite anche nel corso delle migrazioni temporanee, attraverso i lavori svolti al di fuori della comunità. C'è chi ha lavorato, appunto, come manovale in imprese di costruzioni, chi come elettricista, chi come meccanico, taxista o trasportatore, e c'è chi ha lavorato come raccoglitore o fattore in qualche grande proprietà agricola. Sta di fatto che le tante abilità tecniche apprese in città hanno giovato molto agli abitanti di Cruz de Mayo, in

¹⁰⁵ Le abitazioni sono fatte con un materiale "povero" e non raffinato, composto dal fango, dalla paglia e dalle piccole pietruzze presenti nella terra che viene estratta. Al materiale raccolto si dà la forma di mattoni, che poi vengono lasciati seccare all'aria aperta. Questo sistema di costruzione, basato sull'*adobe*, ha origine nell'epoca precolombiana e continua a essere utilizzato in molti *pueblo* sudamericani.

quanto permettono loro di essere autonomi in molte attività che molti cittadini della capitale non riuscirebbero ad espletare – tenuto conto altresì che nelle grandi città vigono regole di pianificazione territoriale che renderebbe perlopiù impossibile l'edificazione autonoma di una casa.

Più di una volta, osservando i lavori di qualche *comunero*, sono stato sorpreso dalle abilità tecniche e fisiche che contraddistinguono sia i maschi sia le femmine. Ad esempio, ho visto più di una volta Adán arrampicarsi a mani nude e senza alcuna esitazione. Una volta lo vidi salire con una grande agilità su un albero piuttosto scarno di appigli e aggrapparvisi pericolosamente, con il *machete* tra le mani, per tagliare alcuni rami che avrebbe poi usato per costruire un pollaio – per il quale non utilizzò altro materiale oltre al legno; invece di comprare del fil di ferro o dei legacci per tenere uniti e allineati i pali, infatti, usò la corteccia degli stessi rami tagliati. In un'altra occasione lo vidi imbastire un'imbracatura e, grazie a essa, salire, con tecnica sopraffina, sul lungo e scivoloso palo della luce, per cercare di riparare a un problema elettrico emerso nella casa di Abel, suo nipote e vicino di casa. I *comunero* sanno pure muoversi agilmente e rapidamente sui sentieri andini notevolmente scoscesi e sdruciolevoli per la grande quantità di ghiaino e pietre che sono sparse qua e là. Adán, anche di notte sa camminare come in pieno giorno. Lo appurai con i miei occhi, durante una discesa compiuta prima dell'alba, assieme a lui, verso la città di Caraz. Lungo tratti assai bui e scorciatoie che anch'io conoscevo, Adán riusciva a muoversi come se fosse giorno, molto rapidamente, nonostante il terreno particolarmente scivoloso su cui io, al contrario, sdruciolavo continuamente. Pure, Eva, la moglie di Adán, dispone di notevoli abilità motorie, tanto che mi fece trasalire più di una volta quando la vidi scendere a rapida andatura per un pendio molto erto e insidioso. Come se ciò non bastasse, indossava delle scarpe in pelle dalla suola liscia e sulle spalle aveva il figlio Kyle avvolto in un panno. Nel frattempo, io, a dispetto del grande impegno, slittavo, sdruciolavo, perdevo l'equilibrio e mi sorreggevo ai rami degli alberi vicini, e talvolta poggiavo pure le mani a terra per non cadere.

Naturalmente, anche le abilità agricole sono molto sviluppate: la costruzione dei

piccoli terrazzamenti¹⁰⁶ – *anden* – per i fiori, o l'irrigazione rudimentale nei piccoli appezzamenti erti e dirupati, o, ancora, la raccolta dei cereali su terreni scivolosi avvengono con una velocità e un'abilità disarmante. A livello comunitario, dimostrano una grande abilità di lavoro di squadra quando costruiscono le strade e i servizi igienici dotati di vasche asettiche¹⁰⁷ (con il sostegno di materiali e mezzi forniti dalla Municipalidad di Caraz) e quando fanno lavori di manutenzione come la pulizia e il rafforzamento dei canali di irrigazione – *acequia* e *toma*. Le donne della comunità, invece, hanno grandi abilità organizzative e sono capaci di eseguire molte attività domestiche contemporaneamente. Adán ne è consapevole e me lo riferì così: «las mujeres hacen muchas cosas diferentes que lo varones no sabrían nunca hacer». Eva, ad esempio, riesce con molta abilità, e con mosse rapide e sapienti, a preparare, accendere, attizzare il fuoco e contemporaneamente organizzare le pentole, mettere gli alimenti a cuocere, buttare un occhio al suo pargolo e nel frattempo lavare i piatti a una velocità disarmante. Non che la cosa debba sorprendere eccessivamente, giacché queste capacità femminili sono presenti a qualsiasi latitudine; tuttavia, in una comunità rurale come Cruz de Mayo, la centralità della donna nella gestione del focolare domestico è molto marcata e visibile, per cui è necessario che la *mujer* sviluppi le abilità descritte qualche riga fa. Se una *mujer* evitasse questa centralità, attuando un comportamento non conforme alle norme sociali, diventerebbe immediatamente biasimabile ed etichettabile negativamente; conducendo, di conseguenza, alla pronta costruzione e diffusione di una pessima reputazione di costei. La descrizione delle molteplici attività svolte dal genere femminile dimostra, una volta ancora, la forte divisione dei ruoli di genere presente a Cruz de Mayo e la mancanza di interesse da parte degli uomini – sebbene non restino sistematicamente con le mani in mano – rispetto alle faccende domestiche. La ben definita divisione del lavoro tra maschi e femmine costituisce il meccanismo che rafforza «a reciprocal state of dependency between sexes» (Lévi-Strauss, 1971:

¹⁰⁶ Al contrario di quello che si potrebbe pensare, non ci sono terrazzamenti permanenti nella zona, poiché questi vengono costruiti – solo con terra e fango – esclusivamente per la coltivazione stagionale dei fiori e successivamente sono demoliti per lasciare spazio ad altre colture.

¹⁰⁷ Sia nel 2011 che nel 2016 ho assistito ad alcuni lavori coordinati dalla Municipalidad provincial de Huaylas, che sta finanziando l'installazione di questi servizi igienici in tutta la comunità andina; tuttavia c'è ancora molto lavoro da fare. Nella casa di Adán, ad esempio, il servizio igienico, comprensivo di doccia, è stato completato nel luglio del 2016.

348). Emblematica è la semplice considerazione che Adán fece in relazione a un dubbio emerso tra noi due sulla cottura dei fagioli: «Sobre eso saben más las mujeres, es cierto?», mi disse seraficamente. «When it is stated that one sex must perform certain tasks, this also means that the other sex is forbidden to do them» (*Ibidem*: 347-348). Le donne mantengono vivo e proteggono il focolare domestico. Senza la loro presenza rassicurante e unificante, lo spirito familiare andino subirebbe un drastico contraccolpo.

Ci sono vari aspetti caratterizzanti il capitale sociale *bonding* di Cruz de Mayo che possono essere considerati “luminosi”. La comunità appare piuttosto solida, nonostante qualche crepa che piano piano si sta insinuando, dovuta perlopiù alla contaminazione culturale proveniente dal capillare e tentacolare organismo socio-culturale occidentale, che riesce a toccare e suggestionare, con le sue punte capitalistiche, perfino i luoghi più remoti. La cultura oltre a essere acquisita e tramandata subisce anche un processo di selezione. Questo vuol dire che le nuove generazioni ereditano i modelli culturali precedenti e ne acquisiscono *ex novo*, in base alla propria esperienza del mondo in mutamento o all’influenza di modelli derivanti da altre culture. Grazie al principio di selettività, le culture rivelano il loro essere sistemi aperti o chiusi, tenuto conto che non esistono situazioni di chiusura o apertura totali (Fabietti, 2010: 20-21).

Sebbene sia evidente una certa contaminazione della cultura occidentale di stampo capitalistico, il capitale sociale *bonding* “luminoso” è abbastanza sviluppato per il momento, sorretto tra l’altro dalla presenza di un nemico esterno che ciclicamente rinsalda e rinforza soprattutto l’unione interna della dirigenza di Cruz de Mayo. Uno spirito unitario che, parzialmente, viene veicolato dai dirigenti ai rispettivi nuclei familiari, attraverso il discontinuo parlottio che caratterizza i momenti conviviali o quelli di lavoro nei campi. Le comunicazioni importanti e impellenti, tuttavia, quelle che apportano informazioni più rilevanti, hanno luogo prevalentemente per via telefonica. Il telefono cellulare, infatti, costituisce un elemento imprescindibile per la comunicazione tra i *campesino* di Cruz de Mayo che vivono in *caserío* diversi. Lo usano per organizzare i lavori familiari e le *faena*, per stabilire quando e come scendere in città assieme, per avere delle informazioni su qualcuno o qualcosa – ad esempio, quando si vogliono approfondire delle informazioni approssimative – per

conoscere le ultime vicissitudini conflittuali, per sapere quando si sposa Tizio e come è morto Caio. È uno strumento che si utilizza per scopi pratici e urgenti, e dunque costituisce un *medium* fondamentale per la circolazione delle informazioni nel grande territorio comunitario. Un esempio emblematico della funzione del cellulare a Cruz de Mayo me lo mostrò una rapida azione di Linda Laguna. Un giorno, durante la stagione secca, mentre aiutavo la famiglia Laguna a togliere qualche erbaccia da un campo che era stato lasciato a maggese, improvvisamente Linda aguzzò la vista e disse che, nell'altro versante della vallata, c'erano due auto che procedevano a passo d'uomo e un corteo di persone che le seguiva. Al vedere ciò, Linda ipotizzò immediatamente che ci fosse qualche funerale in corso, e mi chiese subito di poter usare il mio telefono, dato che il suo era sprovvisto di credito. Appena glielo porsi, digitò il numero di un suo conoscente, che rispose e le spiegò immediatamente che era morta una signora anziana del *caserío* di Ocoracra. Il corteo funereo stava scendendo a Caraz per celebrare la Santa Messa e procedere alla sepoltura. Dopo qualche minuto, il conoscente di Linda ci richiamò per fornirci dettagli e cause della morte della signora.

Il cellulare è un potente mezzo che permette alla comunità di rimanere aggiornata sugli eventi rilevanti e, dunque, per rinsaldare il capitale sociale *bonding*. Si pensi a come il cellulare possa avere influito positivamente sulla gestione della situazione relativa al "conflitto Parón", soprattutto per l'organizzazione delle urgenti riunioni che hanno coinvolto, senza sosta, i dirigenti locali. Inoltre, il mezzo telefonico ha rafforzato anche l'alleanza tra i dirigenti di Cruz de Mayo, quelli della Campiña e del Frente de defensa de la laguna Parón y del Medio Ambiente. Questa condizione ha creato, temporaneamente, un fronte compatto che ha rafforzato sia la coesione comunitaria di tipo *bonding*, sia, in parte, quella di tipo *bridging*. Tuttavia, da quando la situazione si è fatta più tranquilla – dopo che gli imputati *campesino*, nel 2015, vennero scagionati da tutte le accuse loro rivolte – nella popolazione non si sente più tanto la ricorrente minaccia di Duke Energy, così come la si sentiva qualche anno fa. Dunque, se in futuro non si verificheranno altri grossi problemi con le grandi imprese del comparto idroelettrico e/o minerario, è verosimile credere che la coesione – interna ed esterna – costruitasi nel tempo grazie alla presenza costante del nemico esterno (cfr. Simmel, 1908; Coser, 1956) si affievolirà gradualmente, portando la

comunità a rifugiarsi nuovamente nel contesto familiare e/o vicinale/di borgata. Ciò potrebbe avere degli sviluppi particolarmente infausti nel caso si sviluppasse ulteriormente il processo di riversamento comunitario nel lavoro agricolo a scopi prettamente venali, conducendo a un aumento della produzione interna per la vendita sul mercato. Ciò condurrebbe a quel processo di accumulazione di ricchezza (*supra*: 119; 123), che rappresenta la pre-condizione della divisione sociale interna.

Il nostro studio ha rilevato che è nei contesti micro che i *comunero* si sentono più a loro agio e dove il grado di fiducia reciproca e le norme sociali sono più saldi e pressanti. È nelle borgate che le relazioni interpersonali si manifestano con più frequenza e la reciprocità, quintessenza delle società andina, si rivela con più forza. Tuttavia, se si avverasse quanto detto qualche riga fa, alla pratica pre-incaica basata sulla reciprocità verrebbe inferto un grosso colpo, dal quale avrebbe difficoltà a riprendersi.

Sappiamo che la struttura socio-culturale ed economica *campesina* è basata sulle *attività agricole*, su cui naturalmente si fonda il sistema delle reciprocità. È sui campi agricoli che si sviluppa la maggior parte della vita sociale e si estrinsecano le più importanti usanze sociali, fondate sulla cooperazione e sulla collaborazione reciproca. Le feste, altro momento importante per rinsaldare i legami comunitari, come ho detto, sono in notevole calo. Spesso, inoltre, sono anche fonte di screzi e litigi, a causa della forte assunzione di alcol. Tuttavia, le feste comunitarie (fig. 3.1) permangono importanti anche perché talvolta rappresentano un momento catartico. Lo accertai durante la “fiesta de los difuntos” della famiglia Pajuelo, celebrata prima in una chiesa di Caraz e successivamente nella casa della madre di Adán – il quale, tra l’altro, si presentò tardi perché durante il giorno aveva dovuto lavorare. I presenti alla festa ballarono a suon di *huayno* e bevvero molte bevande tipiche delle feste, ossia birra in bottiglia (sempre della stessa marca e genere) e *chicha de jora*, ossia un birra di mais fermentato prodotta in *loco*. Verso sera, l’alcol condusse due donne a ricordare nostalgicamente i propri cari mancati di recente, portandole a piangere, a gridare, a ballare sotto la pioggia, a pestare il fango e rovinarci sopra, all’interno della corte di casa. L’alcol è di certo una piaga per molti *comunero*, ma in alcune occasioni si rivela vitale e catartico, insomma funzionale al fugace affrancamento dal fardello composto di tanti e gravissimi freni inibitori che li accompagnano

quotidianamente. Questo è un aspetto caratteristico di molte comunità andine, per le quali bere alcolici ha un effetto rinsaldante e, inoltre, ha un contenuto sociale e rituale molto forte¹⁰⁸.

Naturalmente, anche durante i matrimoni viene assunto molto alcol dai festanti. Il rito del matrimonio cristiano, che generalmente viene celebrato in una delle chiese di Caraz, è ancora¹⁰⁹ ritenuto molto importante, tant'è che la festa prosegue per almeno due giorni di fila. Al matrimonio vengono invitati tutti i familiari della sposa e dello sposo e anche gli amici più stretti. Non mancano tuttavia coloro che si auto-invitano, mi rivelò Adán mentre mi spiegava come si celebra il matrimonio a Cruz de Mayo. L'organizzazione della festa richiede una spesa abbastanza ingente per la nuova coppia, giacché la consuetudine impone che agli ospiti siano offerti diversi *cuy* (porcellini d'india), *oveja* e *pollo*, oltre a una grandissima quantità di *papa* e *arroz*. Adán mi spiegò tutto ciò perché questa consuetudine lo toccava da vicino, tenuto conto che quando ne parlammo – a metà 2016 – non si era ancora sposato, sebbene convivesse¹¹⁰ e avesse già un figlio – situazione non così atipica all'interno delle comunità andine. Mi confessò infatti che lui ed Eva non si erano ancora sposati per motivi economici – aspetto che influiva anche sulla costruzione della casa, allora in via di realizzazione – dato che organizzare una festa del genere comporta un esborso di circa 4000 *sol*, contando un numero di invitati che si aggira tra i 150 e i 200. Adán ed Eva tribolarono parecchio per racimolare una cifra adeguata allo scopo. Come se non bastasse, qualche giorno dopo che Adán mi rivelò la sua greve condizione, le cose si complicarono ulteriormente quando un furfante sottrasse i *cuy* – proprio quelli che stavano crescendo e riproducendo in vista del matrimonio – prelevandoli dalla gabbia posta nella casa dei futuri sposi. Ad ogni modo, grazie all'aiuto di suoceri e genitori, i due vennero a capo della questione e riuscirono finalmente a sposarsi

¹⁰⁸ Questo comportamento permane anche nelle terre straniere in cui i migranti andini approdano. Si può osservare anche in Italia un simile comportamento che, non capito, viene vituperato.

¹⁰⁹ Il rito del matrimonio appare ancora solido – la secolarizzazione della società occidentale non sembra, per il momento, essersi espansa così tanto da avere inciso sulle norme sociali che regolano la costituzione della famiglia andina – e rilevante in quanto al mantenimento e rinsaldamento della coesione comunitaria e, dunque, al consolidamento del capitale sociale *bonding*.

¹¹⁰ La convivenza – *tantanakuy* – è un'istituzione di epoca precolombiana (cfr. Price, 1965) molto simile alla pratica della convivenza prematrimoniale in voga anche nella società occidentale contemporanea. A Cruz de Mayo è accettata per un certo lasco di tempo, oltre al quale si preme perché la coppia si sposi.

nel dicembre del 2016, qualche mese dopo il mio abbandono del campo. Adán ed Eva si sentirono costretti ad accelerare i tempi per l'organizzazione e la celebrazione del matrimonio. Adán, soprattutto, non ne poteva più di sentire le battute ironiche dei propri familiari e amici che li punzecchiavano, evidenziando il loro stato di *"no casado"*. Adán mi spiegò chiaramente che desiderava sposarsi per evitare che lui ed Eva fossero etichettati a vita come la *"pareja no casada"*, in quanto era sicuro che la gente avrebbe continuato a mormorare. In un contesto così socio-culturalmente circoscritto, quando la gente mormora senza sosta, la pressione sociale cresce esponenzialmente, investendo aspramente chi – come Adán ed Eva – non rispetta le norme sociali e morali non scritte della comunità. Sposarsi, dunque, è un obbligo sociale rispettato da tutti, ma questo non assicura che il legame coniugale venga mantenuto *"finché morte non ci separi"*. Secondo quanto mi svelò Miguel, si riscontrano casi di separazione coniugale nella comunità, i quali non sarebbero un fenomeno recente. Solitamente è la donna a lasciare il nido familiare – in genere quando non ci sono figli – per costruirsi una nuova famiglia, lontano da Cruz de Mayo. Miguel enunciò anche, tra il serio e il faceto, una sua massima, rivelandomi il *"segreto"* di un legame matrimoniale duraturo: *«es importante tener hijos, para que las mujeres sean más felices, en compañía. Para nuestra seguridad, así que no encuentren a otros hombres»*. Il matrimonio andino, infatti, non pare essere così stabile come buona parte della letteratura scientifica ripete da tempo. Questa enfaticizzazione dell'inalterabilità del matrimonio andino in certe aree della regione si perpetua, senza che venga apportata spiegazione del motivo per cui in altre aree l'istituto sia instabile (Lambert, 1980: 24). Ciò avviene nonostante gli stessi scienziati sociali affermino la forte presenza, in loco, della disuguaglianza di genere e rilevino un alto tasso di adulterio e violenza domestica (Díaz, 2017: 27). Questi fenomeni conducono a dei conflitti interni alla famiglia, dove, in talune località andine, il parentado gioca un ruolo fomentatore del conflitto matrimoniale. *«Los padres te dicen: tu esposa no hace nada. Debes hacer levantar, cocinar, etc. [...] Tu ropa. Hay que pegarle. Los cuñados se meten» (Ibidem: 40)*. Ciò ho avuto modo di appurarlo, anche se con assenza di violenza verbale, anche a Cruz de Mayo. Adán, infatti, mi raccontò, malinconicamente, di quello che lui chiama un *"suo errore"*, ma che in realtà fu la conseguenza della greve influenza del parentado, che incise su una sua

relazione amorosa. Prima di incontrare la sua attuale coniuge, Eva, ebbe una storia d'amore importante con una ragazza della comunità, con cui instaurò una relazione che aveva i presupposti per divenire duratura. Tuttavia, un accadimento la sconvolse. Un giorno Adán fu visto, dalla famiglia di costei, incontrarsi a Caraz – con intenzioni del tutto amichevoli – con una ex fidanzata; questo fatto provocò un repentino cambiamento nella percezione che la famiglia della ragazza aveva su di lui. Adán mi disse che avrebbe dovuto combattere per non perdere questa ragazza, ma che non lo fece, anche perché si sarebbe rivelato poi complicato vivere a stretto contatto con la famiglia della sua compagna. In definitiva, è evidente che, anche a Cruz de Mayo, le famiglie rivestano un notevole peso sul buon esito del corteggiamento, ma è molto probabile che lo abbiano anche sulla vita matrimoniale stessa.

Figura 8: Le principali celebrazioni della comunidad campesina Cruz de Mayo.

DOMINGO

Nei giorni domenicali si sta principalmente in famiglia, esclusi gli adolescenti che, invece, iniziano a corteggiarsi lontano da casa, spesso gironzolando per le vie di Caraz, dove si sentono più liberi di farsi la corte. Normalmente, se non si amoreggia o non si va a scuola – alcuni infatti frequentano le scuole nel fine settimana – si pranza in famiglia e si eseguono i lavori meno pesanti, come lavare i panni presso un corso d'acqua, irrigare qualche campo attiguo alla propria casa, etc. Di domenica, inoltre, si cura maggiormente il proprio corpo – c'è chi si lava per bene, chi si spazzola a lungo, chi si cura le unghie, e così via. A Chosica, in una domenica passata nella casa di Santos, ho osservato l'assenza di quasi tutti i figli: le femmine sono in età da marito, mentre tra i maschi più grandi c'è chi lavora fuori e chi frequenta la scuola. Mi sorprese il fatto che Santos mi disse che non sapeva dove si trovassero le figlie. Alla mia domanda: «donde están, en Caraz?», «puede ser» fu la risposta di Santos.

CORPUS CHRISTI

È un grande festa cristiano-cattolica che si celebra per rievocare la liturgia della messa nella cena del Signore del Giovedì Santo. È una solennità che si celebra anche in Italia e che da noi prende il nome latino di *Corpus Domini*. Nel Callejón de Huaylas le popolazioni rurali si riversano verso i centri urbani, dove si svolge la Santa Messa. Anche Cruz de Mayo fa lo stesso ma, da quello che ho osservato il 29/5/2016, non c'è una partecipazione altissima. In questa solennità ogni *caserío* prepara la sua icona religiosa – la Madonna o un santo – che porta in processione assieme alla banda musicale, prima attorno alla *plaza de Armas* di Caraz e poi lungo le vie che riportano a Cruz de Mayo. Il tutto è organizzato molto bene e attrae anche parecchi turisti locali che filmano e fotografano la processione che ha luogo subito dopo la messa della domenica. Ogni gruppo di *caserío*, dopo avere condiviso la messa e la processione, fa una festa a sé stante nei relativi centri delle borgate.

Mentre osservavo da vicino la festa della contrada Cruz Viva, appartenente alla città di Caraz, avvicinai un signore del posto che mi spiegò che la festività di solito inizia il mercoledì precedente. È in quel giorno che i *campesino* iniziano a celebrare la festività partecipando alla messa. C'è chi, mi confidò questo signore, rimane a Caraz per tutti i giorni; tuttavia, mi pare abbastanza inverosimile che ciò valga anche per molti *campesino* di Cruz de Mayo, che preferiscono festeggiare nei pressi dei loro *caserío*. Però, non è da escludere che qualcuno lo faccia.

FIESTA DEL CAMPESINO (INTI RAYMI)

La celebrazione dell'Inti Raymi prende le sue mosse, più di sei secoli fa, dall'impero incaico di Pachacútec, che decise di introdurre questa festa in onore di suo padre Inti, il dio Sole. Anticamente, la festa coincideva con il solstizio d'inverno, periodo finale del raccolto. Serviva per ringraziare Inti per il raccolto e pregarlo perché la produzione del nuovo ciclo fosse buona. Oltre a celebrare l'inizio di un nuovo ciclo, in questa data, si festeggia la fecondità del gregge e si benedicono i semi.

Quest'anno – 2016 – si è avuta una bassa partecipazione all'*Inti Raymi*; ricordo di avervi partecipato nel 2011 e che la partecipazione fosse piuttosto alta. Perfino l'allora sindaco della Municipalidad provincial de Huaylas, Broncano vi partecipò attivamente.

SANTO PATRONO

La festa per il Santo patrono di *caserío* pare ancora abbastanza rilevante. Il santo, infatti, riveste una notevole importanza dato che è elevato a protettore di borgata e/o di settore. La madre di Linda Laguna, Juana, mi disse che nel giugno 2016 partecipò a una festa patronale a Huandoy, ma non per festeggiare, bensì per lavorare. Anche qualche altra *comunera* sfrutta queste feste patronali per portarvi del cibo già pronto e venderlo ai festanti – in genere si preparano piatti a base di pesce fritto, con riso e patate arrostiti in padella.

FIESTA PATRIA

Nella comunità Cruz de Mayo non si festeggia più di tanto questa ricorrenza, che cade il 28 di luglio di ogni anno e che celebra l'indipendenza dalla corona spagnola. Effettivamente, le comunità rurali ne hanno ben donde a evitare i festeggiamenti, data la sciagurata storia che li vide subire molteplici soprusi, prima e dopo l'indipendenza. In passato, mi spiegò sommariamente Miguel, durante questa ricorrenza c'era l'abitudine di bruciare l'erba dei campi. Oggi non lo si fa più, visto che è proibito, e per giunta, essendosi diffuso il terreno boschivo nell'area comunitaria, ci potrebbe essere il rischio che si propaghino dei pericolosi incendi.

FIESTA DE LA RECUPERACIÓN DE LA LAGUNA PARÓN

È dal 2009 che si festeggia il recupero della laguna in corrispondenza del 29 luglio. Durante questa festa si svolge il rituale del "*pago del agua*", il quale è però diretto dalle autorità della Municipalidad provincial de Huaylas. È una festa in cui c'è una buona partecipazione e che è contraddistinta da un rito che cerca di rievocare e riprodurre la legenda della nascita della *laguna* Parón. Tuttavia, il rito folkloristico appare più un grossolano tentativo di attrazione turistica, piuttosto che un momento di rinvigorismento e rafforzamento dell'identità collettiva *campesina*; peraltro non appare nemmeno un momento di rievocazione e celebrazione della forza dimostrata nel 2008 nel recupero della *laguna*. Una festa la cui organizzazione è coordinata prevalentemente dalla CEAS e dalla Municipalidad; che, così facendo, impediscono la costruzione di un discorso e una narrazione autonomi e ben collaudati, utili a rendere indipendente Cruz de Mayo – almeno in questo. Ai dirigenti viene tolta la possibilità di rievocare la lotta comunitaria autonomamente, visto che non viene dato loro nessuno spazio nella esibizione rituale. C'è da dire, a onore del vero, che la CEAS ha costruito un progetto narrativo con i ragazzi della scuola di Llacshu (infra: 158).

Forse, la strutturazione della festa è uno dei motivi per cui, anche in questa celebrazione, molti *comunero* importanti – incluso Adán – preferiscono lavorare nei campi di fiori o col frumento – come Santos e Miguel – invece di parteciparvi. Si sa che ad Adán non piacciono più di tanto le feste perché è "costretto" a ubriacarsi e gli ci vuole tutto il giorno seguente per recuperare. Goñi, tuttavia, mi ha fatto capire che non è questo il motivo principale per cui Adán normalmente non partecipa a questa festa, tuttavia non mi ha rivelato il motivo esatto. Ho cercato di indagare ma come risposta ho avuto solo un laconico «Adán sabe porque».

Un tema che ancora non abbiamo descritto è quello delle narrazioni e leggende che circolano a Cruz de Mayo. Tra i diversi racconti fantastici che circolano c'è quello del luccichio che i *campesino* possono scorge in lontananza durante le loro normali attività. Si narra che codesto luccichio possa originarsi da un serpente, il quale luccicherebbe poiché porterebbe con sé denaro. Per questo motivo, se in queste occasioni ci si trovasse a girovagare da soli e si notasse un luccichio, si sarebbe invitati – dalla saggezza popolare locale – ad avvicinarsi al serpente e colpirlo a morte con una pietra. Secondo le indicazioni fornite dallo stesso racconto, infatti, il serpente, dopo essere stato ammazzato, scomparirebbe per trasformarsi in denaro. Il denaro andrebbe allora raccolto e il fortunato potrebbe svignarsela dal luogo del ritrovamento, senza farsi notare. Potremmo considerare questo racconto fantastico come un'allegoria del capitale sociale bifronte – “luminoso” e “oscuro” al contempo – di Cruz de Mayo, dove il luccichio ne rappresenterebbe il lato “luminoso” mentre il serpente ne rappresenterebbe il lato “oscuro” celatovi sotto. Come ho dimostrato nelle pagine precedenti, i lati luminosi del capitale sociale di Cruz de Mayo emergono in diversi contesti comunitari, i quali, tuttavia, possono mostrare anche l'altra faccia della medaglia – i lati oscuri – sommersa nelle caratteristiche positive, che il concetto di capitale sociale tira fuori con più immediatezza.

Uno di questi lati oscuri è rappresentato certamente dalla forte unità familiare e vicinale che, sebbene produca un alto grado di sostegno e mutuo aiuto reciproco, è anche generatrice di un alto grado di esclusione e di chiusura rispetto al mondo esterno (*infra*: par. 2.2). Se la famiglia viene ritenuta così importante, facendo passare in secondo piano gli interessi collettivi di una comunità, è possibile che i membri del gruppo siano indotti a fare il proprio interesse familiare, piuttosto del più ampio interesse collettivo. Il comportamento che ne deriva è spesso di tipo mafioso, in quanto si tenta il tutto per tutto per difendere gli interessi di un gruppo ristretto, offendendo contemporaneamente quelli degli altri gruppi. Per gli stessi motivi, in una comunità come quella di Cruz de Mayo, il grado di pressione e controllo sociale sono sempre piuttosto alti, inducendo il rispetto delle norme sociali più rilevanti e la uniformazione di taluni comportamenti sociali. Ad esempio, a Cruz de Mayo non è possibile vivere serenamente in società se due persone provenienti da famiglie diverse decidessero di convivere al di fuori del matrimonio a tempo illimitato, o se

qualsiasi *comunero* abbandonasse i propri appezzamenti agricoli, o, ancora, se non venissero accettati gli incarichi comunitari di vertice. Inoltre, benché sia lecito tornare a vivere nella comunità dopo avere vissuto per lungo tempo lontano, non sarebbe altrettanto lecito portare a vivere con sé una persona estranea¹¹¹ alla comunità – quandanche si fosse contratto matrimonio con essa. Sia Linda che Miguel confermarono l'ipotesi che non ci fossero stranieri residenti stabilmente a Cruz de Mayo. Linda è più esplicita di Miguel e afferma che io sono stato il primo straniero a fermarmi per qualche tempo a Cruz de Mayo: «Los extranjeros pasan rápidos, dentro de la comunidad, para ir a la laguna Parón. No se paran como tú a conversar, no se sientan y comen con nosotros.» Ciò provoca e rafforza la “naturale” predisposizione della popolazione locale a non fidarsi degli stranieri – anche degli stessi peruviani di città – e chiudersi a riccio appena incontrano un forestiero. Al contrario, la fiducia verso i conterranei è medio-alta, anche se ciclicamente è intaccata da comportamenti e atteggiamenti poco virtuosi di alcuni *comunero*. Sono, ad esempio, il sottrarsi di qualcheduno ai lavori comunitari, lo sbronzarsi di alcuni membri di Cruz de Mayo che in tali condizioni sono abbastanza molesti, il mancato inter-scambio di favori e doni, le contese su porzioni di appezzamenti agricoli generate dall'indefinitezza dei confini – contese che potrebbero aumentare visto il *trend* demografico positivo di Cruz de Mayo – le controversie interne a causa dell'utilizzo scorretto e irrispettoso dell'acqua perpetrato da alcuni *comunero* – anche queste in possibile aumento a causa della tendenza negativa dell'apporto di acqua proveniente da sorgenti e corsi d'acqua. In aggiunta, un altro lato oscuro del capitale sociale *bonding* è la miscela composta dal notevole grado di attaccamento al territorio (e allo stile di vita) comunitario e il basso livello quantitativo di terreni a disposizione; tale questione genera non pochi grattacapi in vista del futuro di Cruz de Mayo, su cui grava anche un *trend* demografico in forte attivo.

Sebbene ci sia un notevole controllo sociale grazie alla rapida circolazione di un certo tipo di informazione – prevalentemente quello su cui, in genere, si fonda il pettegolezzo – che percorre buona parte della comunità, il paradosso è che la

¹¹¹ Durante la mia esperienza di ricerca non sono venute a conoscenza di situazioni simili a Cruz de Mayo. Un *comunero* di Cruz de Mayo, però, mi ha riferito che, nella comunità limitrofa di Santa Cruz, si era insediata una coppia di stranieri – di provenienza ignota.

comunicazione è spesso deficitaria poiché non è capillare e diffusa – nonostante la figura dell'informatore presente in ogni *caserío*. L'informatore ha il ruolo di percorrere in lungo e in largo il territorio di competenza per informare la popolazione locale sugli eventi importanti: le assemblee, le riunioni di *caserío*, quelle concernenti la scuola e/o ai lavori comunitari. Per quel che ho potuto appurare, l'efficacia di questa figura è marginale – eppure, essendo un ruolo tradizionale, e talvolta prestigioso, va mantenuto per conservare l'aspetto formale della comunità – e semmai è il telefono cellulare ad avere un impatto migliore e maggiore sulla circolazione di informazioni, quantunque non sia sufficiente (per la mancanza di sistematicità comunicativa). Per ovviare alle criticità comunicazionali dovrebbe essere implementata un sistema radiofonico interno, che peraltro un tempo esisteva. Questa radio interna a Cruz de Mayo, tuttavia, non veniva usata molto. Si è parlato di re-istituirla, ma pare ci siano grossi problemi a causa della presenza di altre frequenze radio che si sovrapporrebbero a quella di Cruz de Mayo. Il segnale, per giunta, sarebbe raggiungibile solo in dodici *caserío*, per l'insufficienza dei ripetitori. Si potrebbe, comunque, ripartire da questo sistema infrastrutturale per migliorarlo nel tempo. Una comunicazione capillare ed efficiente probabilmente favorirebbe e stimolerebbe la partecipazione alle attività comunitarie, la quale, normalmente, incentiva la formazione della fiducia reciproca e del rispetto delle norme sociali. Un esempio negativo sull'inefficienza comunicativa, causato dell'attuale stato delle cose, me lo riferì Linda: lei, difatti, nonostante sia una donna alquanto curiosa e attiva, non sapeva nulla del corso organizzato dalla CEAS, previsto per il 14 luglio 2016 e incentrato sulla partecipazione dei membri femminili alla vita comunitaria, sul loro coinvolgimento e sulla necessità della comunicazione (guarda caso) anche al di fuori della famiglia. Anche la CEAS converge sull'opinione che sia necessario avviare un sistema radiofonico, ma essa lo vorrebbe rendere specificatamente femminile e utilizzare il sistema già funzionante della città di Caraz. Secondo Paula della CEAS, infatti, la radio aiuterebbe le donne a fare emergere le proprie opinioni, dato il contesto intimo e protetto, ma al contempo stimolante e, in qualche modo, coattivo dello studio radiofonico.

Per quanto attiene, invece, alle norme sociali non fondanti – che sono la maggior parte – come ho accennato si è evinto che queste non abbiano un alto grado di

cogenza. Spesso vengono eluse da qualche *comunero*, in forza del fatto che il loro mancato espletamento non comporta grosse sanzioni e, inoltre, perché la loro osservanza non provoca un immediato beneficio individuale/familiare. Un altro lato oscuro che ho riscontrato – e che abbiamo già anticipato – durante l’analisi del 2016, è costituito dalle avvisaglie relative al calo della partecipazione comunitaria; questo calo si manifesta, tra le altre cose, in un leggero decremento del livello di partecipazione alle feste storicamente importanti per la comunità. C’è da dire, comunque, che questo abbassamento potrebbe essere ciclico, in quanto dipendente dai pochi stimoli che sono stati offerti dai dirigenti in carica in quel periodo a Cruz de Mayo – poco interessati alle feste e/o poco capaci di coinvolgere e stimolare la popolazione alla partecipazione.

Difatti, anche il forte affidamento che in genere si fa sui *leader* più carismatici è da considerarsi, al contempo, una caratteristica positiva e negativa. Le conseguenze, talvolta, possono essere nefaste, perché affidarsi a una o a poche personalità carismatiche consegna un potere enorme a quest’ultime, le quali possono usarlo a proprio favore – a seconda della convenienza contingente – senza farsi scrupoli etici. Proprio come è accaduto con evidenza in passato, quando sono stati dilapidati gli averi della *comunidad campesina*. Anche questo è uno dei lati oscuri di Cruz de Mayo: l’assenza di un patrimonio comunitario che un tempo c’era – costruito attraverso notevoli sforzi collettivi – e che successivamente è scomparso a causa di pochi dirigenti potenti, furbi e disonesti. Tuttavia, non si deve dimenticare che per tutto ciò esiste una importante concausa: la sopportazione e l’implicita autorizzazione concessa dalla popolazione a compiere questo genere di tirannia, caratterizzato da angherie e soprusi reiterati.

Tornando all’allegoria “fantastica”, con cui abbiamo aperto l’elenco dei lati positivi e negativi del capitale sociale, possiamo affermare che non è immediata e scontata l’interpretazione e la relazione esistente tra luccichio – lato “luminoso” – e serpente – lato “oscuro”. Aggiungendo qualcosa al racconto e reinterpretandolo, infatti, si potrebbe trarne un simbolismo più calzante con le caratteristiche sociali della comunità. Il serpente, infido com’è, potrebbe essere accostato al colosso idroelettrico, il quale avrebbe tutto il tempo per strisciare via assieme al bottino che aveva promesso, togliendo così tutta la speranza e la fiducia che si era fatta strada

nel malcapitato – e confermando il lato oscuro del rettile. Oppure, inaspettatamente, il serpente potrebbe rivelarsi un’associazione o un’istituzione virtuosa, dispensatrice di saggezza, di preziose informazioni e di risorse socio-culturali ed economiche di cui il viandante potrebbe giovare, instaurando una nuova relazione utile a crearsi un nuovo alleato – rivelando così il lato “luminoso”.

Come dice il proverbio popolare nostrano: “non è tutto oro quel che luccica”, a cui talvolta si aggiunge: “e neppure luccica tutto quello che è oro”. Ciò vale anche per il capitale sociale di Cruz de Mayo che, in molte circostanze, dietro ai lati luccicanti e virtuosi, nasconde gli elementi oscuri e viziosi; tuttavia, abbiamo capito che è vero anche il contrario.

2.2 Il capitale sociale *Bridging*

Come ho anticipato, nel paragrafo precedente, il capitale sociale di tipo *bridging* si attiva principalmente in talune circostanze. Esso si manifesta solo quando la popolazione locale necessita le interconnessioni con il mondo esteriore. Prevalentemente, si manifesta nelle transazioni commerciali che avvengono col mercato di Caraz e più raramente con quello di Huaraz oppure quando ci sono da risolvere questioni concrete che derivano da conflitti con attori esterni, come nel caso del “conflitto Parón”. Tuttavia, si può asserire che non è molto forte, poiché non è nell’indole della comunità andina instaurare relazioni estemporanee e relativamente frequenti con soggetti e istituzioni esterne alla comunità.

I legami con il mondo esterno a Cruz de Mayo si manifestano nelle attività commerciali – il cui centro focale è il mercato di Caraz – o nelle relazioni istituzionali – i riferimenti principali sono i rappresentanti della Municipalidad provincial de Huaylas e dal sindaco. Questi legami sono basati sugli interessi interni alla comunità, che si estrinsecano soprattutto nella risoluzione pragmatica dei quotidiani problemi e nella conseguente richiesta di nuovi servizi: servizi igienici, miglione dell’infrastruttura stradale, delle infrastrutture sanitarie, nonché di quelle scolastiche. Una certa tensione tra la popolazione di Cruz de Mayo e la Municipalidad di Caraz esiste, ma dipende più dalla pretesa di assistenza socio-economica della popolazione rurale che dalla volontà delle istituzioni di Caraz di acquisire l’egemonia sulla prima. Diez (1999c), suggella quanto appena detto,

asserendo che ciò avviene soprattutto in comunità piccole, molto isolate e tradizionali.

Le questioni sopra menzionate vengono dibattute frequentemente nei momenti che precedono o succedono le transazioni commerciali, palesandosi nei *taxi* collettivi – *carro* o *colectivo* – che svolgono la fondamentale funzione di collegare i centri rurali al centro urbano di riferimento, Caraz. Gli automezzi giungono in una stazione molto spartana, il *paradero* (v. cap. II, par. 1.2), che funge da luogo di incontro anche per i *comunero* che vivono molto lontani l'uno dall'altro e che difficilmente hanno occasione di vedersi nella vita quotidiana. Il *paradero*, essendo un luogo di transito – dunque un terreno neutro, scevro da logiche di appartenenza – conduce i *campesino* a discorrere anche su argomenti delicati, per cui qui, e nel *carro*, si scambiano opinioni rilevanti sulle ultime novità relative alla comunità. Naturalmente, quando è presente uno straniero, la conversazione si basa primariamente su di esso e sulle motivazioni – soprattutto se diverse da quelle turistiche – per cui si trova a Cruz de Mayo. Oltre agli stranieri, in questa zona di passaggio¹¹², ho potuto incontrare anche alcuni ex abitanti di Cruz de Mayo, che al momento risiedevano in un'altra località urbana del Callejón de Huaylas: il più delle volte a Huaraz – a più di due ore di auto – principale polo di attrazione lavorativa della zona.

Un'altra questione, emersa anche nelle conversazioni di viaggio, ma che emerge spesso pure nelle assemblee comunitarie, è la richiesta di un generico sviluppo economico – per due o tre *delegado* di *caserío* dovrebbe concretizzarsi con la creazione di un solido indotto a livello turistico – che, a detta di certi dirigenti, si dovrebbe manifestare con un maggiore introito economico a livello familiare, innanzitutto. Tuttavia, lo sviluppo turistico è ben lungi dall'essere implementato, non perché manchino le potenzialità paesaggistiche, ambientali e culturali, ma perché la popolazione locale non vuole farsi carico di un fenomeno che non è nelle sue corde. Per avere degli introiti turistici sarebbe necessario preparare le strutture di

¹¹² Il *paradero* e il *carro* – luoghi neutri, dove manca una certa formalità e ufficialità – hanno costituito dei luoghi provvisti di un importante bacino di dati, da cui ho attinto informazioni rilevanti. Hanno rappresentato, anche, dei momenti in cui si è manifestato con più evidenza l'approccio serendipico. Non avevo progettato, infatti, di transitare così spesso per il *paradero* e viaggiare con frequenza sui *carro*. Tutto ciò, dunque, non si sarebbe verificato se non avessi alloggiato a Caraz per più tempo del previsto.

accoglienza, ma il vero problema sta nella mentalità della maggioranza delle famiglie della comunità, per nulla inclini a ospitare gente estranea con costanza e per lunghi periodi. Sebbene nella bibliografia andina si trovino argomenti a favore dello sviluppo economico generato in seno alle comunità rurali (Diez, 2007: 120), la maggior parte delle volte le esperienze di successo sono dipendenti dalla conduzione di comitati specializzati piuttosto che dai *directivo* delle *comunidad* (Laos y Valera, 1998).

Fu Adán, un giorno, mentre preparava gli *andén* per la coltivazione dei fiori, a farmi capire molto chiaramente che la comunità ha un approccio conservatore (o quasi) rispetto all'economia interna. Quello che afferma Adán conferma la mia ipotesi sulla funzione difensiva della retorica di Cruz de Mayo, costruita attorno all'attrattiva della *laguna* Parón. Secondo questa retorica, infatti, sarebbe opportuno preservare le risorse e la bellezza del lago glaciale andino anche per sostenere il flusso turistico che ne deriva; la mia ipotesi è che questo discorso sia rivolto agli attori esterni al fine di sviare parzialmente l'attenzione sull'unica funzione del lago che interessa veramente ai *campesino* di Cruz de Mayo, ovvero la funzione di mantenimento dell'attuale sistema agro-silvo-pastorale.

I contadini di Cruz de Mayo sono diventati, nel corso degli ultimi anni, più abili e scaltri in alcune circostanze. Ciò è palese nella gestione delle relazioni con i commercianti del Callejón de Huaylas, differente rispetto al passato.

[Un tiempo] la gente del campo siempre ha estado sorprendidas por los intermediarios, ahora van a ser menos explotados. Manejan mejor el tema del precio, en mercados que no son locales. [...] En Cruz de Mayo está la quiwicha que procesada tiene mejor precio. Ahora son más pequeñas y son cuatro por un sol, antes eran 5 por un sol, pero más grandes. [En el pasado] no sabían valorar el precio de su producto. [...] Antes yo era intermediario e iba a buscar los campesino en las chacras. Ahora esta figura ha desaparecido (Selwyn Valverde, Ingegnere ambientale del SERNANP¹¹³).

¹¹³ 45 anni; lavora come ingegnere per il SERNANP (Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado) e come specialista nella conservazione ambientale per il PNH (Parque Nacional Huascarán); l'ho intervistato nell'agosto 2011.

I contadini di Cruz de Mayo, come si è già spiegato, hanno capito che l'agricoltura non è da considerarsi un'attività di mera sussistenza e che perciò può essere un'attività remunerativa, se sviluppata ed eseguita in un certo modo. È, ad esempio, possibile diventare migliori contrattatori e cercare al contempo posti più adatti all'ottenimento di un prezzo di compravendita più alto per i prodotti provenienti dalle *chacra* andine. A Valverde è capitato di vedere qualche *campesino* dell'*hinterland* di Caraz – identificabile dagli abiti tipici – al mercato di Huaraz, dove probabilmente ottengono un migliore prezzo di vendita. Cruz de Mayo, sul piano economico, sta lentamente imparando ad affidarsi a se stessa e non solamente ad aspettare che le autorità intervengano offrendo assistenza. Tuttavia, come già detto, ciò comporta un aumento delle ore dedicate esclusivamente al lavoro che non fa altro che preparare il terreno per la semina e la crescita dell'accumulazione di capitale privato, il cui naturale corollario è l'aumento delle disuguaglianze economiche e sociali (*supra*: 133).

Con questo non si vuole dire che la comunità non si rivolgerà più alle autorità dirigenziali esterne per chiedere assistenza – spesso assunta come dovuta – su diverse questioni. Normalmente, difatti, si chiede assistenza sul sistema: infrastrutturale, scolastico, socio-sanitario ed economico. È un atteggiamento – quello della pretesa di assistenza – e un pensiero che permane tutt'oggi e che proviene da un passato che è stato certamente contraddistinto dalla miseria e dalla sopportazione, ma anche da una notevole tirannia – all'epoca degli *Inca* – e paternalismo – all'epoca dei *gamonal* – trasformatosi, successivamente, in assistenzialismo statale – il quale, a sua volta, da un quindicennio a questa parte, si sta spostando verso un progressivo decentramento¹¹⁴ sul piano politico-economico – ad esempio, attraverso la legge del *Presupuesto participativo* (v. cap... II: 69n) o gli introiti derivanti dal *canon minero*¹¹⁵ – processo inevitabile dopo l'accentramento

¹¹⁴ Il processo di decentramento peruviano, compreso nella riforma generale dello stato, fu avviato nel 2003. La riforma aveva tra i suoi obiettivi quello di modificare le strutture e il funzionamento del potere esecutivo nazionale, per renderlo compatibile con il processo di decentramento, che ha permesso di esprimere, allo stesso tempo, una sentita domanda storica e una rivendicazione secolare dei *pueblo* del Perú (PNUD, 2006).

¹¹⁵ Secondo l'ordinamento giuridico peruviano, il *canon minero* è la quota finanziaria, di cui godono i governi regionali e locali (municipi provinciali e di distretto), del totale di entrate e profitti che lo stato matura attraverso lo sfruttamento economico delle risorse minerarie. Dal 2003 c'è stato un aumento

dispotico, nella capitale del paese, del potere politico e amministrativo compiuto dal governo Fujimori nell'ultimo decennio del XX secolo.

A riprova del retaggio paternalistico/assistenzialistico, tuttora presente e difficile da scardinare, si rileva un buon livello di partecipazione – generalmente in calo – nelle celebrazioni istituzionali che vedono il *placet* e l'intervento delle *autoridad caracina* : l'*alcaldía*, i *regidor* e alcuni *funcionario* della *Municipalidad provincial de Huaylas-Caraz*. È il caso del “Día de la Madre”, celebrato nel maggio del 2016, in cui era presente il sindaco Renson Martínez per omaggiare le madri di Cruz de Mayo; lo stesso sindaco fu presente anche per i festeggiamenti del quarantesimo anniversario dalla nascita della *Comunidad Campesina Cruz de Mayo*; ma è anche il caso della celebrazione del “Día del Campesino” del giugno 2011, a cui partecipò l'allora sindaco della “*Muni*” Fidel Broncano. Questo comportamento di “partecipazione situazionale” potrebbe essere indotto dal desiderio di ingraziarsi maggiormente le autorità *caracina* e/o di ricevere i doni che talvolta vengono offerti alla popolazione dalla “*Muni*” (come è accaduto per la “festa della mamma” del 2016). Bisogna però considerare anche il punto di vista simbolico, che in questi eventi è molto rilevante: queste celebrazioni, infatti, servono principalmente a rinsaldare il legame tra la *Comunidad* e la *Municipalidad*, per cui parteciparvi è percepito dai *comunero* come un dovere sociale (Diez, 2007).

Un altro aspetto che riguarda il capitale sociale *bridging* è il processo di emigrazione/rimpatrio che, in certi casi, si rivela molto utile per apportare nuovi saperi e informazioni rilevanti. A Cruz de Mayo non è raro vedere che certi membri, di solito i più giovani, escano temporaneamente (per qualche mese) dalla comunità per guadagnare qualche soldo, e poi tornare a Cruz di Mayo con i relativi risparmi. Queste esperienze permettono di ampliare la conoscenza su realtà lontane, apprendere nuovi lavori (come il lavoro di muratore o elettricista), ma allo stesso tempo di carpire nuovi aspetti socio-culturali di una società parecchio diversa da quella di origine. Di fatto, queste migrazioni temporanee hanno prodotto alcuni cambiamenti immediatamente evidenti negli usi e costumi giovanili, come nel modo di vestire e/o nella musica ascoltata. Lo riscontrai direttamente sul campo, quando

di questa quota mineraria, passata al 50% (dal 20% *ante* 2003) delle entrate statali totali (Congreso de la República, Perú, n.d.).

Santos mi disse che uno dei suoi figli (Ronald), nel periodo in questione, era partito per lavorare vicino a Lima, presso una ditta che si occupa della consegna di bevande. Trovò il lavoro grazie alle informazioni di un parente che tornò a Cruz de Mayo per partecipare al funerale dello zio di Ronald, morto in un fatale incidente avvenuto mentre faceva i lavori di manutenzione di una *toma* (canale irriguo), localizzata in un'area piuttosto impervia. Il canale informativo utilizzato per trovare lavoro è il tipico esempio di buon impiego dei legami deboli – in questo caso, infatti, i contatti con questo parente sono quasi del tutto assenti – che svolgono un ruolo fondamentale nell'apporto di nuove e utili informazioni non compresi nel circuito ordinario della rete di legami forti (Granovetter, 1973: 1371). È forse in questo genere di aspetto che il capitale sociale *bridging* di Cruz de Mayo è più sviluppato. Questa valenza positiva dei legami deboli si fonda, invero, sulla emigrazione dei *comunero* che vedono poche possibilità di sostentamento a Cruz de Mayo e sul forte attaccamento al proprio territorio. Quest'ultimo, come il lettore avrà inteso, è una peculiarità che attrae e riporta molti dei *campesino* migranti a vivere nella propria terra. Il ritorno dalle emigrazioni, oltre a avere una forte valenza lavorativa, ne ha anche una ludica. Con ciò voglio dire che oltre a portare a Cruz de Mayo competenze pratiche, i *campesino* rimpatriati portano nel loro territorio d'origine anche risorse immateriali, come nuovi generi musicali. Nel capitolo sul capitale sociale *bonding* ho esposto la tendenza all'ascolto di musica prevalentemente locale – sia durante le feste sia nei pochi momenti di svago casalingo – ciononostante ho potuto appurare che vengono ascoltati anche molti artisti internazionali – prevalentemente ispanici – tra i quali ci sono anche artisti italiani come Laura Pausini e Eros Ramazzotti, già famosissimi da decenni in Sudamerica. Oltre alla musica, si vedono molti film stranieri, in genere di produzione statunitense e piuttosto datati. Ad esempio, ad Adán piacciono particolarmente vecchie opere classiche cinematografiche fantascientifiche, come “Terminator” o “Robocop”, o film d'avventura, come “Rambo” – di cui Adán conosce a memoria molte battute; inoltre, a Cruz de Mayo circolano anche film fantascientifici recenti, quale “Hunger games”, o comici, quale “Mamma ho perso l'aereo”.

Cruz de Mayo, dunque, dimostra un certo grado di apertura rispetto alla cultura immateriale occidentale. Il grado di apertura verso l'occidente si manifesta anche

nell'ospitalità che viene offerta ai ricercatori stranieri come me o come lo statunitense Adam French, il tedesco Mattes Tempelmann o l'inglese Ursula Balderson. Inoltre, è giusto ricordare che i primi forestieri a essere stati ospitati nel periodo immediatamente successivo allo scoppio del "conflitto Parón", anche di nazionalità peruviana, furono l'antropologa Jessy Romero e la ingegnera Untiveros Mónica. Nonostante la forte chiusura iniziale che si nota nell'atteggiamento che i *campesino* hanno con l'estraneo – con cui si tiene un comportamento compassato al fine di studiarlo e capire se di lui ci si può fidare – il tipo di ospitalità dei nuclei familiari è quello caratteristico delle famiglie rurali tradizionali. Una volta che l'ospite ha avuto accesso alla casa, viene concessa un'ospitalità ammirevole e, in alcuni casi caratterizzata dalla generosa offerta dei beni di prima necessità – cibo, acqua, un letto dove dormire. Ciò, avviene, senza la manifesta pretesa della famiglia ospitante di ottenere qualcosa in cambio. Celatamente, invece, il gruppo ospitante anela al prestigio sociale che si forma, di riflesso, per il fatto di ospitare dei personaggi esotici e "temibili" (v. cap... III: par. 2.2). Per giunta, nel caso di ospitalità a studiosi quali io, è molto probabile che si "venga agiti" dagli abitanti locali, i quali possono mostrare – come d'altronde occultare – allo studioso certe problematiche interne – vedi il "conflitto Parón" o quello interno con la comunità di Santa Cruz (v. cap... IV:) – e cercare di veicolarle al di fuori dei confini comunitari, per darvi risonanza mediatica.

«Hay que tomar asiento» è il *leit motiv* che ho sentito uscire spesso dalla bocca di Santos, a Chosica. Oppure, «adelante, hay que sentarse» era l'altra formula usata per invitarmi a sedermi a tavola, generalmente, prima dei pasti. Alcune famiglie, che tengono anche alla loro reputazione extra-comunitaria – il viandante, si sa, è un importante vettore di informazioni che valica i confini – fanno di tutto per mettere a proprio agio gli ospiti graditi; sono, però, le norme sociali interne a essere decisive, giacché impongono regole di ospitalità che travalicano la generale diffidenza per lo straniero. Nella famiglia di Santos ho percepito molta disponibilità e cortesia, che si palesavano con: l'offerta di buon cibo, i racconti di storie della loro vita, la condivisione di alcuni spazi della casa, l'invito a guardare alcuni film, la preparazione di un letto di fortuna e il mettere a disposizione molte coperte (fondamentali per non patire il freddo delle ore notturne, poiché, a Chosica, la temperatura scende vicino allo zero e non c'è alcun tipo di riscaldamento).

A Cruz de Mayo, dunque, sebbene ci sia un alto livello di chiusura rispetto ai forestieri – per una moltitudine di ragioni – esiste anche una fortissima curiosità rispetto a ciò che viene praticato in altri paesi. È una curiosità genuina questa, che non dipende in alcun modo dal prestigio che possono ottenere ingraziandosi un forestiero *gringo* – perché è vero che il *gringo* generalmente incute timore, ma al contempo, per certe famiglie, conoscere e ospitare personaggi singolari che vengono da società notoriamente benestanti, come ho detto, può rappresentare un simbolo di prestigio. Nonostante i *gringo* che sono entrati e hanno instaurato qualche relazione con i *comunero* nel territorio comunitario siano una manciata, negli ultimi anni qualcosa è cambiato nella percezione generale, se non altro per un’abitudine maggiore a vedere volti caucasici. Oltre a me, infatti, nei *caserío* più centrali – Huauya, Antash, Parón – si sono avuti altri contatti con stranieri (come ho già scritto più in alto), sebbene io sia stato, a detta di Linda Laguna, il primo ad alloggiare e vivere nella comunità. Nei *caserío* periferici, invece, generalmente è più raro incontrare *gringo*. Santos un giorno me lo confermò, confidandomi che le sue figlie più piccole, piano piano, si stavano abituando alla mia presenza: «Mis dos hijitas se están acostumbrando a verte por aquí. Quizás están cambiando también opinión sobre los gringos. ‘No son personas malas’, pensarán un día». L’incontro della popolazione locale – non solamente i bambini temono i forestieri alti e biondi – con i *gringo* in carne e ossa potrebbe sfatare alcune peculiarità che vengono loro attribuite attraverso storie angosciose, attestando loro la fama di persone pericolose e “temibili”. Sotto questo aspetto, il “conflitto Parón”, sebbene si sia incentrato attorno alla lotta contro una multinazionale idroelettrica “*gringa*”, possiamo asserire che abbia leggermente scalfito qualche certezza impressa nel capitale sociale *bonding*, ponendo le premesse per aprire qualche porta comunitaria e favorendo la costruzione del capitale sociale *bridging* – proprio grazie all’incontro con alcuni *gringo*, tutto sommato non così temibili. Il conflitto, prolungandosi nel tempo, ha provocato un allargamento della rete relazionale di Cruz de Mayo, costruendo ponti relazionali con l’esterno. Basti pensare alle relazioni instaurate con la CEAS o con i ricercatori venuti a studiare il caso conflittuale o con altre comunità rurali incuriosite dall’azione collettiva o ancora i rapporti creati tra i *leader* del movimento e le istituzioni *tout court*. Tutto ciò non è poca cosa, soprattutto se si considera che,

nell'epoca ante-conflitto, le relazioni di tipo *bridging*, finanche commerciali, erano ridotte al lumicino. Questo, però, non è sufficiente per potere affermare che la comunità si stia aprendo completamente agli attori esterni. Anzi, in alcune circostanze è divenuta ancora più scettica e sospettosa, principalmente nei confronti degli attori istituzionali nazionali e degli attori economici stranieri che, a loro parere – come ho già detto – assolderebbero spie per carpire informazioni essenziali sulla comunità e utilizzarle per avere vantaggi decisivi sulle sorti del “conflitto Parón”.

Non per nulla, all'epoca della mia indagine preliminare (2011), notai una crescente sfiducia rispetto ad alcuni attori istituzionali statali, alle imprese private ovviamente, ma anche ai ricercatori che desideravano ottenere informazioni sulla situazione del lago, sul conflitto in corso e sulle posizioni della comunità rispetto a esso. La comunità si è aperta, invece, alla collaborazione con la CEAS, nella quale i *leader* del movimento sociale confidano molto. La CEAS sta sostenendo e appoggiando Cruz de Mayo da una decina di anni oramai. Lo ha fatto e lo fa tuttora, guidando Cruz de Mayo oltre gli ostacoli che le sono stati posti innanzi nel corso della prima fase del “conflitto Parón”, e poi dandole utili suggerimenti per condurre un dialogo proficuo con le istituzioni e, infine, somministrando corsi di formazione inerenti alle tematiche giuridiche e diplomatico-strategiche e rivolti ai dirigenti. Non è stata riposta particolare fiducia invece verso la Defensoría del Pueblo¹¹⁶ – che in altri casi si è esposta e battuta alacramente in difesa delle popolazioni più deboli, ottenendo l'appoggio incondizionato di quest'ultime – complice anche il fatto che c'è stata la presenza “ingombrante” di un'associazione rilevante come la CEAS. Questa istituzione, agli occhi delle comunità svantaggiate, avrebbe acquisito più legittimità del ministero dell'ambiente, sebbene il suo potere sia prevalentemente morale e formalmente non abbia grandi poteri sanzionatori nei confronti di altri organi statali (Bebbington, 2008). Secondo il parere della Defensoría del Pueblo (2007), è proprio l'assenza di autorità ambientali indipendenti, con poteri sanzionatori e di approvazione delle dichiarazioni di impatto ambientale (EIS), la condizione che lascia campo libero all'inquinamento dell'ambiente e fomenta la nascita di plurimi conflitti

¹¹⁶ Organo costituzionale autonomo nato nel 1993 per difendere i diritti fondamentali, sorvegliare sui doveri dell'amministrazione statale, così come l'efficiente prestazione dei servizi pubblici in tutto il territorio nazionale (<http://www.defensoria.gob.pe/defensoria.php>).

socio-ambientali. Tuttavia, lo spazio vuoto lasciato dalle istituzioni politiche può essere riempito da altre istituzioni non governative – come la CEAS – che possono affiancare o sostituire la Defensoría del Pueblo nel supporto morale, formativo e consultivo. Un simile supporto, difatti, risulta estremamente importante per le comunità marginali rurali che frequentemente necessitano di fidi alleati per proteggere il loro territorio.

Presumibilmente, anche grazie all’apporto della CEAS, oggi, la popolazione di Cruz de Mayo attribuisce un’importanza maggiore all’acqua, conoscendone meglio il ruolo che detiene nel mantenimento e nello sviluppo della comunità. Un simile grado di consapevolezza è probabile sia maturato soprattutto negli ultimi tempi, sviluppandosi in seno al conflitto, sul quale si è dialogato e dibattuto regolarmente in varie sedi. Una fetta di popolazione è cosciente che l’acqua non rappresenta una risorsa illimitata e che, nel futuro, potrebbe divenire particolarmente scarsa, per l’incessante scioglimento dei ghiacciai – fenomeno che al di sopra del lago Parón risulta già abbastanza evidente – provocato dal cambiamento climatico globale in atto. "El agua es vida!" molti degli abitanti della vallata Parón-Llullán mi ripetevano – specialmente nel 2011 – quasi fosse un mantra da recitare ogni qualvolta si parlasse del “conflitto Parón” e del futuro del lago.

Il rapporto che gli abitanti del posto hanno intessuto nel tempo con il loro *territorio* sembra particolarmente saldo, soprattutto rispetto alla terra su cui vivono e agli appezzamenti agricoli che possiedono e lavorano, anche se questo legame territoriale si è temporaneamente esteso anche al di fuori del recinto familiare, allargandosi al lago Parón e al territorio agreste e silvano della comunità Cruz de Mayo nella sua interezza. Ciò acquista più evidenza nei periodi in cui il conflitto diviene maggiormente intenso e la minaccia del nemico si fa più incombente e reale. Il riferimento, qui, è alle teorie sul conflitto di Simmel (1908) e Coser (1956), i quali spiegano come il conflitto con un nemico esterno generi consenso e solidarietà (v. cap... I, par. 2) all’interno del gruppo che lotta in contrapposizione a un antagonista.

2.3 Il capitale sociale *Bungeemping*

Le *migrazioni temporanee* dei giovani *comunero* possono essere annoverate nel capitale sociale sia di tipo *bonding* sia di tipo *bridging*, avendo la peculiarità virtuosa di rafforzare entrambi. Infatti, rafforzano il primo dacché la comunità familiare e

vicinale si stringe attorno alla “perdita” – che non è sempre temporanea – di un proprio membro; rafforzano il secondo, invece, poiché il fenomeno migratorio produce un legame con un retroterra socio-culturale diverso che può costituire il vettore di ritorno di molte risorse immateriali. I migranti che fanno ritorno al proprio paese, infatti, portano con sé tanta esperienza e competenze spendibili concretamente nella comunità locale. Nel caso della comunità andina, queste competenze si manifestano nella costruzione di abitazioni, nella manutenzione delle strade, nella realizzazione di servizi igienici esterni alle abitazioni e nell’apprendimento di abilità elettro-tecniche e di riparazione meccanica.

Per giunta, il fenomeno migratorio può essere annoverabile, parzialmente, anche nel concetto di capitale sociale *bungeemping*. Questo, perché i giovani *comunero* non trovano il coraggio di attraversare completamente il ponte che li condurrebbe definitivamente oltre i confini della comunità. Vengono, difatti, bloccati dal loro forte radicamento territoriale e vengono perciò riportati indietro, metaforicamente, dalla corda elastica cui sono attaccati. Questo genere di migrazioni – temporanee – sono caratterizzate da relazioni interpersonali, nel luogo di approdo, poco frequenti e da un grado di fiducia, con la comunità di origine, che si cristallizza al momento della partenza, quantunque non venga rinsaldato quotidianamente. Il legame, perciò, rimane forte, anche per l’incidenza di un sentimento di nostalgia molto comune tra i partenti. I migranti di Cruz de Mayo, infatti, trovandosi in difficoltà in terra straniera sentono rafforzarsi il loro legame con la terra natia, sebbene vedano molto raramente – soprattutto se migrano al di fuori della regione Ancash – i propri cari. Per quanto concerne le migrazioni definitive, invece, la situazione è molto diversa, perché, anche se permangono legati a Cruz de Mayo, il grado di fiducia riservato alla comunità declina gradualmente. Il rapporto, in queste condizioni, diviene asimmetrico, giacché il migrante non si sente pienamente parte della comunità di origine, ma al contempo questa rimane un importante punto di riferimento e il legame, dunque, permane forte. Tornarvi, di tanto in tanto, rinfranca lo spirito e rassicura sia il migrante sia la famiglia e la comunità di riferimento. Il migrante temporaneo – e più raramente anche quello permanente – non fa un salto nel vuoto perché sa che la propria famiglia e la propria comunità potranno riaccoglierlo presto. Tra i vari *comunero* espatriati che hanno sperimentato una migrazione lavorativa

temporanea c'è anche Adán. Qualche anno addietro lavorò come aiuto-cuoco a Huaraz, dove rimase per circa sei mesi. Tuttavia, mi confidò che, nonostante non gli dispiacessero i suoi datori di lavoro e il luogo in cui soggiornava, sentiva la nostalgia della propria terra e una sorta di pressione interiore a tornare. Per giunta, mi spiegò che la figura del lavoratore dipendente non fa per lui. Oltre a Huaraz, Adán ha conosciuto anche la città di Lima, di cui non ha un ricordo felice. Non gli piace l'aria di tensione che si respira in città. Lo disturba molto, ad esempio, il fatto che non ci si possa stendere a riposare su una panchina, senza il timore che qualche furfante si avvicini per sottrarre zaino e/o borsa. Anche Guillermo – un giovane di 20 anni – il figlio maggiore di Miguel, ha lavorato per qualche tempo a Lima, in una fabbrica dove si producono sedie a rotelle, ma non si è mai abituato alla vita della capitale. «Es muy feo, te aburres. Además hace mucha calor» mi confidò un giorno, riferendosi a Lima. Aggiunse pure, alla stregua di quello che mi riportarono altri *comunero*, che: «en Cruz de Mayo si quieres hacerte un paseo te lo haces en libertad, sin gastar dinero. En Caraz sigo gastando y gastando».

Per quanto riguarda le *migrazioni definitive*, invece, il discorso è diverso perché il salto che costui fa, in genere, è più risoluto e traumatico. I *comunero* che hanno costruito una famiglia al di fuori di Cruz de Mayo sanno di poter tornare – soprattutto le donne – nel proprio nucleo originario, ma sanno anche che, eventualmente, in principio non sarà più la stessa cosa, in quanto il legame si sarà affievolito. Le migrazioni definitive permettono di rafforzare il capitale sociale *bridging* piuttosto di quello *bungeeping*, permettendo talvolta di attuare connessioni con luoghi molto distanti, in senso lato, dalla comunità andina. Ciò è vero, specialmente, quando il legame con la famiglia d'origine viene mantenuto vivo, cosa generalmente valida per Cruz de Mayo. Basti vedere come i genitori Laguna, con l'ausilio del telefono cellulare, si mettano quotidianamente in contatto con i figli che vivono a Lima. Appurai che anche i nuclei familiari del presidente Barón e di Miguel si tengono in contatto, attraverso il cellulare, con i relativi parenti che abitano nella capitale peruviana.

In quanto a saperi e conoscenze, le migrazioni definitive ne veicolano in minore quantità rispetto alle migrazioni temporanee, appunto perché le seconde permettono un utilizzo concreto, in seno alla comunità *campesina*, di ciò che è stato

appreso al di fuori del luogo d'origine. Coloro che sono emigrati definitivamente, invece, svolgono la funzione *bridging* di indicare i canali preferenziali ai *comunero* rimasti a Cruz de Mayo, facilitando la migrazione di ambo le tipologie.

Cruz de Mayo, tuttavia, non basa l'apprendimento di nuovi saperi e conoscenze solo sulla migrazione. Da qualche anno a questa parte, come ho già ampiamente scritto, c'è un'associazione cattolica – la CEAS – che si occupa di consigliare, formare i dirigenti e di proteggere indirettamente tutta la popolazione locale dai subdoli progetti di alcuni attori economici interessati alle risorse idriche e minerarie del posto. Tutt'oggi, la CEAS riveste un ruolo di primo piano nella gestione del conflitto e nella formazione della classe dirigente. La CEAS, oramai, è un punto di riferimento fondamentale per Cruz de Mayo, una saggia “zia adottiva” da cui è molto difficile prescindere e la sotto-categoria di *bungeeping social capital* è stata da me coniata proprio pensando a questo legame particolare, che può essere paragonabile a molte altre situazioni assistenziali simili. Il legame che si è instaurato fra le due parti è chiaramente asimmetrico, nonostante gli ultimi tempi abbiano visto i propositi e gli sforzi di Paula per rendere il rapporto più paritario. Non è tuttavia possibile cambiare molto questa condizione, poiché il rapporto si fonda proprio sul sostegno continuo della CEAS alla comunità, tanto che, appena questo dovesse mancare, il legame si scioglierebbe all'istante. In questa eventualità, la fiducia della comunità subirebbe un calo vertiginoso e le norme sociali imposte dalla CEAS verrebbero spazzate via, sciogliendo il contratto (non scritto), sociale e politico, stipulato alla fine del 2008. Sciolto il contratto, Cruz de Mayo non avrebbe più interesse a rapportarsi con la CEAS, a meno di imprevisti conflittuali dell'ultima ora. Il *bungeeping social capital* subirebbe, così, un tracollo, a tutto vantaggio del *bonding social capital*. Salvo che non si presentasse, a Cruz de Mayo, un'altra associazione con l'intenzione di conquistare la fiducia e condurre per mano la popolazione locale, nell'intricato futuro conflittuale. Di fronte a questa eventualità, Cruz de Mayo non si tirerebbe di certo indietro, andando incontro a un'altra fase di paternalismo *soft*. I *comunero*, infatti, si sentono a loro agio con le autorità forti, che li guidano e/o li sostituiscano nelle attività straordinarie che non fanno (o non vogliono provare a) gestire. Adán, facendo il paragone tra le prime e le seconde formatrici-tutrici della CEAS, mi confermò quanto appena detto: «[es que] no utilizaba la mano dura, sino gestionaba

la situación, dando la impresión que para ella todo estuviese bien», riferendosi a una formatrice della prima ora. E continuò spiegandomi che il *comunero* si aspetta, da persone più autorevoli, che gli venga detto come agire in determinate situazioni, di cui non ha esperienza.

La relazione formale con la CEAS, stando alle dichiarazioni delle sue attuali esponenti, è destinata ad avere vita breve, giacché, quando l'associazione avrà ritenuto che l'obiettivo formativo-protettivo sarà raggiunto, si ritirerà, per lasciare autonomia ai dirigenti di Cruz de Mayo. È uno scenario poco plausibile, viceversa, quello che vedrebbe Cruz de Mayo allontanare, volontariamente, l'associazione cattolica dal proprio territorio. Potrebbe accadere, infatti, solo in caso di comprovato tradimento della fiducia della comunità – ad esempio, nel caso si scoprisse che la CEAS abbia intavolato un dialogo, a insaputa di Cruz de Mayo, con la multinazionale idroelettrica. Per ora, infatti, nessun dirigente si sente pronto a staccare la corda elastica che tiene uniti i due attori. E non lo sarà mai, credo di poter affermare con ragionevole certezza, viste le ricorrenti controversie e i potenziali conflitti interni ed esterni al territorio comunitario, per la cui risoluzione molti vorrebbero l'appoggio della CEAS.

Autoridad local, ALA, están relacionados con empresa, tratan de manejar a los otros, y a veces tratan de confundir con otras palabras. Sin embargo una ingeniera de CEAS, Paula, nos está ayudando, bastante nos está ayudando. Si no fuera por ella, no sé.

(Macario, Presidente Comisión de Usuarios Parón-Llullán-Caraz¹¹⁷).

Addirittura c'è chi, come il presidente Barón, pretenderebbe che l'associazione cattolica aiutasse più di quello che sta facendo ultimamente. In un'intervista che feci al presidente della comunità, evidenziai il ruolo della CEAS nel sostegno socio-politico alla popolazione locale, su cui, invece, il presidente polemizzò:

Sí, siempre ayuda allí, claro, hay más temas. Siempre ayuda de la tema de la laguna. Ellos quieren derecho, y la verdad. Porque hay veces que, en otros conflictos, no quieren colaborar. Eso es lo que pasa. [...] Tenemos una (*sic*) conflicto recién del terreno [en el cerro

¹¹⁷ 40 anni circa, presidente della *Comisión* per il quadriennio 2015-2019; intervistato nel luglio 2016.

de San Juan].

(Julio Bernardo Barón, Presidente Comunidad campesina Cruz de Mayo¹¹⁸).

Altri ex dirigenti, come Goñi e Adán, che più di tutti hanno partecipato ai corsi formativi organizzati dalla CEAS, sono più consapevoli del fatto di doversi preparare per il momento in cui l'associazione abbandonerà il campo e Cruz de Mayo dovrà cavarsela autonomamente nella gestione del conflitto. «No se puede esperar siempre algo desde los demás», fu lo stringato commento di Adán in relazione al sostegno che finora ha dato la CEAS. Feci immediatamente presente ad Adán che Cruz de Mayo ha abbastanza risorse per cavarsela, sottolineando che furono i *campesino* a prendere l'iniziativa per rivoltarsi contro la compagnia idroelettrica. La sua reazione, all'udire queste parole, fu di sorpresa e intendimento e lui parve confortarsi dopo avere ascoltato le mie parole.

La CEAS, nell'arco di circa 9 anni di sostegno e assistenza alla comunità, ha organizzato anche molte gite formative che sono rimaste impresse nella mente dei *comunero* che vi hanno partecipato. Santos mi raccontò di due gite fatte a Otuzco (città della regione di La Libertad) e a Cerro de Pasco (capoluogo della regione di Pasco). A parere di Santos queste visite formative furono illuminanti, perché gli servirono ad aprire definitivamente gli occhi rispetto agli effetti devastanti che può produrre una compagnia mineraria in un territorio rurale. In particolare, la gita realizzata a Cerro de Pasco fu determinante per comprendere gli effetti avversi, dal punto di vista sociale e ambientale, dovuti alla presenza di grosse cave minerarie. Qui, a causa dell'inquinamento del fiume e del terreno circostante, la capacità di produzione agricola e dunque di sussistenza sono diminuite sensibilmente e oggi si vedono molte persone – probabilmente ex *campesino* – costrette a chiedere la carità lungo le vie della città. La CEAS si impegna molto sotto il versante della sensibilizzazione della popolazione di Cruz de Mayo, che, negli ultimi anni, ha potuto conoscere diverse realtà rurali – alcune, come a Cerro de Pasco, che versano in condizioni disastrose e altre che, invece hanno adottato modelli di sviluppo virtuoso – basati sul turismo, ad esempio.

¹¹⁸ 55 anni circa, presidente della *Comunidad* nel biennio 2015-2016; intervistato nel luglio 2016.

Una delle ultime iniziative della CEAS, fatta *in loco*, concordata col preside della scuola di Llacshu¹¹⁹, invece, è stata quella che prevedeva un concorso a disegni sul “conflitto Parón”, che ha coinvolto sia gli alunni della scuola primaria sia quelli della secondaria. Il concorso ha avuto un esito migliore nella scuola primaria, poiché, a differenza della secondaria, ci sono maestre del posto che conoscono meglio la tematica conflittuale. Per questo motivo, e forse anche per le difficoltà di coinvolgimento che aumentano proporzionalmente al crescere dell’età, i ragazzi più grandi hanno mostrato meno interesse e conoscenza della questione. Nonostante ciò, il progetto ha rivelato un buon coinvolgimento complessivo dei ragazzi nella tematica, per cui, se venissero adeguatamente e continuamente stimolati, potrebbero interessarsene maggiormente. Il concorso, tra le altre cose, ha evidenziato la scarsa conoscenza di partenza rispetto al “conflitto Parón” nei ragazzi che frequentano la scuola dell’obbligo; ciò conferma, ancora una volta, la scarsa comunicazione che vi è al riguardo e dimostra la necessità di una narrazione collettiva che possa destare la curiosità e il coinvolgimento di quanti più (futuri) *comunero* possibile.

Paula ritiene che Cruz de Mayo riversi tanta fiducia, perfino troppa, nei confronti della CEAS. Il fatto è che serve un’educazione all’indipendenza, che inizialmente la CEAS non aveva attuato. Durante il primo “mandato” della CEAS, invero, i dirigenti sono stati abituati a venire sostituiti *in toto* nelle attività burocratico-istituzionali complesse. Fortunatamente, durante il secondo “mandato”, le cose sono cambiate piuttosto drasticamente. Le nuove tutrici di Cruz de Mayo hanno cercato, fin da subito (2015), di responsabilizzare i dirigenti, accompagnandoli e al contempo affidando loro anche le mansioni burocratiche più ostiche. La CEAS sta continuando a lavorare in questa direzione per tentare di fare emancipare Cruz de Mayo e di staccarsene gradualmente, tuttavia la corda elastica che li unisce pare ancora piuttosto tesa. La CEAS sta cercando, dunque, di allungare l’elastico in modo che, prima o poi, Cruz de Mayo tocchi terra, si sleghi e prosegua per un nuovo sentiero; un sentiero che sarà di certo molto intricato e scosceso, ma soprattutto sarà privo di una guida che la orienti. La CEAS, durante questo decennio, ha fornito alla dirigenza

¹¹⁹ Il progetto è stato proposto anche al preside della scuola di Antash, il quale però non ha accolto di buon grado l’iniziativa, rifiutandone il coinvolgimento.

locale una bussola e le conoscenze per utilizzarla; ora le resta solamente di accertarsi, definitivamente, che Cruz de Mayo abbia ben inteso come vada adoperato e interpretato lo strumento, prima di lasciarle il campo completamente libero.

