

ASPETTI DELLA PROBLEMÁTICA MAGICO-RELIGIOSA
NELLA SIERRA SETTENTRIONALE DEL PERU'

Magia e religione sono stati sempre considerati due termini opposti, due maniere di reagire dinanzi a ciò che l'uomo non poteva spiegarsi. Già Durkheim poneva questa dicotomia, che si basa sull'equivalenza religione = sacro, magia = profano, in cui la prima esprime un fenomeno sociale, mentre la seconda riguarda solo l'individuo; per gli evoluzionisti la magia non era altro che una forma più semplice di religione, quindi appartenente ad una fase anteriore nella storia dell'umanità, mentre gli storici culturali vedevano nella magia una forma decaduta, e quindi posteriore nel tempo, di religione. Lo stesso De Martino non sfugge al parallelismo di matrice cristiana fra religione = razionale, magia = irrazionale. Gli studiosi di oggi, al contrario, vedono la magia come fenomeno che può essere inserito nel grande campo del "religioso": Dorothy Hammond sostiene che il concetto di "magico" come entità distinta dalla religione è il risultato di una classificazione etnocentrica, dato che può essere incluso nella religione come un tipo delle pratiche di cui il rituale religioso si compone. Questa teoria si applica benissimo alla problematica religiosa degli odierni indios delle Ande peruviane, per i quali magia e religione si identificano, si sovrappongono, si intrecciano, in un sincretismo fra cattolicesimo importato e culti autoctoni che ci lascia sbalorditi; i culti imposti sono stati piegati e reinterpretati secondo le esigenze e le attese della società andina.

"Non esiste religione senza magia, come non esiste magia che non contenga almeno un briciolo di religione" afferma Lévi-Strauss. Ma qual'è il ruolo specifico della magia in una società per certi versi particolare come quella degli attuali indios? A nostro parere resta valida l'interpretazione funzionalista che vede nella magia un modo per vincere l'angoscia dell'uomo verso l'ignoto e nel mago un personaggio che riequilibra conflitti di varia provenienza e ristabilisce una reciprocità tra uomo e ambiente, temporaneamente interrotta: ma bisogna andare più in là e vedere la persistenza dei culti e delle pratiche tradizionali come espressioni autenticamente indigene, con cui l'uomo riesce a conoscere se stesso, a misurare le sue possibilità nei confronti del mondo fisico e della cultura in cui agisce e con cui conserva e tramanda determinate etiche e modelli di comportamento, fondamentali per la sopravvivenza della cultura del gruppo. Mac-Lean y Estenos riconosce appunto nella magia una necessità sociale fra i peruviani della sierra.

.

Ebbi l'opportunità, nel 1973, di partecipare ad una cerimonia magica ('mesada') sulla sommità del 'cerro' Aypate (Dipartimento di Piura, Provincia di Ayabaca), dato che ero tra i membri della Missione Archeologia Italiana che effettuava lavori di scavo e di esplorazione di una fortezza inka, probabilmente dell'epoca di Tupaq Yupanki.

I contadini del luogo, dopo pochi giorni dall'inizio degli scavi, ci consigliarono di effettuare una 'mesada' propiziatoria rivolta al 'cerro' Aypate, poiché vivevamo ed operavamo sulla sommità della montagna, luogo sacro per eccellenza, e a contatto con le rovine "de los gentiles", gli antichi abitatori della zona. Sia il "cerro" che le rovine sono forniti di "vertu" - forza magica, potere presente in un luogo o in un oggetto che agisce su persone o cose - particolare: i resti archeologici possono estrarre lo spirito dal corpo e tenerlo prigioniero, soprattutto se essi sono stati edificati su alti monti ("espanto de cerro") mentre lo spirito o gli spiriti che abitano il "cerro" sono i numi tutelari dell'intero territorio, possiedono grandi tesori e spesso fanno udire la loro voce attraverso il tuono, nei giorni di pioggia. Il "cerro"

può provocare anche incantesimi ed impadronirsi dell'anima degli individui.

Prendemmo quindi accordi con un mago locale e di lì a pochi giorni effettuiamo la cerimonia. prima di descriverla, è necessario fare una breve digressione sulla figura del mago.

Nella provincia di Ayabaca col termine "brujo" si designa qualsiasi praticante di arti magiche, mentre con il nome di "hechicero" si indica particolarmente il praticante di arti magiche volte a procurare danno ad altri.

Numerosissimi erano gli operatori di magia nell'antico Perù e segnatamente nella cultura inka, che noi conosciamo meglio. Essi facevano parte di un clero ufficiale, a struttura fortemente gerarchizzata, che possiamo raggruppare in tre principali categorie: sacerdoti in senso proprio, divinatori e medici.

Sacerdoti erano gli "wakapwillaq", che facevano parlare le "waka", portavano loro offerte, compivano sacrifici ed ordinavano penitenze e digiuni, i "malquiwillaq", che parlavano con gli spiriti degli antenati, i "libiacwillaq", che parlavano col fulmine, ed i "punchaupwillaq" che parlavano con il sole.

Tra gli indovini i più importanti erano i "mosqoq", che predicevano il futuro dai sogni dei consultanti, i "huatuoq", che pronosticavano attraverso i visceri degli animali sacrificati, i "soqyaq", che si servivano di monticoli di mais, ed i "cuyriquoq" o "hacaríquoq", che osservavano i visceri del "cuy" o porcellino d'India.

I medici erano forse quelli dotati di maggiore potere: l'"hampicamayoq" era il medico dell'Inka e della sua famiglia, mentre il "qamasqa" praticava la medicina tra il popolo.

Di questi specialisti, oggi, sono rimasti solo gli "adivinos", che per praticare il futuro si servono di carte da gioco o conchiglie, i "curanderos", che curano mali fisici e mali dell'anima, gli "hechiceros" (o "brujos maleros"), che svolgono la loro opera al solo fine di recar danno a persone o cose e gli "enguaynachadores", specialisti della magia amorosa e per questo assai ricercati. I più famosi del Perù sono quelli di Salas, nel Dipartimento di Lambayeque. Essi fanno strettamente parte del popolo, vivono la vita della comunità, anche se sono considerati per certi aspetti "diversi" e sono costretti ad esercitare la loro professione nascostamente, di notte, in luoghi isolati: quello che prima era tradizione, religione ufficiale, oggi, dopo l'esperienza traumatica della Conquista e l'attività instancabile ed iconoclasta degli "extirpadores de idolatrías", è diventato cultura "occulta", che mostra alla luce del giorno di aderire al nuovo credo, ma che mantiene riti e credenze autoctone, pur non rifiutando delle influenze che provengono dalla religione imposta.

o o o o o

La cerimonia si svolse in uno spiazzo sulla sommità del "cerro" Aypate, in prossimità dell'accampamento. Essa si sviluppò attraverso sette fasi ben definite:

- "pago a la mesa": rituali preliminari che tendono ad allontanare ogni influenza malvagia e a propiziare l'intervento di forze benefiche, soprattutto quella del "cerro di Aypate" ("floreCIMIENTO");
- "juego de las artes": predizione del futuro mediante conchiglie;
- "shingada": si assorbe, attraverso le narici, il tabacco posto in infusione con cañazo (acquavite di canna da zucchero) dentro conchiglie pecten, allo scopo di aumentare la propria resistenza alle forze negative. Inoltre, questa operazione è considerata una vera e propria offerta al "cerro";
- "alzada": costituisce il momento cruciale della cerimonia; i partecipan-

ti bevono dalla stessa tazza il succo di un cactus allucinogeno chiamato San Pedro;

- "arranque": parecchie ore dopo l'ingestione della droga si beve l'antidoto, detto appunto "arranque"; questa operazione deve essere effettuata assolutamente prima del sorgere del sole;
- "desate de los miembros": il mago "benedice" i presenti, spruzzandoli di essenze profumate;
- "ajuste": in quest'ultima fase il mago fa convergere sui presenti la buona fortuna che proviene dalla forza benefica degli spiriti dei monti, dei laghi ed oggetti sacri. Il richiamo della forza magica, ottenuto mediante la pronuncia del nome della cosa o del luogo distante, è detto "citación".

o o o o o

Alle 21 il mago, con il suo aiutante, cominciò a preparare la "mesa", cioè la collocazione cerimoniale di tutti gli oggetti o "artes" che gli erano necessari per il rito. Tra di essi, particolarmente importanti il cactus San Pedro, le conchiglie, profumi, essenze varie, una spada e il tabacco. Quindi esordì con un saluto alle montagne, soprattutto ad Aypate, che terminava con le parole: "Te vamos a pagar con más moro y blanco para poder hablarte y para que alcancemos a ver". Offrì al "cerro" il mais e si mise a danzare un harawi, che è un canto caratteristico, dal tono triste e melodioso, poi spruzzò profumo verso le montagne dicendo: "Voy de laguna en laguna, de cerro en cerro, de waka en waka, de sendero en sendero, de bebero en bebero, de loma en loma, de puerto en puerto, citando todas mis artes buenas". L'aiutante, frattanto, stava preparando cañazo con cannella (la cosiddetta "chicha del sol"), su suo preciso ordine. Il mago, guardando verso la "mesa", si chiese cosa richiedesse da lui lo spirito della montagna. "Este cerro de Aypate es muy poderoso y no revela a cualquiera sus secretos. Su nombre no es sólo el de Aypate, sino también Corazón del Mundo". A questo punto sfoderò la spada preferita, detta "espada mayor", e con essa indicò un punto dell'accampamento dove era conservato un teschio rinvenuto in una grotta posta nelle vicinanze. Questo teschio avrebbe potuto turbare lo svolgimento della cerimonia, poiché apparteneva ad un antico abitante, ad un "gentil", e avrebbe potuto causare alcuni fastidi fisici.

Dopo aver lentamente pronunciato una filastrocca di numeri, il mago cominciò a danzare con uno dei partecipanti, che sosteneva il ruolo della donna, poi con la spada lo colpì con due piattonate sulle spalle. In tal modo egli pensava di liberare le impurità presenti nell'arma. Vi fu un forte soffio di vento e il maestro rivolto agli astanti disse: "Viene el suspiro del Cholo Viejo (cioè l'Inka), vamos bajando con agua florida (un tipo di acqua colonia molto commerciale). Hay que cuidarse de los espíritus que se van a acercar, que acá van a venir muchos y no nos vayan a coger". Per fronteggiare i loro attacchi compì degli ampi giri attorno ai presenti e vicino alle rovine inka, scuotendo un campanello e spruzzando "agua florida".

A questo punto seguì la "shingada"; vicino al pentolino dove era il tabacco in infusione il mago pronunciò la seguente formula: "Voy encantando mi tabaco, citando mis artes de laguna en laguna, de cerro en cerro, de waka en waka, a ver mi mesa buena, mis artes, mis toros (le conchiglie), mis piedras, mi vara, los cerros de Chicuate, Guargar y cruz de Motupe".

Prendemmo le conchiglie pecten e le gettammo verso la "mesa": a seconda del luogo e nella maniera con cui cadevano, il mago predisse il nostro futuro e ci impose il numero di "shingadas" da offrire al "cerro".

Il pentolino dove il San Pedro era stato a bollire venne portato vicino al mago che disse, rivolto ad Aypate: "Suenen todos mis encantos, todos mis

seres, todos mis cerros, todas mis cordilleras"; quindi tracciò varie volte il segno della croce, riempì una tazza di droga e la ingerì dopo aver detto varie volte a bassa voce: "San Pedro poderoso del cielo y de la tierra". La tazza venne nuovamente riempita e porta ai presenti; fu riempita per altre tre volte fino a che la droga fu tutta consumata. In questa fase della cerimonia è pericoloso allontanarsi dalla "mesa" senza recare con sé una conchiglia o un bastone di legno; il mago ci avvisò: "Que no le vaya a coger algun espanto o jalada de cerro, pues el cerro puede llevarse a uno y así uno se pone a correr en las tinieblas. En este caso uno se pone loco y hay que encontrar su sombra, eso es muy difícil: devolver la sombra es difícilísimo". Un indio, che ci aiutava negli scavi, cominciò ad accusare gli effetti della droga: si mise a torso nudo, si agitò, ballò, afferrò la spada del "brujo" e fece segno di aggredirlo. Poi, rivolgendosi al "cerro", cantò: "Cerrito, cerrito, no seas malito, yo soy un pobrecito que se gana la vida, no me vayas a dañar". Continuò con questa cantilena per parecchio tempo, rivolgendosi minacciosamente verso il "cerro" e verso il mago. Poi finalmente si calmò e gli parve di vedere dinanzi a sé due grandi fiamme che si andavano mutando in due personaggi eccezionali: l'Inka, incoronato di piume, con una maschera d'oro sul volto e la "qoya", sua sposa. Quindi, esausto, l'indio fu riaccompagnato nella sua tenda.

Alle due in punto ci colpì un soffio di vento: il mago ci informò che esso ci portava il saluto del "cerro" e dell'Inka.

Dopo aver effettuato alcune offerte rituali alle rovine inka, ci sedemmo in circolo in attesa di bere l'"arranque", l'antidoto alla droga. Esso consisteva in acqua, cui erano stati aggiunti mais bianco, zucchero, miele, succo di "lima" (una specie di limone dolce) e "agua florida". Prima di berlo, il mago ci spruzzò per tre volte il petto e il viso con essenze profumate.

La "mesada" si stava avviando alla conclusione: il mago preparò l'"adjuste", cioè un talismano che fosse propizio ai partecipanti alla cerimonia e che consisteva in una bottiglietta di erbe in infusione. Per far sì che l'"adjuste" potesse acquistare quelle virtù favorevoli, il "brujo" le alzò e pronunciò i nostri nomi seguiti dalla formula: "...Que crezca, florezca y revalezca como brillan el sol y las estrellas arriba".

Con questa operazione si concluse la "mesada". Ci venne richiesto, però, un ultimo rituale, per rendere effettivo il potere dell'"adjuste": dovevamo recarci alla Laguna Prieta, a circa 4000 metri di altezza e a sei ore di cammino, per fare delle abluzioni, per porre alcune gocce del lago nella bottiglietta contenente il talismano e per offrire alle acque scure e profonde "agua florida", facendo per tre volte il segno della croce.

o o o o o

Questo, in sintesi, lo svolgimento della cerimonia. In essa sono presenti vari elementi connessi strettamente alle credenze popolari dell'uomo andino, che si riallacciano all'antica tradizione magico-religiosa delle culture che precedettero l'ascesa e la potenza della civiltà inka. La "mesada" non è altro che una continuazione del culto alle "waka", che in epoca inka era pubblico e altamente specializzato, mentre oggi è segreto e officiato in cerimonie in cui partecipa un uditorio selezionato.

"Waka" o "Wil'ka" è ogni luogo o oggetto sacro: può essere mobile (idolo) o immobile (un monte, un tempio). Garcilaso de la Vega, nei suoi "Comentarios" (cap. IV, libro II) così definisce la parola "waka": "Huaca... quiere decir idolo... Quiere decir cosa sagrada. Asimismo llaman 'huaca', a las cosas que abían ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas... También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventa-

jan de las otras de su especie....Por el contrario llaman "huaca" a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro... También llaman "huaca" a todas las cosas que salen de su curso natural.... Asimismo dan el mismo nombre a las fontes muy caudalosas que salen hechas ríos... y a las piedrecitas y guijarros que hallan en los ríos o arroyos, con estraños labores o de diversas colores, que se diferencian de las ordinarias. Llamaron 'huaca' a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú... dan el mismo nombre a los cerros muy altos". Il "cerro" Aypate, monte che domina la calda valle del río Quiroz, su cui fu edificata una fortezza inka, nel cui interno sorge un recinto cerimoniale provvisto di "tempio" e pozzo sacro, è "waka".

Un secondo elemento individuabile nella cerimonia è la figura dell'Inka; ciò può apparire strano ad una prima analisi, considerando che la conquista inka della provincia "de los Ayauacas" fu estremamente problematica ed ebbe breve durata. Ma in questo caso il richiamarsi all'Inka, figura-simbolo della più importante delle civiltà panandine, serve al mago per ricollegarsi alla tradizione autoctona, in opposizione palese alla cultura che tale tradizione ha cercato con ogni mezzo di cancellare. Ma tale opposizione non riesce ad evitare certe apparenti contraddizioni portate dall'acculturazione: per esempio, l'uso di sostanze vegetali indigene accanto a certi simboli cristiani, quali il segno della croce, l'invocazione a San Pedro "llavero del cielo", ed altre. Non credo che ciò sia casuale o che risponda ad una semplice operazione di sovrapposizioni fortuite, dettate da motivi puramente contingenti; anzi, credo di vedervi una chiara volontà di assimilare qualsiasi stimolo religioso che provenga dalla cultura e di partecipare totalmente alla sacralità del mondo usando proprio i mezzi che esso fornisce. Soltanto così, a mio parere, si può spiegare la presenza di elementi religiosi imposti dalla Conquista in manifestazioni culturali che essa non voleva modificare a proprio vantaggio, bensì distruggere totalmente.

All'inizio della "mesada" il mago definisce Aypate "Corazòn del mundo". Questa definizione, che interpreta la montagna come asse centrale dell'ordine cosmico, per cui la cerimonia magica potrebbe essere vista come un tentativo di continuare quest'ordine, infranto dall'arrivo dei bianchi, si rifà ad una concettualizzazione tipica del mondo inka, che vedeva nel Cuzco il centro sacro del Tawantinsuyu, cioè dell'impero, e numerosissimi altri centri "cuori del mondo" a somiglianza della capitale inka. Scrive Franklin Pease G.Y.: "No debe olvidarse que la montaña tiene un sentido especialísimo en el simbolismo tradicional, la montaña es símbolo frecuente del 'centro del mundo', que es el 'primer lugar' del mundo, el sitio donde se inicia la creación aparte de ser medio de comunicación y de acercamiento entre los planos del cosmos". Il "cerro" di Aypate è visto come fulcro del mondo e asse di un sistema di conoscenza, cui riferirsi; ciò si manifesta nel continuo appellarsi del mago a monti, laghi e località posti nelle vicinanze, con cui il "cerro" è in legame intimo. Questo modo di essere in relazione con le montagne e con altri salienti particolarità geografiche della zona ci inducono a considerare il mago non solo come operatore magico-religioso, ma anche come depositario tradizionale di un complesso sistema di conoscenze e di pensiero.

Ma due aspetti della cerimonia ci paiono indubbiamente fondamentali: evitare il potenziale pericolo del "susto" e propiziare il "cerro affinché sia ristabilita la reciprocità che lega l'uomo al suo spazio, di cui la montagna rappresenta l'asse di convergenza.

Il "susto" (o "espanto") indica l'abbandono del corpo da parte dello spirito ("sombra"); esso può verificarsi a causa di una forte impressione o una paura improvvisa, ma può anche essere provocato da forze potenti che risiedono sulla montagna o presso antiche rovine o che sono padroneggiate da un fattuc-

chiere. Queste forze soprannaturali sottraggono lo spirito al corpo e lo tengono prigioniero: questo imprigionamento è detto "tapiadura". I sintomi che manifesta la persona "tapiada" consistono in brividi, febbre, nausea, vomito, diarrea, anemia, dolori ossei. Secondo Lastres: "El susto es un conjunto de trastornos psíquicos, en cuya base hay como dice el vulgo, una 'ausencia prolongada del espíritu del enfermo'... Para el curandero indio, la Manchariskka ("susto") se debe a dislocación de ciertas funciones psíquicas y emplea para designar este trastorno, el vocablo 'Yunacninni chincar cuscca' que significa que el enfermo ha perdido el juicio, la memoria, el concepto del yo".

Tra gli agenti che possono provocare la "tapiadura" - una "quebrada", un luogo solitario, una tempesta, la notte, un folletto, uno spirito maligno - tre sono principalmente importanti: la montagna, le antiche rovine, l'attività antisociale di un praticante di magia nera.

La "tapiadura" per opera di una montagna ("espanto de cerro") si ha quando un monte possiede la "vertu" di estrarre lo spirito dal corpo. Aypate possiede questa prerogativa, secondo la testimonianza che Tomás Abad, che vive in prossimità della vetta del "cerro", rese a Mario Polia, anch'egli membro della Missione Archeologica: "Un vez vino una comitiva de gente al cerro de Aypate. Este cerro es muy poderoso, está encantado y a cualquiera no lo acepta. Así que entre la comitiva escogió a una muchacha, una joven de diez y ocho años. Yo estaba chico en ese entonces. El cerro escogió a esta muchacha, que se alejó del grupo y se fue nel bosque. Allí halló una mano de batán de color amarillo. Era de oro puro. La muchacha se volvió al grupo sin decir nada. Pero luego unos días se volvió loca y se largó al cerro. Se fueron buscándola pero no daban con ella. La encontraron al final que estaba casi desnuda, como fiera. Así debía de ser porque había sido escogida por el cerro. Llamaron a un maestro para que hablara con el cerro y le hiciese devolver la razón a aquella pobre. Era un maestro muy conocido que vino y habló con Aypate y el cerro le dijo que para que devolviese la sombra a la muchacha debían de ofrendarle un cuy de siete colores. Con este cuy que llevaron al cerro se pudo deshacer el encanto y la joven tuvo su sombra. Deben de haber personas que el cerro escogió que aun vagan en los bosques ya que ellas son posesión del cerro mismo. Y deben de haber personas que después del encanto ya no se mueren. Pero ellas se esconden. Este cerro está lleno de riquezas de los gentiles, sino que están escondidas. Una vez unos maestros las vieron metida en una bóveda pero nunca hemos dado con la entrada del túnel. Para que el cerro hable hay que hacer mesada con un buen maestro que sepa preparar buen San Pedro, de siete filos, que es el más efectivo. Entonces hay que hacer mesada y tener acá cuatro hombres fuertes ya que de repente podremos encontrarnos con un cholo muy grande que nos ataque, y entonces tenemos que agarrarlo. Porque si uno es debil y lo atacan se vuelve loco y hasta puede morirse. Y esto a veces ocurre".

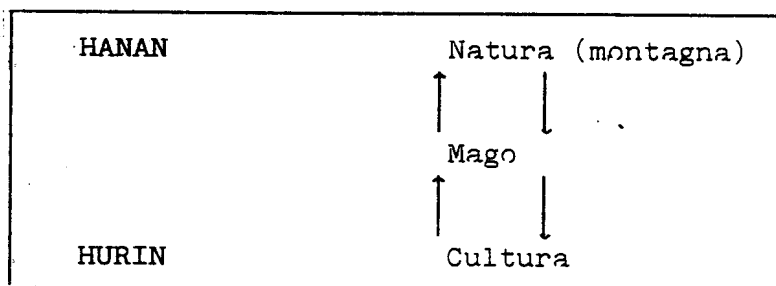
La "tapiadura de los gentiles" si ha quando si toccano e si asportano i resti delle antiche tombe: questa "tapiadura" può portare anche alla morte e spesso avviene anche se inavvertitamente ci si imbatte in rovine antiche o in cimiteri dei "gentiles".

La "tapiadura causata dall'attività di un "brujo malero", molto frequente anch'essa, può essere vinta solo da un operatore di magia bianca che possieda una "vertu" superiore a quella dell'operatore di magia antisociale.

"Devolver la sombra", cioè far sì che l'anima ritorni nel suo corpo, è un'operazione estremamente delicata: se non si riesce a trovare l'anima e a farla tornare serenamente, si ricorre al "jobeo" (strofinazione) col "cuy": si sfrega il corpo dell'animale su quello della persona malata per far passare il male dalla seconda al primo. Il mago strofina tutte le parti del corpo del paziente con le corrispondenti parti del "cuy", poi esamina il corpo dell'anima-

le, quindi ne scruta le viscere. Un altro esempio di cura del "susto" ci è fornito da G.Olano: il mago, seduto vicino all'infermo, si rivolge a lui con parole carezzevoli, gli offre doni e poi, ponendogli le mani sulle spalle, gli dice: " A que vás a esa mansión oscura, de donde non llega el sol, donde no existe el agua! Regresate! No te asustes! Tus padres sienten pena".

Ma l'elemento onnipresente nella cerimonia magica è la montagna. Pochi studiosi hanno messo nel dovuto risalto l'antichità e la presenza assidua nella sierra del culto al "cerro", che è autenticamente andino e che resistette tanto alla conquista inka quanto alla "extirpación de idolatrías". Già Garcilaso scrive che "adoraban ... cerros altos", riferendosi alla religione degli indiani prima dell'avvento dell'orizzonte quechua. Gli Inka permisero la sopravvivenza dei culti locali in cambio dell'accettazione del loro pantheon, ma i religiosi venuti al seguito della Conquista combatterono con ogni mezzo gli antichi culti locali e soprattutto il culto della montagna, della cui importanza si resero immediatamente conto. José de Arriaga, forse il più instancabile degli "extirpadores", scrive: "A cerros altos y montes... también adoran"; gli fa eco il Gesuita Anónimo: "Los montes,... las peñas les servían de templos, de oratorios y sanctuarios". Portato avanti questo tentativo di destrutturazione, agli indios delle Ande rimasero i culti delle montagne e delle colline, dei laghi e dell'oceano, secondo il giudizio di Polo de Ondegardo. Ma proprio questo attaccamento alle divinità tradizionali, in una strenua lotta per conservare la propria identità, ha permesso all'uomo andino di far sopravvivere sino ad oggi, nonostante un sincretismo più formale che sostanziale, la propria religione. Oggi lo spirito che abita la montagna è il costante punto di riferimento della comunità: è lui il creatore ("Kamaq"), lui la "pakarina", cioè il luogo di origine di un gruppo etnico, a lui ci si rivolge per impetrare protezione e ogni sorta di aiuto, soprattutto per chiedere un raccolto abbondante. E' il mago, che fa da tramite tra uomo e divinità, fra cultura e natura, ha il compito di ristabilire l'equilibrio precario fra questi due termini. Se tale equilibrio venisse a mancare e si rompesse, quindi, la reciprocità fra la comunità e il divino, l'indio si troverebbe privo del suo principale sistema di riferimento. Il mago è, in definitiva, il mediatore fra due mondi; quello in basso ("hurin"), dove esiste un tempo storico, di cui l'uomo è protagonista, e quello in alto ("hanan"), dove esiste un tempo astorico, naturale, il cui padrone assoluto è lo spirito della montagna, l'"Apu", come è chiamato nella sierra meridionale, mentre nella sierra centrale è usato il termine "Wamani".



Ed è proprio questo ruolo che il mago svolge, come mediatore e conservatore della reciprocità che lega i due mondi, a rendere indispensabile nelle Ande la sua opera.

Bibliografia

- Alcantara Salazar Gerardo: "El extaño mundo de la brujería", Lima, 1977;
- Arriaga Pablo José de: "Extirpación de la idolatría del Perú" (16-21), in "Biblioteca de Autores Españoles", n. 209, Crónicas peruanas de interés indígena, Ed. Atlas, Madrid, 1968, pp. 151-189;
- Avila Francisco de: "Dioses y Hombres de Huarochirí" (1608), Lima, 1966;
- Basto Giron Luis J.: "Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII", Lima, 1977;
- Baudin Louis: "Il Perù degli Inca", Il Saggiatore, Milano, 1965;
- Bernardi Bernardo: "Uomo, cultura, società", Franco Angeli Editore, Milano 1974;
- Biasutti Renato: "Razze e popoli della terra", UTET, Torino, 1967;
- Brooker W.M.A.: "Magic and Semantics", American Anthropologist, 73, 5, p. 1264;
- Carrion Cachot Rebeca: "La religión en el antiguo Perú", Tipografía Peruana S.A., Lima, 1959;
- Cavatrunci Claudio: "Aypate fortezza dimenticata degli Inca", Mondo Archeologico, n. 8, Firenze, 1976, pp. 24-32;
- Cavatrunci Claudio: "Note su un rito magico di culto alla montagna nella sierra settentrionale del Perú", (di prossima pubblicazione su "Culture", Bulzoni Editore, Roma);
- Cerulli Ernesta: "Tradizione ed etnocidio. I due poli della ricerca etnologica, oggi", UTET, Torino, 1977;
- Curatola Marco: "Aspetti della religione quechua: tradizione e reinterpretazione", in "Culture", n. 3, Bulzoni Editore, Roma, 1978, pp.149-166;
- De Martino Ernesto: "Il mondo magico", Boringhieri, Torino, 1973;
- "Documental del Perú", vol. 14, Lambayeque, Ioppe S.A. Editores, II ed., Lima, 1970;
- "Documental del Perú", vol. 20, Piura, Ioppe S.A. Editores, II ed., Lima 1972;
- Earles J.: "La Organización del poder en la Mitología Quechua", in "Ideología Mesiánica del Mundo Andino", a cura di Juan M. Ossio A., Ed. de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, pp. 395-414;
- Eliade Mircea: "Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase", Payot, Parigi, 1968;
- "Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los indios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)", a cura di Pierre Duviols, "Journal de la Société des Americanistes, LXIII, Paris, 1974-1976, pp. 275-297;
- "Etnologia", a cura di Herbert Tischner, Feltrinelli, Milano, 1963;
- Farfan J.M.B.: "Textos y glosario quechua". Anexo a "Curaciones por las Fuerzas del Espíritu en la Medicina Aborigen", Revista del Museo Nacional, XIV, Lima, 1945, pp. 71-81;
- Favre Henri: "Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes", in "Etudes Latino-Américaines", n. 3 Aix-en-Provence, 1967, pp.121-140;
- Fioravanti-Molinié Antoinette: "Cure magique dans la vallée sacrée du Cuzco", "Journal de la Société des Americanistes", LXVI, Paris, 1979, pp. 85-98;
- Garcilaso de la Vega Inca: "Comentarios Reales de los Incás", Lisbona, 1609; edizione italiana Rusconi, Milano, 1977;

- Gutierrez Noriega Carlos: "Area del mescalismo en el Perú", "América Indígena", vol. X, n. 3, Mexico, 1950;
- Hammond Dorothy: "Magic: a problem in semantics", American Anthropologist, 72, 6, 1970, pp. 1349-1356;
- Hocquenghen Anne Marie: "Les representations de Chamans dans l'iconographie Mochica", "Nawpa Pacha", 15, Berkeley, 1977, pp. 123-130;
- Jesuita Anónimo: "Relación de las costrumbes antiguas de los naturales del Pirú" (1580 - 1592), in "Biblioteca de Autores Españoles", Crónicas peruanas de interés indígena, ed. Atlas, Madrid, 1968, pp. 151-189;
- Jiménez Borja Arturo: "Introducción al pensamiento arcaico peruano", "Revista del Museo Nacional", XXXVIII, Lima, 1972, pp. 191-249;
- Kiev Ari: "Curanderismo", Free Press, New York, 1968;
- Krickeberg W., Trimborn H., Müller W., Zerries O.: "Religioni dell'America precolombiana", Il Saggiatore, Milano, 1966;
- Kubler George: "The Quechua in the Colonial World", Handbook of South American Indians, vol. 2, Washington, 1946, pp. 331-410;
- Lastres Juan B.: "Las curaciones por las Fuerzas del Espíritu en la Medicina Aborigen", "Revista del Museo Nacional", XIV, Lima, 1945, pp. 27-70;
- Lastres Juan B.: "Historia de la medicina peruana", vol. I, "La Medicina Incaica", U.N.M.S.M., Lima, 1951;
- Lévi-Strauss Claude: "Il pensiero selvaggio", Il Saggiatore, Milano, 1964;
- Lévi-Strauss Claude: "Antropologia strutturale", Il Saggiatore, Milano, 1966;
- Lira Jorge A.: "Farmacopea Tradicional Indígena y prácticas rituales", Lima, 1946;
- Mac Lean y Estenos Roberto: "La brujería en el Perú", in "Actas y Trabajos Científicos XXVII Congres. Internacional de Americanistas", vol. 2, Lima, 1939, pp. 295-306;
- Mac Lean y Estenos Roberto: "La Brujería", in "Sociología Peruana", Lima, 1942, pp. 383-439;
- Mejía Xesspe Toribio: "Mitología de Norte Andino Peruano", in "América Indígena", vol. XII, 3, Mexico, 1932;
- Metraux Alfred: "Gli Inca", Einaudi, Torino, 1971;
- Metraux Alfred: "Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale", Il Saggiatore, Milano, 1971;
- Mishkin Bernard: "The Contemporary Quechua", Handbook of South American Indians, vol. 2, Washington, 1946, pp. 441-470;
- Núñez del Prado Juan Victor: "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur a través de la comunidad de Qotobamba", "Revista del Museo Nacional", XXXVI, Lima, 1969-1970, pp. 143-163;
- Oliva Anello, "Historia del reino y provincia del Perú y de sus Incas Reyes", publ. por Juan F. Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso, Imp. e Lib. San Pedro, Lima, 1895;
- Pease G.Y. Franklin, "Religion andina en Francisco de Avila", "Revista del Museo Nacional", XXXV, Lima, 1967-1968, pp. 62-76;
- Polia Mario, "Las ruinas de Aypate", Univ. de Piura, Coll. Algarrobo, Piura, 1972;
- Polia Mario, "Le rovine di Aypate, relazione della loro scoperta e studio preliminare", in "Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti", vol. I, Roma-Genova, 1972, pp. 343-352;
- Rowe John Howland, "Inca culture at the time of the Spanish Conquest", Handbook of South American Indians, vol. 2, Washington, 1946, pp. 183-330;
- "Storia delle religioni", a cura di Henry- Charles Puech, vol. 18, tomo

II, Laterza, Bari, 1978;

- Tschopik jr. Harry, "The Aymara", Handbook of South American Indians, vol. 2, Washington, 1946, pp. 501-573;
- Tschopik jr. Harry, "Magia en Chucuito", Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1968;
- Valcàrcel Luis E., "Historia del Perú antiguo", Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1971;
- Valdivia Ponce Oscar, "Hampicamayoc", U.N.M.S.M., Lima, 1975;
- Valdizàn H., Maldonado A., "La Medicina Popular Peruana", Lima, 1922;
- Worthon Daniel S., "Conoscere le piante allucinogene", Savelli, Milano, 1980.