

“In Italia ho capito quanto sia bello il popolo peruviano”

Chiara Carletti

1. Storie di vita e invenzioni sociali

Sono passati alcuni anni dalla mia prima ricerca, ma come spesso accade per le prime esperienze ne conservo ancora il ricordo. Un buon ricordo. Fu in quell'occasione che, per la prima volta, mi sentii antropologa o, almeno, mi illusi di esserlo. Si trattò di un lavoro di campo della durata di nove mesi presso la comunità peruviana di Bologna, finalizzato ad indagare le diverse espressioni della religiosità peruviana nel contesto d'immigrazione. La religione appare infatti come uno dei principali strumenti che consentono ad un individuo di ritagliarsi un proprio spazio di riconoscimento all'interno della società d'accoglienza. Potremmo dire anche che essa è uno dei fattori che contribuiscono alla realizzazione del lungo processo antropo-poietico: ovvero di quel percorso di costruzione identitaria e culturale che ci permette di definire noi stessi in relazione agli altri. Ora quel lavoro è stato approfondito e in parte riformulato, sia mediante ulteriori frequentazioni e contatti presso la medesima comunità sia attraverso un implemento della bibliografia di riferimento.

Poiché da quella prima ricerca non ho più smesso di fare questo mestiere, oggi so che si tratta di una professione alquanto particolare. Credo, forse romanticamente, che antropologi si nasca, sebbene solo dopo una consolidata esperienza si possa affermare con orgoglio di esserlo. Ci vogliono pazienza, curiosità, coraggio, perseveranza, empatia, ci vuole un grande spirito di adattamento ed anche una buona dose di ottimismo ma, soprattutto, ci vuole passione. Non produciamo beni di consumo, non facciamo stime né calcoli, non manipoliamo oggetti, il nostro lavoro consiste principalmente nel relazionarci con gli altri. Noi e loro, c'è sempre un confine che marca la nostra identità. Oggi si tende spesso ad abusare di questo termine, a farne un trofeo da esibire, una bandiera da sventolare, una chiave di lettura per interpretare le questioni più spinose e disparate. L'antropologia culturale ha invece messo in evidenza, ormai da diversi anni, l'inconsistenza di questa parola. Il concetto di identità, al pari di quello di cultura, è una

vera e propria invenzione. È un artificio che gli individui creano e che costantemente chiamano in causa per meglio definire sé stessi. Si sa, infatti, che la nostra identità nasce dal confronto, dal dialogo e dall'incontro con l'altro. Sono loro, quelli che stanno al di là di un qualche immaginario confine, che ci consentono di dire chi siamo o, almeno, chi vogliamo e pensiamo di essere. Si tratta dunque di una costruzione culturale, frutto di compromessi, rinunce, negoziazioni, che coinvolgono l'individuo fin dalla nascita. Non possiamo, infatti, parlare di identità come qualcosa di unico, puro o statico; le identità si inventano, si modellano, si contrattano in relazione all'ambiente circostante e alle differenti situazioni che si hanno di fronte. La costruzione identitaria è dunque una vera e propria strategia di sopravvivenza, che i soggetti mettono in atto nel momento in cui la società minaccia le loro particolarità mediante la cancellazione o l'incorporazione delle differenze. Come ha messo in evidenza Hannerz (Hannerz, 2001) vi sono molti modi di presentarsi e farsi conoscere dagli altri. Non esiste una sola immagine di sé, esse variano con il variare delle situazioni che abbiamo di fronte.

Questo sfondo culturale e sociale sul quale ci muoviamo è anche un luogo di transito: da qui passano parole, gesti e simboli carichi di significato. Dovremmo dunque osservare questo mondo secondo quello che Tim Ingold (Grasseni – Ronzon, 2001) chiama “approccio dell'*abitare*”, un'ottica che ci consente di guardare all'uomo come ad un soggetto in continua crescita ed evoluzione, da sempre imbricato in maniera produttiva e dinamica all'interno del proprio ambiente. Potremmo dire che l'uomo agisce in quanto è nel mondo e definisce sé stesso anche, e soprattutto, in relazione agli altri. “[...] l'identità non può che essere plurale e non può che costruirsi attraverso una molteplicità di legami con identità collettive quali la classe sociale, il sesso, la confessione religiosa, la cultura, la classe d'età, e così via” (Gallissot – Kilani – Rivera, 2006, p. 17).

Compito dell'antropologia dovrebbe dunque essere proprio quello di criticare la vecchia logica dell'identità e della rappresentazione, per spingersi oltre il rappresentabile, oltre l'identico a sé stesso, oltre l'identificabile, il noto, l'omogeneo e il riproducibile. L'identità va intesa come una “categoria della pratica” (Malighetti, 2007, p. 23), dal carattere fortemente processuale, discontinuo, frammentario e inventato.

Se consideriamo ciò all'interno di un ambito di potere, ci rendiamo immediatamente conto quanto questo possa apparire problematico, proprio perché difficilmente controllabile. Dobbiamo pensare a ciascuna delle innumerevoli identità che un individuo possiede come ad un unico composito, una specie di mosaico nel quale ciascun tassello contribuisce a creare una specifica immagine di sé. Questo mosaico va osservato nella stessa maniera in cui Malinowski guardava la cultura, cioè secondo una prospettiva olistica, in base alla quale la nostra attenzione deve essere focalizzata sull'insieme, dove tutte le componenti sono in stretta relazione tra loro. Esso va quindi

considerato come qualcosa di “superiore” o, comunque, diverso rispetto alla somma delle sue parti. Questo *tutto* altro non è che l’uomo nella sua specificità e particolarità.

2. Fare l’umanità

Quanto affermato finora, ci porta ad un’inevitabile deduzione: la cultura non si limita a colmare l’incompletezza biologica dell’uomo, essa arriva addirittura a plasmare e modellare l’ambiente. Natura e cultura, quindi, interagiscono costantemente proprio grazie a questa plasticità che le caratterizza e che gli consente di portare a termine il lungo processo antro-poietico (Remotti, 2002). “Fare l’umanità” non vuol forse dire plasmare, costruire e rimodellare costantemente, nel corso delle varie fasi della nostra esistenza, la nostra immagine personale, ovvero il nostro essere uomini o donne, giovani, adulti o anziani, mariti o mogli? Si tratta in tutti questi casi di forme di umanità o, detto altrimenti, di modi attraverso i quali ciascuno di noi sceglie, crea, inventa o rivendica una particolare identità. Ciò dimostra, ancora una volta, che essa è una sorta di artefatto, di finzione, di “imbroglio” (Gallissot – Kilani - Rivera, 2006), ma non per questo meno reale o necessaria. Siamo, infatti, di fronte ad un processo irrinunciabile (Remotti, 2005).

È noto, inoltre, che ogni identità - essendo un’essenza in continua trasformazione - è sempre *altro* da sé stessa, e ciò la rende contrastiva e oppositiva. “[...] sul piano delle identità sociali [...] il separare, il discriminare, lo scartare, l’espungere, il buttar via, l’annientare costituiscono uno spettro di possibilità contigue” (Remotti, 2005, p. 28). Fenomeni come l’ibridazione, il sincretismo religioso o culturale e il meticcio non sono semplicemente il frutto di dialoghi e scambi reciproci. Al contrario, ogni qualvolta nella storia due culture sono entrate in contatto tra loro, si sono verificati scontri drammatici o, nel migliore dei casi, instabilità, contraddizioni e cambiamenti. È altrettanto vero però che, da questi contatti, tutte le culture coinvolte possono potenzialmente trarne dei benefici. Va comunque precisato che occorre evitare di considerare la categoria di *meticcio* come un processo culturale indefinito, estrapolandola dal suo contesto socio-politico. Come ha ben sottolineato Gruzinski (Gruzinski, 1993) si tratta di categorie (vedi anche quelle di ibridismo e sincretismo) fondamentalmente troppo generiche e per questo soggette a fraintendimenti, perlopiù di tipo etnocentrico.

Ogni cultura, seppur nella sua specificità, è dunque il prodotto di interazioni, scambi e influenze continue. Essa è una sorta di elaborato meticcio che deriva da “una lunga storia di appropriazioni, resistenze, compromessi in continuo mutamento, fondata su negoziazioni, antagonismi, incoerenze, contraddizioni”(Malighetti, 2007, p. 19). Non

esistono culture pure¹ (Amselle, 1990), così come non esistono identità pure (Laplantine – Nouss, 2006)². Sono entrambe delle *invenzioni*, frutto di un dialogo, di un incontro e di uno scambio continuo tra gli uomini e l'ambiente circostante. Le identità, in particolare quelle etniche, si inventano e re-inventano costantemente. Oggi si assiste un po' in tutto il mondo ad un risveglio dell'identità culturale o, usando le parole di Clifford Geertz, ad un incessante "traffico di simboli significanti" (Geertz, 1998).

3. Il fenomeno migratorio

Negli ultimi decenni sono stati fatti numerosissimi studi sui fenomeni migratori, non solo da parte di antropologi e sociologi, ma anche da parte di storici ed economisti³. In particolare si è data rilevanza all'aspetto economico, trascurando spesso quello culturale e psicologico. Ciò è stato certamente un grave errore, poiché dalla metà del XX secolo la migrazione internazionale ha di fatto profondamente cambiato, in ogni parte del mondo, sia la configurazione fisico-spaziale e demografica sia l'assetto sociale e culturale dei vari Stati. Tutto questo ha provocato inevitabilmente delle ricadute a livello collettivo, ma anche individuale. Gli studi sulle migrazioni restano comunque di fondamentale importanza per capire le continue connessioni che si stabiliscono tra il paese d'origine e le comunità di migranti attraversate da fitte reti sociali, culturali ed economiche.

Ogni migrazione è differente dalle altre, si tratta infatti di un fenomeno troppo complesso ed eterogeneo per essere spiegato e inglobato all'interno di un'unica teoria. Non è un caso che diverse discipline si sono interessate al suo studio. Alcune teorie arrivano addirittura a proporre la rottura delle barriere epistemologiche, al fine di ottenere uno sforzo congiunto che possa fornire una panoramica più o meno esaustiva nell'analisi di questo fenomeno. Per comprenderlo, dobbiamo innanzitutto chiarire che esistono due tipi di migrazione: una migrazione interna, in cui si ha uno spostamento delle persone che vivono in una determinata zona verso un luogo diverso, che però si trova sempre all'interno dello stesso territorio; una migrazione esterna o transnazionale, nella quale il soggetto migrante attraversa i confini della propria nazione per stabilirsi entro quelli di un'altra (Tamagno, 2003). Solo in quest'ultimo tipo troviamo il problema

¹ Jean-Loup Amselle sostiene che tutte le culture sono in realtà meticce, in quanto l'ibridazione è la regola del farsi della cultura.

² "Tutte le cose a questo mondo sono mescolate e stemperate con i loro opposti [...] Tutto è mescolato, nulla è puro tra le nostre mani", così scriveva Pierre Charron nel XVI secolo. Citazione presa da François Laplantine, Alexis Nouss, *Il pensiero meticcio*, Milano, Elèuthera, 2006, p. 57

³ Per un approfondimento su questi studi vedi: García y Gringo, *México y Estados Unidos frente a la migración de los indocumentados*. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Vedi anche Raúl Sánchez Molina, *"Mandar a traer" Antropología, migraciones y transnacionalismo. Salvadoreños en Washington*. Madrid, Universitas, 2005

riguardante gli immigrati illegali, vale a dire quegli individui privi dei documenti necessari per risiedere in un determinato Stato nel rispetto delle leggi che lo governano.

Generalmente, prima di affrontare una migrazione di tipo internazionale, si attraversano alcune tappe intermedie che portano, come abbiamo visto, l'individuo/i a spostarsi da una città ad un'altra, all'interno però dello stesso territorio. Soltanto in seguito ad un eventuale insuccesso di questi primi spostamenti, si decide di compiere il grande passo e tentare di costruire una nuova vita in un paese lontano e differente dal proprio.

Secondo la teoria del *trasnazionalismo* o della *trasmigrazione*, la globalizzazione economica e culturale hanno determinato, insieme anche alle dinamiche di emigrazione e re-emigrazione, un nuovo tipo di migrazione internazionale, detta appunto *trasmigrazione*. Tale teoria intende porre l'accento su un particolare aspetto: quello secondo il quale i percorsi migratori oggi non sono né unici né unidirezionali, ma costituiscono piuttosto una prassi che accompagna l'intera esistenza di alcuni individui (Pries, 2002). Nel momento in cui una persona vive tra uno Stato e l'altro, in un processo migratorio in costante movimento, non si identificherà né con il proprio paese nativo né con quello di destinazione.

Alcuni antropologi definiscono il "trasnazionalismo" come quel "[...] processo attraverso il quale i migranti [...] tessono reti e mantengono relazioni sociali, economiche, culturali e politiche che collegano le loro società d'origine a quelle d'approdo" (Colombo – Sciortino, 2002, p. 171). I migranti d'oggi sono cioè capaci di "essere" in entrambi i contesti - quello d'origine e quello d'immigrazione - contemporaneamente. Queste reti permettono loro di trovare una propria particolare identità e resistere così ai processi d'esclusione, che il loro essere stranieri inevitabilmente comporta.

Quando si parla di migrazioni non va mai dimenticato che si tratta di processi che avvengono all'interno di un mondo sempre più globalizzato (Hall, 2006). Sappiamo che globalizzazione e migrazione sono due fenomeni complementari, inscindibili l'uno dall'altro e in costante interazione tra loro. Con un'estrema semplificazione potremmo dire che la globalizzazione (Quarta – Colombo, 2004) genera disparità e, nel medesimo tempo, grandi aspettative. In questo scenario il fenomeno migratorio emerge come il riflesso delle disuguaglianze economiche.

Si emigra dunque per perseguire un riscatto sociale all'interno però di un panorama geografico, ma soprattutto politico, economico e culturale, differente da quello della propria realtà d'origine. Il processo migratorio spesso diviene così l'unico strumento in mano agli individui per perseguire il cambiamento e una velleitaria speranza di giustizia sociale.

L'intento della globalizzazione - quello di costruire una comunità globale, legata da dipendenze reciproche e attraversata da un incessante flusso di persone e di beni

materiali - è sostanzialmente fallito. Come ha messo in evidenza Latouche (Latouche, 1997), essa ha portato ad una situazione critica che oggi impedisce a milioni di uomini e donne di accedere a questa comunità globale.

Non è questa la sede per dar conto del tanto discusso fenomeno della globalizzazione, riconosciamo però a questo il merito di aver, in qualche modo, ridotto le distanze spaziali, ma anche culturali, tra i diversi paesi del mondo. Essa non solo ha consentito l'instaurazione di nuove relazioni tra le realtà locali e l'economia mondiale ma – cosa ancora più importante – ha permesso l'incontro tra individui e gruppi sociali estremamente differenti tra loro. Ciò ha quindi aperto nuovi orizzonti culturali che si sono configurati immediatamente come una grande fonte di ricchezza dalla quale tutti hanno potuto, e possono ancora, trarre dei vantaggi. La globalizzazione, dunque, non ha portato – contrariamente a quanto si pensava – ad un'omologazione e ad un'omogeneizzazione mondiale; in molti casi dall'incontro tra culture diverse si è originato qualcosa di nuovo: un “frutto impuro”, parafrasando James Clifford (Clifford, 2004).

Essa, dunque, ha contribuito alla creazione di reti sociali⁴ di fondamentale importanza, non solo perché legano i paesi dai quali partono i flussi migratori con quelli in cui tali flussi sono diretti, ma soprattutto perché queste reti rappresentano, come abbiamo visto, dei veri e propri capitali sociali (Douglas Massey, 1987) che costituiscono un imprescindibile punto d'appoggio e aiuto per i nuovi immigrati. Tutto questo ha portato alla creazione di comunità *transnazionali* che si rivitalizzano continuamente attraverso la produzione di una cultura migratoria particolarmente ricca e variegata.

In questo particolare scenario si sono inevitabilmente generate quelle speranze di cui abbiamo fatto accenno in precedenza, in sostanza tutte orientate alla costruzione di nuovi progetti di vita individuale e collettiva. L'individuo immigrato deve cercare, infatti, di avvalersi delle proprie abilità e capacità, sia creative sia adattive, per raggiungere un'effettiva integrazione all'interno del nuovo scenario sociale. Il grado di adattamento che si ottiene dipende però non soltanto dalle capacità individuali, ma anche dalle caratteristiche e dal livello di apertura della società ospitante. Non sempre questo livello è sufficiente a garantire un'adeguata accoglienza della popolazione immigrata.

⁴ Per il concetto di “rete sociale” (network) vedi Raúl Sánchez Molina, “*Mandar a traer*” *Antropología, migraciones y transnacionalismo. Salvadoreños en Washington*. Madrid, Universitas, 2005. Generalmente con “rete sociale” si intende un insieme di relazioni che legano l'individuo immigrato ai propri parenti, amici e connazionali. Questi possono essere rimasti nel paese d'origine oppure essere anch'essi emigrati. In quest'ultimo caso rappresenteranno un fondamentale punto d'appoggio e di aiuto per i nuovi immigrati.

4. L'immigrazione peruviana in Italia: tra azione e rappresentazione sociale

Lasciare il proprio paese d'origine non soltanto implica per l'individuo immigrato un distacco dai propri affetti e un cambio delle proprie abitudini, ma si ha anche una vera e propria perdita identitaria, che in qualche modo va colmata. C'è però anche chi ritiene, come Salazar (Salazar Parreñas, 2001), che l'andare a vivere all'interno di una cultura differente dalla propria rappresenti per l'immigrato, e non solo, una grande fonte di ricchezza. Questo spostamento consente, infatti, la formazione di una personalità nella quale il vecchio bagaglio culturale – se ci è consentito usare quest'espressione – convive, in maniera non necessariamente conflittuale, accanto a nuovi valori, nuove speranze, nuove modalità di affrontare e vivere la propria esistenza.

Negli anni '90, gli Stati Uniti rappresentavano per i peruviani una sorta di terra promessa che avrebbe garantito loro una vita migliore. Molti cercarono di entrarvi, anche clandestinamente, e coloro che non ci riuscirono scelsero altre mete, in particolare alcuni paesi dell'America Latina: Argentina e Cile. L'Europa, da parte sua, rappresentava un'altra destinazione molto ambita, ma i costi per arrivarvi erano troppo elevati e in pochi erano in grado di sostenerli. Nonostante questo l'Italia e la Spagna divennero zone di forte migrazione peruviana, scelte soprattutto per le somiglianze culturali e linguistiche. A metà del 2003 il numero dei peruviani presenti nel nostro paese era all'incirca sulle 100,000 unità (Tamagno, 2003), concentrati soprattutto nelle città di Roma, Milano, Torino e Bologna.

Dalle osservazioni ricavate nel corso della mia prima ricerca, ho potuto constatare che nel particolare *milieu* d'immigrazione, la religione, nelle sue diverse forme, rappresenta un modo per recuperare le proprie radici culturali e per rafforzare la coesione sociale. Le interviste, gli incontri e la generale partecipazione alla vita della collettività peruviana di Bologna sono stati fondamentali per comprendere meglio i principali problemi che un immigrato deve affrontare. Lontano dal Perù, spesso dalla propria famiglia, questi individui si trovano immersi in un nuovo mondo, che li mette di fronte ad una situazione di generale smarrimento. Per superare questo stato e ristabilire un proprio equilibrio, gli immigrati, cercano nella propria coscienza l'immagine di ciò che sono stati prima di arrivare in Italia. La memoria, da questo punto di vista, rappresenta un elemento costitutivo dell'identità sia individuale sia collettiva di un popolo e, di conseguenza, di un individuo. In altre parole potremmo dire che esiste per ogni comunità una "memoria etnica" da evocare al fine di perpetuare la stessa identità del gruppo. Secondo George Marcus "la memoria collettiva e individuale nelle sue molteplici tracce ed espressioni è il crogiolo dell'auto-riconoscimento di un'identità" (Borofsky, 2000, p. 72). Solo attraverso il recupero della propria memoria etnica, ma anche personale, l'individuo immigrato riuscirà a negoziare all'interno della società ospitante una nuova identità che non escluda il proprio passato, ma che - allo stesso tempo - sia aperta al futuro.

Solo nel ricordo di ciò che si è stati, è possibile trovare quella forza necessaria per creare una nuova immagine di sé. Tutto ciò a cui credevano, i loro valori, la loro fede, ma anche le loro tradizioni e abitudini, non devono essere spezzate dalla distanza che li separa dal paese d'origine. Devono cercare, al contrario, di ripristinarle, perché è solo in questo modo che nuove e più adeguate identità si costruiscono e si modellano. Tra i mezzi più potenti di costruzione identitaria ricordiamo, oltre alla religione, le ideologie, elementi comuni quali la lingua e la nazionalità, un passato condiviso e un presente/futuro che si vuole condividere o, ancora, nozioni complesse e altrettanto artificiose quali quella di etnia, tribù, classe, confine e frontiera.

Per dar conto di questa capacità performativa degli individui immigrati, a mio parere è utile introdurre la nozione di *agency*. Fu Anthony Giddens (Giddens, 1992) il primo a proporla. Lo fece per mostrare il modo in cui “[...]le azioni umane sono dialetticamente connesse alla struttura sociale in forma tale da rendere le due dimensioni reciprocamente costitutive” (Duranti, 2002, p. 19). Questa nozione sarà poi ripresa da sociologi come Pierre Bourdieu e antropologi come Marshall Sahlins e Raymond Williams. A partire da queste figure si è originata una nuova corrente teorica, chiamata “teoria della pratica” (Ortner, 1996), la quale intende mettere in evidenza la capacità creativa e performativa degli esseri umani nel fare la società nella quale vivono, anche se questa - a sua volta - agisce su di loro. All'interno di una società non operano soltanto agenti singoli, ma anche interi gruppi, istituzioni, corporazioni, famiglie, Stati, e così via. Ciascuno di questi soggetti non agisce in modo totalmente libero, ci sono vincoli di carattere sociale, culturale e linguistico che guidano le loro azioni. C'è inoltre un altro elemento che influisce in questo processo di costruzione e trasformazione sociale: alcune categorie come quelle di genere, classe, ecc... contribuiscono a loro volta a produrre un determinato tipo di azione anziché un altro.

La nozione di *agency* consente dunque, accanto a quella di *habitus* elaborata da P. Bourdieu, di cogliere meglio quell'insieme di strategie che gli individui mettono in atto nel momento in cui si trovano a dover affrontare situazioni impreviste. L'*habitus* è, infatti, un sistema di disposizioni aperto che genera continuamente pratiche diverse. Il concetto di “pratica” è in questo senso fondamentale per capire come questi individui, nel nostro caso gli immigrati peruviani, siano riusciti a dar vita ad una nuova immagine di sé, una nuova costruzione culturale e identitaria che li caratterizza e li distingue all'interno della società dominante. Riprendendo Bourdieu, è attraverso le pratiche che gli uomini vengono al mondo e realizzano i loro processi antropo-poietici. È ancora grazie a queste azioni che si produce, all'interno dei diversi campi della realtà sociale, un differente posizionamento dei soggetti nel mondo⁵.

⁵ Secondo Bourdieu il terreno generativo delle pratiche, e cuore di tutti i processi culturali, rimane il corpo, anche se non bisogna pensare che tutto il sapere sia sedimentato al suo interno. Esso è infatti qualcosa di per sé culturalmente informato.

Entrambe le nozioni - di *agency* e di *habitus* - permettono quindi di mostrare come la capacità di agire degli individui influenzi non soltanto la loro sfera personale, ma anche quella politica e sociale più vasta e, a loro volta, ne siano influenzati.

Dietro il desiderio di “festeggiare” si nasconde dunque non solo l’essenza del popolo peruviano ma anche una precisa volontà di intervenire attivamente nel nuovo contesto migratorio, incidendo su di esso. In altre parole se i peruviani hanno conquistato degli specifici spazi sociali, lo hanno fatto affinché la loro cultura potesse trovare una propria caratteristica espressione che la distinguesse ma, allo stesso tempo, che la incorporasse all’interno della società italiana.

In tutto questo, come abbiamo visto, la religione svolge un ruolo fondamentale. Oggi, proprio come lo era un tempo, essa può essere intesa come una specie di collante che serve a tenere unito un popolo. La religiosità peruviana è una pratica culturale che forse più di ogni altra contribuisce a rafforzare l’identità di questa comunità. La fede, vissuta non solo a livello individuale ma, soprattutto, comunitario - come aggregazione di persone che condividono determinati valori e credenze - facilita l’integrazione e l’assimilazione. Ripristinando le loro tradizioni religiose e culturali, i peruviani riescono a ritrovare le radici profonde della propria terra e del popolo a cui appartengono. Un popolo che, come diceva *José M. Arguedas*, è nato dall’incrocio di sangue diverso, quello dei bianchi, neri, meticci e creoli, uniti però dalla medesima fede (Arguedas, 1991).

5. La religiosità peruviana nelle sue diverse forme

Attraverso la mia ricerca ho potuto osservare come la religiosità peruviana, anche nel contesto d’immigrazione, sia caratterizzata essenzialmente da una forte intersezione tra le due forme di religiosità: quella cattolica e quella indigena, quest’ultima legata alla natura e ai suoi elementi. Come ben sottolinea l’antropologa Sofia Venturoli, esse “[...] non sono assolutamente l’una in contrapposizione con l’altra [...] fanno parte di una cosmologia integrata in secoli di riformulazioni” (Venturoli, 2006, p. 12). Ciò è evidente in celebrazioni cattoliche come quella del *Señor de los Milagros*, del *Señor de Huanca*, di *San Martín de Porres* e di altri culti cristiano-cattolici, che sotto le vesti ufficiali portano ancora con sé forti elementi indigeni.

Nel contesto d’immigrazione accade esattamente la stessa cosa: celebrazioni cattoliche conservano elementi della religiosità autoctona ed espressioni religiose che si rifanno alla tradizione andina si mantengono intatte a livello individuale. In Italia, all’interno della comunità peruviana possiamo trovare una forte eterogeneità. Sono infatti presenti diversi gruppi sociali che possiamo sinteticamente distinguere come appartenenti a tre differenti settori: un settore medio-alto, un settore medio e, infine, un settore marginale, all’interno del quale troviamo i peruviani provenienti dalle zone più povere delle province rurali.

Quest'ultimo è sicuramente il gruppo che, nel contesto migratorio, conserva maggiormente la propria identità etnica e i propri usi e costumi. Questo tentativo di ricreare quei legami, sentimenti ed emozioni che i peruviani, anche in Italia, sentono ancora vivi dentro di sé, ha le proprie radici nella mistica pre-incaica: ovvero in quella particolare percezione spirituale che vede l'intero universo andino come qualcosa di animato. Più precisamente la natura appare come un'entità viva che respira e segue un proprio ciclo di vita.

“Il problema del vostro mondo è sempre stato la continua lotta tra materialismo e idealismo. Voi non riuscite a capire che per noi Andini tutto ha un'anima, anche una pietra. Quando guardiamo una montagna, un fiume o un lago, noi vediamo quello che voi non riuscite a vedere, cioè la loro essenza, la loro forza vitale, gli spiriti che li abitano. I preti cattolici s'illudono di aver cancellato ogni traccia della tradizione mistica Andina, ma non è così. A distanza di secoli noi continuiamo a fare offerte agli Apus e alla Pachamama. Mentre la religione cattolica con la sua aggressività e con la sua visione del “buon selvaggio” da evangelizzare ha cercato di cancellare qualsiasi rito preesistente, noi abbiamo aderito all'apparenza ai loro riti e alle loro tradizioni, ma non ci siamo dimenticati delle nostre usanze e credenze. La festa delle Croci ne è un esempio. Noi, è vero, saliamo sulla montagna per prendere la croce, ma qui continuiamo ad accendere dei fuochi per bruciare le offerte che facciamo all'Apu”⁶.

La terra diviene dunque, agli occhi dei *campesinos*, la Madre Terra. Il sole diventa il Dio Sole, in quechua *Inti*, al quale è dedicata ancora oggi la grande festa dell'Inti Raymi, che si tiene a Cuzco in concomitanza con il solstizio d'inverno. Il sole era considerato il sommo creatore di tutto ciò che esiste e gli si rendeva omaggio attraverso sacrifici, offerte e digiuni. Nel giorno della sua celebrazione la capitale era invasa da gente proveniente da ogni parte dell'Impero. Queste persone si riunivano nel grande piazzale della fortezza di Sacsayhuamàn per rendere omaggio, nel giorno d'inizio del nuovo anno solare, al grande dio Inti e a suo figlio: l'Inca.

Le montagne sono, a loro volta, identificate con gli *apus*: gli spiriti protettori a cui ci si può rivolgere ogni qualvolta se ne sente il bisogno. “Los Apus no hablan a los humanos. Son los humanos, por medio de las invocaciones, los pagos, los rituales y las oraciones, los que hablan a los Apus pidiéndoles protección” (Roncalla, 2002)⁷.

A questi si affiancano innumerevoli altre divinità, spesso identificate con particolari luoghi di culto, rocce, fiumi, laghi, montagne, grotte ed altri elementi sacri detti *huacas*: ritenute il punto di contatto con le forze divine e proprio per questo duramente contrastate dalla Chiesa Spagnola attraverso la sua lunga lotta contro le idolatrie. Queste campagne di riconversione religiosa hanno però sortito effetti imprevisti. Le credenze autoctone sono riuscite in qualche modo a sopravvivere, passando per continue

⁶ Vedi Appendice p. 144 della tesi di laurea “Le diverse espressioni della religiosità peruviana in Emilia Romagna: cinque casi esemplari” - Intervista XII a Enrique Camac del 16 novembre '05.

⁷ (Gli Apus non parlano agli uomini. Sono gli uomini, per mezzo di invocazioni, offerte, rituali e orazioni, che parlano agli Apus chiedendogli protezione).

negoziazioni e riformulazioni, dando luogo ad una religiosità che è il risultato delle due tradizioni (cattolica e indigena) apparentemente contrastanti, che però sono riuscite, attraverso un continuo confronto, a trovare una particolare sintesi che continua fino ai nostri giorni. “L’adattamento divenne necessario per evitare la totale cancellazione della propria identità di fronte ad una realtà irreversibile come quella coloniale” (Venturoli, p. 128). A seguito infatti della conquista spagnola e della campagna di evangelizzazione al cristianesimo, iniziò un processo di assimilazione di nuovi concetti religiosi che andavano a giustapporsi ai vecchi principi autoctoni. Si ebbe così un’interazione dialettica che portò alla perdita di alcuni elementi e alla sintesi e reinterpretazione di altri.

Il fatto che il Perù sia oggi un paese a maggioranza cattolica, non esclude dunque la presenza, nell’ambito di questa stessa liturgia, di una forte componente religiosa indigena. Allo stesso tempo, i missionari cristiani introdussero nuovi luoghi di culto, le chiese, ma anche nuove feste e nuove processioni, nelle quali erano venerate le divinità cristiane. Nelle numerose celebrazioni religiose è l’intera comunità ad essere la principale protagonista, ciò non fa altro che rafforzare la coesione sociale, il sentimento di reciprocità e solidarietà tra individui, permettendo così la sopravvivenza di un gruppo e delle sue tradizioni. Secondo Durkheim, infatti, la società è qualcosa di essenzialmente religioso e la religione, a sua volta, è qualcosa di eminentemente sociale (Durkheim, 1965). La religione in qualche modo contribuisce a ristabilire o comunque mantenere l’ordine, sia all’interno del corpo sociale che di quello individuale.

Per evitare la cancellazione della propria identità, le comunità andine si sono da sempre adattate a tutte le esigenze che via via si sono presentate sotto i loro occhi. Come abbiamo visto, il processo di costruzione identitaria, è un processo che si realizza attraverso il continuo incontro e la permanente negoziazione tra noi e gli altri, tra ciò che può essere considerato locale e ciò che invece è esterno. In altre parole, gli abitanti della Sierra, dall’epoca della Conquista fino ad oggi, hanno messo in atto un sistema di riformulazione e gestione della propria memoria storico-culturale che ha consentito loro di attualizzare e assimilare influenze esterne e cambiamenti endogeni.

6. La religiosità indigena

Proprio per questo suo carattere specifico, per la sua capacità di mantenere vivi i legami con il passato e rafforzare in questo modo l’identità culturale del popolo peruviano, la religiosità indigena ha resistito fino ai nostri giorni, anche nel contesto d’immigrazione.

Non voglio qui descrivere tutte le celebrazioni cristiano-cattoliche riproposte nel nostro paese: si tratta di processioni, feste e cerimonie che coinvolgono migliaia di individui i quali, attraverso esse, sentono di poter riaffermare la propria identità culturale.

Desidero invece soffermarmi su quelle forme più intime di religiosità che però costituiscono a mio parere l'essenza del popolo peruviano.

Un giovane di nome Jesus Garcia, che ho intervistato nel corso della mia ricerca, mi aiuterà a chiarire quanto appena affermato.

Jesus è un ragazzo peruviano originario di Apurimac, una regione delle Ande Centrali che si trova a circa 2.800 metri di altitudine. Nato a Lima, all'età di due anni si trasferì con la propria famiglia nella provincia di Andahuaylas, ubicata nel cuore della Sierra centrale. Questa zona fu il nucleo di sviluppo della società Chanka: il suo centro politico, militare e religioso. Il popolo Chanka fu uno dei popoli più ribelli del Perù. La loro civiltà si sviluppò dal 1100 al 1400 della nostra Era. La nazione dei Chanka fu posteriore all'Impero Wari e la sua storia fu strettamente legata a quella dell'Impero Inca, con il quale vissero in perenne conflitto. Conquistare Cuzco, l'ombelico del mondo, significava dominare finalmente tutto il Tawantinsuyo⁸, ma ciò per loro sfortuna non avvenne.

Durante l'intervista, Jesus mi raccontò orgoglioso la storia del suo popolo, mi parlò degli Indios, dei Chanka e del risentimento che ancora oggi nutre verso gli Spagnoli, definendoli "carnefici di una civiltà meravigliosa".

*"Al contrario di altri, io non dico di essere di Lima, sono orgoglioso delle mie origini andine e di conoscere la lingua e la cultura quechua. Quando sono andato a vivere ad Andahuaylas i miei nonni mi hanno insegnato il quechua e ancora oggi non c'è niente che mi renda più felice di quando lo parlo con i miei parenti. Nelle scuole oggi t'insegnano solo lo spagnolo e molta gente si vergogna a parlare quechua. Quando sanno che vieni dalle Ande, pensano subito che sei una persona ignorante, senza educazione, anche qua in Italia, e ti chiamano "cholo", "serrano" o indio. Tutti vogliono essere di Lima, della capitale, dimenticano allora le proprie radici e assumono la lingua e i costumi della città"*⁹.

Jesus venne in Italia nel 1994 e dopo pochi mesi si trasferì a Bologna. Qui ha svolto molti mestieri, dal domestico al cuoco, dal muratore al "pompista", impegnato nella costruzione della linea ferroviaria dell'alta velocità. In Perù i suoi studi si sono fermati al termine della scuola secondaria, che corrisponde pressappoco alla terza media. Nel nostro paese mi racconta di essersi innamorato di una donna italiana e di aver avuto da lei una figlia: la cosa più importante della sua vita.

Poiché rimasi molto colpita dal modo aperto e sincero con il quale Jesus mi raccontò pezzi di sé e della propria vita, vorrei qui riproporre alcuni stralci della nostra intervista. Fu un dialogo aperto e sincero, in cui mi parlò a lungo della sua famiglia, dei suoi valori e delle difficoltà che dovette affrontare una volta arrivato nel nostro paese. Decisi di lasciarlo parlare liberamente fintanto che l'aspetto maggiormente interessante ai fini della mia ricerca emerse in maniera spontanea. Mi riferisco all'aspetto religioso.

⁸ Nome dell'Impero Incaico che significa "i quattro cantoni".

⁹ Vedi Appendice p. 135 della tesi di laurea "Le diverse espressioni della religiosità peruviana in Emilia Romagna: cinque casi esemplari" - Intervista X a Jesus del 29 ottobre '05

“Io sono stato battezzato e anche mia figlia lo è, ma quando crescerà sarà libera di scegliere, proprio come lo sono stato io. Per me la religione nasce all’interno di ogni persona. Il nostro primo dio è la nostra coscienza. Non ho mai sentito la necessità di andare a messa o partecipare, come fanno gli altri peruviani, quelli della costa, alla Festa del Señor de los Milagros o alle altre feste cristiano-cattoliche. Sento però che fuori dalla mia coscienza, al di là della mia persona, c’è un’energia, un’entità, una forza che è incorporata nella natura ed è nata con la vita stessa. Questa energia...non so...forse si identifica con Dio, Geova, con il Sole, non è importante. Può sembrare sciocco, ma per me il dio Sole è ancora qualcosa d’importante. Mi addormento sempre con il pensiero che mi sveglierò e vedrò di nuovo il sole. Questa è una cosa meravigliosa, se non ci fosse il sole non ci sarebbe nemmeno il mondo e la vita stessa.

Da piccolo, qualche volta, sono andato a messa, ma poi crescendo mi sono distaccato sempre più dalla Chiesa. Davanti ai miei occhi c’erano così tante atrocità, violenze, c’era il Sendero Luminoso che faceva morti ovunque e la Chiesa non faceva niente per evitare tutto questo. Come poteva Dio permettere che ciò accadesse? Un dio dovrebbe essere per noi un’energia positiva, presente nella natura, che ci aiuta e che tiene il mondo unito. Oggi, invece, la religione provoca guerre, morte e tanto dolore. Penso che se un uomo si comporta bene, non fa del male a nessuno e vive in maniera giusta, vivrà allora una vita tranquilla, serena, si sentirà bene con sé stesso ed è questo quello che conta. Comunque, ognuno è libero di credere in quello che vuole e io rispetto anche quelli che vanno a messa e partecipano alle varie feste cattoliche. Rispetto il pensiero degli altri fino a quando questo pensiero non infrange la mia libertà. Se queste feste religiose servono per tenerci uniti, allora questa è una cosa bella, indipendentemente dalla nostra religione. Spesso però gli altri peruviani si ricordano del Signore solo il giorno della Festa e il resto dell’anno fanno quello che gli pare. Secondo me va bene conservare le nostre tradizioni, ma dovremmo tutti cercare di pensare più alla realtà. Il nostro popolo in Perù ha bisogno del nostro sostegno e noi dovremmo cercare un modo per aiutarlo. Io mi auguro che il Señor de Huanca e il Señor de los Milagros non siano solo un modo per ritrovare le nostre radici, per unire e cercare di superare attraverso l’unione la distanza che ci separa dal nostro paese. Vorrei che Cristo e questi santi siano anche una piccola luce che guidi la vita delle persone verso il bene e verso la compassione per gli altri”¹⁰.

Da queste parole di Jesus si evince una strategia del tutto singolare, ma allo stesso tempo condivisibile, di costruzione culturale ed identitaria. Essa si fonda innanzitutto sulla memoria, e ciò emerge in maniera evidente in diversi momenti e sotto differenti forme: ad esempio quando ricorda a sé stesso (e a me che lo intervistavo) la sua storia personale o quando dice di addormentarsi ogni sera con il pensiero che al suo risveglio vedrà di nuovo il sole, lo fa ancora quando rivendica la sua conoscenza della lingua quechua e, infine, quando ripensa con orgoglio alle proprie origini andine.

Oltre che sulla memoria il processo di costruzione identitaria si forma altresì sull’azione, ovvero sulla capacità performativa propria di ciascun individuo di intervenire efficacemente all’interno della società d’accoglienza. C’è chi interviene su di

¹⁰ Vedi Appendice p. 135 della tesi di laurea “Le diverse espressioni della religiosità peruviana in Emilia Romagna: cinque casi esemplari” - Intervista X a Jesus del 29 ottobre ’05

essa mediante celebrazioni religiose che coinvolgono l'intera comunità e che contribuiscono in maniera decisiva a rafforzarne la coesione sociale e chi, invece, lo fa attraverso una serie di pratiche quotidiane: ad esempio il proprio lavoro, le modalità con cui si educano i figli e con le quali ci si confronta con i propri connazionali e, infine, assumendo un atteggiamento fiero ed orgoglioso sia nel momento in cui racconta la propria storia sia, soprattutto, ogni qualvolta affronta la propria condizione di immigrato.

L'intervista terminò con una mia precisa richiesta: gli chiesi di dirmi una frase in quechua a proprio piacimento. Non doveva necessariamente essere una frase ricercata o una riflessione profonda, volevo semplicemente che mi dicesse le prime parole che gli venivano in mente.

Questo è quanto Jesus mi disse: “*Nuqa cusion kany rikisistia gam warmita sumaq sunqoyoc cunanmi llachankay sumaq llaqtay casqanta*”¹¹. All'incirca si può tradurre così: “*Sono contento di aver conosciuto una donna di buon cuore che mi ha fatto rendere conto di quanto sia bello il mio popolo*”.

7. Bibliografia

Amilcar Roncalla, Fredy

2002 “¿Hablan los Apus?”, *Quehacer*, n.137, 2002, articolo tratto dal sito www.terra.es/personal5/stevefroemming/

Amselle, Jean-Loup,

1990 *Logiche Meticce*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Arguedas, José María

1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*, editores s.a.

1991 *Musica, danze e riti degli Indios del Perú*, Torino, G. Einaudi.

Blanco, Cristina,

2000 *Las Migraciones Contemporáneas*, Madrid, Alianza Editorial.

Borofsky, Robert,

2000 *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.

Bourdieu, Pierre,

2003 *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina.

Clifford, James,

¹¹ Vedi Appendice p. 135 della tesi di laurea “Le diverse espressioni della religiosità peruviana in Emilia Romagna: cinque casi esemplari” - Intervista X a Jesus del 29 ottobre '05

- 2004 *I Frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Colombo Asher - Sciortino Giuseppe
- 2004 *Gli Immigrati in Italia*, Bologna, il Mulino.
- 2002 *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna, il Mulino.
- Duranti, Alessandro (a cura di),
- 2002 *Culture e Discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi.
- Durkheim, Emile
- 1965 *Elementary forms of the religious life*, New York, The Free Press.
- Fabietti, Ugo
- 2001 *Storia dell'Antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Gallissot, René, Kilani, Mondher, Rivera, Annamaria,
- 2006 *L'Imbroglione Etnico*, Bari, Dedalo srl.
- García y Gringo,
- 1988 *México y Estados Unidos frente a la migración de los indocumentados*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Geertz, Clifford,
- 1998 *Interpretazione di Culture*, Bologna, il Mulino.
- Giddens, Anthony,
- 1992 *Central Problem in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
- Gonzalez, Jose, Luis
- 1989 *El Huanca y la Cruz. Creatividad y Autonomia en la Religion Popular*, Lima, Ed. Idea / Tarea.
- Grasseni, Cristina, Ronzon, Francesco (a cura di),
- 2001 *Ecologia della Cultura*, Roma, Meltemi.
- Gruzinski, Serge,
- 1993 *La colonizzazione dell'immaginario, Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi.
- Hall, Stuart,
- 2006 *Il soggetto e la differenza*, Roma, Meltemi.
- Hannerz, Ulf,
- 2001 *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino.
- Laplantine, François - Nouss, Alexis,
- 2006 *Il pensiero meticcio*, Milano, Elèuthera.
- Latouche, Serge,
- 1997 *Il pianeta uniforme*. Torino, Paravia.
- Laurencich Minelli, Laura
- 1989 *Il mondo magico-religioso degli Inca*, Bologna, Esculapio.
- 1996a *Il Perù Precolombiano*, Bologna, Esculapio

- Lonni, Ada
2003 *Immigrati*, Milano, Bruno Mondatori.
- Malighetti, Roberto (a cura di),
2007 *Politiche dell'identità*, Roma, Meltemi.
- Marzal, Manuel
2005 *Religiones Andinas*, Madrid, Trotta.
- Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González,
1987 *Return to Aztlán: The Social Process of international Migration from Western Mexico*, Berkeley, USA, University of California Press.
- Ortner, Sherry (a cura di),
1996 *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Bacon Press.
- Pries, L.
2002 “Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación”. In: *Estudios Demográficos y Urbanos, El Colegio de México*, Vol. 17, Núm. 3, S. 571-597
- Quintanilla Ponce, Alfredo
2001 “Los caminos del mestizaje cultural peruano”, *Ciberayllu*, 2001, tratto dal sito www.terra.es/personal5/stevefroemming/
- Remotti, Francesco,
2002 *Forme di Umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Milano, B. Mondatori.
- 2005 *Contro l'Identità*, Bari, Laterza.
- Quarta, Cosimo, Colombo, Arrigo,
2004 *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Bari, Dedalo.
- Salazar Parreñas, Racel,
2001 *Servants of Globalization*, Stanford - California, Stanford University Press.
- Sánchez Molina, Raúl,
2005 “Mandar a traer” *Antropología, migraciones y transnacionalismo. Salvadoreños en Washington*, Madrid, Universitas.
- Tamagno, Carla
2003 *Entre acá y alla. Vidas Transnacionales y Desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú*, s.l.
- Venturoli, Sofia
2002 “Sendero Luminoso, un sentiero di sangue”, *De Agostini*, www.sapere.it
- 2004 *Il paesaggio come testo*, Bologna, Clueb.
- 2006 *Le religioni dell'antico Perú*, Roma, Carrocci.

“LE DIVERSE ESPRESSIONI DELLA RELIGIOSITÀ PERUVIANA IN EMILIA-ROMAGNA: CINQUE CASI ESEMPLARI”

Abstract

Tesi di Laurea

L'elaborato inviato per partecipare al Premio Pietro Conti ed intitolato “In Italia ho capito quanto sia bello il popolo peruviano”, prende spunto da un precedente lavoro di tesi compiuto in occasione del mio diploma di laurea triennale presso l'Università degli Studi di Bologna. Questo si proponeva di esaminare le diverse espressioni della religiosità peruviana nel contesto d'immigrazione, nel caso specifico, il contesto italiano. Questo perché si voleva dar conto di quanto la religione, vissuta non solo a livello individuale ma soprattutto collettivo, contribuisse attraverso le sue “pratiche” a rafforzare la coesione sociale e, nel medesimo tempo, a creare una nuova immagine di sé necessaria per l'integrazione dell'individuo immigrato all'interno della società d'accoglienza.

La ricerca, a livello metodologico, si è basata principalmente sull'osservazione di alcuni contesti culturali di immigrati peruviani a Bologna e su colloqui individuali, che hanno visto come protagonisti cinque diversi soggetti che, dal mio punto di vista, rappresentavano ciascuno una particolare espressione di religiosità. Nello specifico, il mio lavoro di campo della durata di 9 mesi iniziò nel momento in cui presi contatto con Herbert Salas, uno dei cinque rappresentanti della comunità peruviana di Bologna e dell'Emilia Romagna (C.P.B) e mio principale informatore.

Attraverso questi incontri, iniziati con Herbert e proseguiti poi con altri membri della comunità, ho potuto constatare come la religiosità peruviana, nei contesti analizzati, sia essenzialmente riconducibile a tre diverse espressioni che vanno da un cattolicesimo “autoctono” ad un altro riformulato e rinnovato attraverso la costante negoziazione con i principi religiosi indigeni, infine ad una forma di religiosità individuale fortemente influenzata dalla tradizione andina. Questa classificazione, sebbene rispecchi la realtà da me osservata, è stata fatta fondamentalmente per esigenze di analisi e di studio. Non si tratta, infatti, di forme statiche e impermeabili al cambiamento, ma di espressioni religiose che sono il frutto di negoziazioni e adattamenti continui con l'ambiente circostante.

Il soggetto immigrato si trova a dover far fronte a modi di vita completamente diversi, che lo spingono verso una situazione limite, in bilico tra la perdita della propria cultura e quindi della propria identità, e l'acquisizione di una nuova forma identitaria. La

costruzione identitaria è un processo che coinvolge ogni individuo fin dalla nascita e prosegue poi per tutto il resto della sua esistenza ed è attraverso questo processo antropo-poietico che l'individuo definisce sé stesso mediante il confronto con gli altri. Solo attraverso uno scambio culturale reciproco è infatti possibile un graduale inserimento dell'individuo immigrato all'interno della società ospitante. Affinché questo riconoscimento si realizzi è necessario che i soggetti immigrati adattino le loro tradizioni e credenze, i loro usi e costumi a quelle che sono le caratteristiche del luogo d'arrivo. Per questo motivo le feste religiose organizzate nel contesto d'immigrazione sono sostanzialmente differenti rispetto alla loro versione Andina. In Italia, l'aspetto legato alla ricerca del sacro viene scalzato dall'aspetto più meramente celebrativo e festivo. Il peruviano immigrato nella maggioranza dei casi non possiede però quella coscienza critica che gli permette di valutare oggettivamente quanto sia profondo lo iato esistente tra la versione Andina della festa e quella riprodotta nel contesto migratorio. Per questo, nonostante le differenze, egli continua a celebrare. Lo fa per avere anche solo una parvenza, un'illusione del suo popolo e della sua terra. Un popolo e una terra che, nonostante la distanza che lo separa dal paese d'origine, egli continua a percepire come parte di sé.

Dalla ricerca è dunque emerso che nel particolare *milieu* d'immigrazione, la religione, nelle sue diverse forme, rappresenta un modo per recuperare le proprie radici culturali e per rafforzare la coesione sociale. Oggi, proprio come lo era un tempo, essa può essere intesa come una specie di collante che serve a tenere unito un popolo, nel nostro caso quello peruviano. La religione costituisce infatti una modalità di vita, che si esprime concretamente attraverso gesti, rituali e celebrazioni che vedono coinvolti un gran numero di individui. È proprio questo vivere comune ad essere l'oggetto dell'antropologia. Il ricercatore, attraverso un'attenta analisi del contesto sociale da lui studiato, potrà cogliere quelle che sono le modalità di svolgimento, ma anche le cause e le finalità che guidano l'agire sociale, anche se in tutto questo occorre sempre tener presente quanto affermava Levi-Strauss: noi dipendiamo da ciò che ci è concesso di vedere.

INDICE della Tesi

“Le diverse espressioni della religiosità peruviana in Emilia Romagna: cinque casi esemplari”

INTRODUZIONE	p. 3
I. L'IMMIGRAZIONE PERUVIANA IN ITALIA	
I.1. Mutamenti e fatti che l'hanno determinata	8
I.2. Le principali destinazioni dell'immigrazione peruviana	13
I.3. Come recuperare le proprie radici in terra d'immigrazione?	15
I.4. L'importanza della religiosità indigena per il recupero della propria identità culturale	17
I.5. Il cambiamento religioso: perdita, sintesi e reinterpretazione	19
I.6. Le differenze esistenti tra la costa, la selva e la sierra influenzano anche la vita dell'immigrato	23
I.7. Bologna, città d'immigrazione	28
II. LA PRIMA ESPRESSIONE DELLA RELIGIOSITÀ PERUVIANA IN TERRA D'IMMIGRAZIONE	
II.1. La festa del Señor de los Milagros	32
II.2. Breve storia del Señor de los Milagros	34
II.3. Importanza della festa del Señor del los Milagros per un peruviano immigrato ..	35
II.4. José de la Cruz Tapia	41
II.5. La festa del Señor de Huanca	47
II.6. Breve storia del Señor de Huanca	48
II.7. Importanza della festa del Señor de Huanca per un peruviano immigrato	49

II.8. Raul Bustamante e Justina Linares	51
II.9. Il culto di San Martin de Porres	54
II.10. Breve storia di San Martin de Porres	56
II.11. Importanza del culto di San Martin de Porres per un peruviano immigrato	57
II.12. Teresa Otilia Bobadilla in Santandrea	59

III. LA SECONDA ESPRESSIONE DELLA RELIGIOSITÀ PERUVIANA IN TERRA D'IMMIGRAZIONE: INFLUENZA DELLE RELIGIONI INDIGENE

III.1. Influenza della religiosità indigena nella tradizione cattolica	63
III.2. Inti Raymi o Festa del Sole	65
III.3. La Festa di Santiago	69
III.4. Herbert Salas	74

IV. LA TERZA ESPRESSIONE DELLA RELIGIOSITÀ PERUVIANA IN TERRA D'IMMIGRAZIONE: RICERCA DI UNA RELIGIOSITÀ PIÙ INDIVIDUALE, ISPIRATA ALLA TRADIZIONE ANDINA

IV.1. La religiosità Andina	80
IV.2. Jesus Garcia	84

CONCLUSIONI	90
--------------------------	-----------

APPENDICE	95
------------------------	-----------

BIBLIOGRAFIA	147
---------------------------	------------