

Viola Di Tullio

# I cacciatori di nebbia

Per un'antropologia del cambiamento  
climatico a Peña Blanca, Cile

Prefazione di **Roberto Beneduce**

**LAVORO**per**LAPERSONA**

Collana diretta  
da **Gabriele Gabrielli**

FRANCOANGELI



LAVOROperLApersona

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



---

# LAVORO per LAPERSONA

Collana della Fondazione Lavoroperlapersona,  
diretta da **Gabriele Gabrielli**

**Comitato scientifico:** Luigi Alici, Franco Amicucci, Luigino Bruni, Roberta Carlini, Pier Luigi Celli, Andrea Granelli, Gianluca Gregori, Roberto Mancini, Giuseppe Mantovani, Silvia Profili, Enzo Rullani, Francesco Totaro, Giuseppe Varchetta

---

## LA FONDAZIONE

La Fondazione Lavoroperlapersona ([www.lavoroperlapersona.it](http://www.lavoroperlapersona.it)) nasce dalla passione per l'uomo e per il lavoro che è sua espressione. Valorizza entrambi, ma assegna loro posti diversi. La verità sulla persona, infatti, va oltre il lavoro. Lo supera essendo altrove. L'uno, il lavoro, deve essere a servizio dell'altra, la persona. Il lavoro però ne è parte rilevante. Per questo è irrinunciabile, motivo di attenzione e tutela, fondamento di democrazia e civiltà. Contribuisce alla piena realizzazione dell'uomo quando è dignitoso e asseconda vocazioni e talenti personali. È con il lavoro che alimentiamo relazioni di servizio costruendo legami con gli altri e con il mondo che ci ospita. Attraverso il lavoro e le sue opere arricchiamo, rendendola più preziosa, la nostra identità, preparando un futuro più accogliente per le generazioni che verranno.

---

## LA COLLANA

La Collana *LAVORO per LAPERSONA* è parte di questo progetto che prende forma in molteplici iniziative nei campi della ricerca, educazione e promozione culturale per sostenere e sviluppare la persona e il lavoro, l'educazione all'altro, all'accoglienza e alla diversità, per formare cittadini responsabili e comunità inclusive. Vuole testimoniare l'impegno in questa direzione in un'epoca che mette a dura prova tale visione, minacciata nel profondo da modelli culturali e sociali che alimentano individualismo e narcisismo, paura e fuga dall'altro, il diverso, lo straniero. Sgretolando così fiducia e legami, responsabilità e progettualità.

La Collana *LAVORO per LAPERSONA* – valorizzando i diversi linguaggi che sono espressione e patrimonio distintivo dell'uomo – propone saggi, studi e ricerche, tesi di laurea e di dottorato, testimonianze esperienze educative e formative, narra storie personali e professionali, progetti e laboratori dove il lavoro è valorizzato come strumento di realizzazione personale e sociale.

Un insieme variegato di strumenti utili a imprenditori, operatori e educatori, manager e formatori, docenti e ricercatori, politici e amministratori, operatori e studenti impegnati nella costruzione di una società diversamente fondata e di un'altra economia dove sia possibile coltivare l'umanità.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Viola Di Tullio

# I cacciatori di nebbia

Per un'antropologia del cambiamento  
climatico a Peña Blanca, Cile

Prefazione di **Roberto Beneduce**

FRANCOANGELI



LAVORO per LA persona

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Ringraziamenti</b>	pag. 7
<b>Prefazione. Saperi ed esperienze per difendere il mondo</b>	
di Roberto Beneduce	» 9
Riferimenti bibliografici	» 15
<b>Introduzione</b>	» 17
Note sul metodo	» 19
Struttura del libro	» 21
<b>La crisi ambientale in antropologia</b>	» 25
Motivazioni della ricerca	» 25
Antropologia del cambiamento climatico	» 31
Le forme locali del cambiamento climatico	» 38
Le politiche idriche in Cile	» 42
<b>La Comunità Agricola di Peña Blanca</b>	» 49
Las tierras de pan llevar	» 49
La fine della società della pioggia	» 58
La produzione della scarsità	» 67
Le paure della fine	» 76
<b>Il campo come campo di forze</b>	» 87
L'antropologo sul campo	» 87
L'antropologo e gli attori dello sviluppo	» 95
La circolazione di teorie cospirazioniste	» 104
Il silenzio della storia	» 110
La colonizzazione vegetale	» 115

<b>I cacciatori di nebbia</b>	»	123
<i>Atrapanieblas Comuneros</i>	»	123
La porosità della nebbia	»	132
Le interferenze del cambiamento climatico	»	139
La nebbia alla fine del mondo	»	148
<b>Conclusioni</b>	»	157
<b>Riferimenti bibliografici</b>	»	165
Sitografia	»	170

## Ringraziamenti

Il lavoro che segue è il frutto di un percorso accademico e personale. Chi mi conosce sa bene cosa l'antropologia significhi per me, il cammino che ho deciso di intraprendere, le sfide che ho affrontato e la passione che ho sviluppato per questa disciplina. Una passione verso l'altro, che è nata già durante la mia infanzia. Voglio quindi ringraziare profondamente la mia famiglia, i miei genitori e mio fratello, che sono stati partecipi di questo progetto di vita sin dai suoi albori. A mio padre, che mi ha insegnato la curiosità verso il mondo, verso ciò che c'è oltre la mia porta di casa. A mia madre, che non ha mai smesso di credere in quello che stavo facendo e che ha ascoltato e accolto i miei dubbi e le mie perplessità, che ha condiviso le mie difficoltà e le nuove prospettive che incontro. A mio fratello, che mi ha mostrato un modo alternativo per osservare ciò che mi circonda rimanendo ferma, senza l'ossessiva frenesia che mi contraddistingue. A Lorenzo, che in questi ultimi mesi non ha mai smesso di spronarmi e credere in quello che stavo facendo, anche quando io perdevo le speranze.

Questo stesso percorso mi ha portata fino in Cile, *en el fin del mundo*, permettendomi di incontrare persone verso cui sono debitrice. Voglio ringraziare, dunque, Don Dani (presidente della comunità) e Nicolas Schneider, i fondatori della ONG tramite cui sono riuscita a realizzare il progetto che avevo in mente, per aver accolto le mie idee e avermi supportata durante tutto il percorso. La FUAD è una grande famiglia, di cui sono stata fiera di poter far parte, anche se per un breve lasso di tempo. In secondo luogo, voglio esprimere la mia gratitudine a tutta la famiglia Roja, in particolare a Guido, Nancy e Gladis Roja, che ha aperto le porte di casa accogliendomi senza remore, con grande rispetto e curiosità verso la mia ricerca. La famiglia Roja è stata una parte fondamentale della mia ricerca e della mia esperienza personale. Tra loro un ringraziamento ulteriore va a Daniel Ogalde-Roja, guida, interlocutore e, soprattutto, amico, che non ha mai vacillato di fronte alle mie

innumerevoli domande e con il quale ho potuto aprire uno spazio di confronto e conversazione estremamente prezioso.

Inoltre, ringrazio Roberto Beneduce e Andrea Ravenda per i preziosi consigli e l'aiuto mostratomi durante il campo e nella stesura di questo lavoro. Durante il mio percorso universitario i loro corsi sono stati di estrema importanza per arrivare a progettare questa ricerca e sviluppare un metodo etnografico basato sulla sensibilità verso l'altro, l'ascolto e la reciprocità. Qualcosa di cui ci rendiamo debitori con i nostri interlocutori ogni volta che andiamo sul campo.

Infine, voglio ringraziare Gabriele Gabrielli, tutti i collaboratori della Fondazione Lavoro per la persona e l'editore FrancoAngeli per l'opportunità che hanno creato attraverso il premio Valeria Solesin. Uno spazio dedicato ai giovani, alla ricerca e al futuro, che mi ha permesso di far conoscere e valorizzare la mia ricerca. Un grazie anche a Federica Franco, che ha pazientemente seguito il lavoro di revisione del libro.

# **Prefazione.**

## **Saperi ed esperienze per difendere il mondo**

di Roberto Beneduce

Nel pensare il cambiamento climatico e le minacce sempre più numerose di un mutamento irreversibile nell'equilibrio di variabili decisive per la vita del nostro Pianeta, la quantità di informazioni necessarie per comprendere fenomeni complessi come quello della deforestazione, della riduzione dei ghiacciai, del riscaldamento globale, o della contaminazione causata dalle attività estrattive lascia un sentimento di confusa impotenza, soprattutto là dove – come nel caso della presente ricerca – interagiscono aspetti meteorologici, biologici, chimici, politici, economici, storici e socioculturali, e dove l'emergere di organizzazioni e movimenti sociali attivi nel contrastare l'intreccio fra sfruttamento delle risorse naturali e indifferenza istituzionale impone, a chi fa ricerca, una precisa consapevolezza della scelte da compiere al cospetto dei propri interlocutori.

Più urgente si fa allora la domanda su quale antropologia abbiamo oggi il dovere di immaginare e praticare, al di là delle mode accademiche, in un orizzonte di *amministrata apocalisse*, dove torna centrale quel sentimento di minaccia e di fine del mondo che de Martino aveva superbamente esplorato nella sua opera incompiuta.

Viola di Tullio riesce a offrire una felice sintesi dei problemi con i quali si confronta oggi un'etnografia sensibile ai temi della salute e dell'ambiente. Lo fa in modo chiaro e sobrio, accompagnando il lettore tra i concetti fondamentali di un dibattito che si è considerevolmente allargato negli ultimi anni, facendo incontrare sempre più spesso l'analisi delle questioni climatiche o delle crisi sanitarie con i temi dell'*ontological turn*, dell'ingiustizia epistemica e del razzismo ambientale. Il pregio del suo lavoro nasce però anche dalla capacità di condurci fra le ansie di una comunità che non ha più la certezza di poter disporre di quel bene primario che è l'acqua, necessaria per sé e i propri animali, oltre che per irrigare i campi: fra le domande quotidiane che le persone si pongono quando si ammalano, quando avvertono un mutamento difficile da interpretare nel luogo dove hanno sempre abitato e che

assume così un profilo inquietante o estraneo. Leggendo queste pagine, possiamo così sederci accanto a questi corpi stanchi ma non rassegnati e ascoltare il racconto di un progetto che sembra a tratti nato da un romanzo di Garcia Marquez: raccogliere acqua dalla nebbia.

Per lo studioso che si misura da tempo con gli effetti della siccità nel Sahel e le disastrose conseguenze di scelte quali quelle dettate dal progetto coloniale (le monoculture, in particolare), le immagini di un *cerro* andino sono stranamente familiari e ricordano come di fronte alla cronica scarsità di acqua gli uomini hanno spesso dovuto rinunciare a una parte del loro fabbisogno idrico per dissetare i propri animali o irrigare come potevano i loro orti: immagine sublime e tragica a uno stesso tempo della fondamentale relazione fra viventi, fra specie, che s'impone alla nostra esperienza lontano dai saperi accademici<sup>1</sup>.

Negli anni '60, le parole di Danilo Dolci sulla sete della Sicilia e le perverse politiche idriche del tempo avrebbero messo in luce nel contesto del nostro Meridione la stessa maledetta ripetizione: condizioni climatiche avverse, spreco delle risorse, perversi interessi locali o nazionali, privatizzazione dell'acqua (Dolci, 1960).

Nel dialogo con gli uomini e le donne della piccola comunità cilena di Peña Blanca, l'autrice ci rende così partecipi delle loro inquietudini in un tempo in cui la lotta per una maggiore giustizia economica e sociale, e per il diritto a disporre di risorse naturali essenziali o preservare la propria salute, sembra prendere la forma di una radicale *lotta per difendere il mondo*, una battaglia nel cui ordito s'intrecciano – come in Brasile – memorie storiche e mobilitazione sociale o i miti della caduta del cielo e il richiamo alla rivolta di un leader come Ailton Krenak (Kopenawa, Albert, 2018; Krenak, 2019; cfr. Viveiros de Castro, 2016).

Ascoltando le opinioni dei *comuneros* di questo piccolo villaggio cileno sulla qualità dell'acqua e i modi attraverso cui essi cercano di rispondere alla crescente siccità, la sua analisi ripercorre parallelamente le frizioni tra i membri della comunità, i sospetti nei confronti di una ricercatrice (perché è lì? che cosa vuole sapere? che uso farà delle informazioni raccolte?), ma dice qualcosa di importante anche sul senso dell'antropologia, sui suoi compiti<sup>2</sup>.

Il testo, nel riflettere sulle tecniche realizzate per fronteggiare la siccità in queste aree, offre dei cosiddetti “saperi locali” una riuscita contestualizzazio-

<sup>1</sup> Faccio qui riferimento al discorso di un Marcel Griaule (1957, p. 71), poco conosciuto, che presentava i dati allarmanti della questione idrica nell'allora Sudan francese (il Mali attuale).

<sup>2</sup> La ricerca di Viola di Tullio racconta con efficacia i rapporti esistenti fra i membri di Peña Blanca e l'organizzazione non governativa promotrice del progetto, ma anche quelli che l'autrice stessa ha costruito nel corso della sua ricerca: rapporti sempre complessi, esposti al rischio di fraintendimenti talvolta dolorosi, che un'etnografia saggia sa di non poter evitare, ma deve imparare a governare.

ne all'interno di una situazione di crisi, di abbandono istituzionale e di povertà. È un'idea di sapere locale finalmente sbarazzata dai profili romantici che le erano stati attribuiti da un'antropologia spesso attenta a sottolinearne la dimensione ancestrale o il valore oppositivo nei confronti delle retoriche della modernità, ma incapace di riconoscere i loro interni conflitti (quelli fra interessi contrapposti ed eterogenee visioni del mondo, ad esempio), e il ruolo di critica sociale di cui i saperi locali sono sempre stati e sono tuttora espressione<sup>3</sup>.

In questo senso, *Cacciatori di nebbia* ha il merito di far emergere dalle parole dei suoi interlocutori una realtà dove il sapore o l'odore dell'acqua, la sua purezza o la sua tossicità (mai definitivamente certe), o la contestata memoria dei luoghi, diventano un campo di battaglia dove a essere interrogati non sono soltanto i dati dei laboratori e i rassicuranti discorsi delle istituzioni sulla presenza e la concentrazione di questa o quella sostanza (l'arsenico, ad esempio), ma anche il *paesaggio morale e mitico* di una piccola comunità e il tipo di rapporto che è necessario costruire oggi con nuovi attori sociali.

Sullo sfondo di questi conflitti è legittimo ipotizzare una forma specifica di cittadinanza che mette in evidenza non solo la volontà di affermare o difendere il proprio diritto alla salute o alle cure, come nel caso della "cittadinanza biologica", una nozione decisiva nel dibattito medico-antropologico coniata da Adriana Petryna per analizzare l'esperienza e la lotta della popolazione locale dopo il disastro di Chernobyl (Petryna, 2002)<sup>4</sup>, ma anche il bisogno di *essere riconosciuti come "soggetti di sapere"*.

Interpreto questa volontà e questo progetto come l'espressione di una "cittadinanza epistemica": una cittadinanza rivelatrice dell'ansia che caratterizza da sempre, nei membri delle minoranze e nei gruppi subalterni, il rapporto con i saperi egemonici e lo statuto delle proprie conoscenze. Una cittadinanza *eterotopica*: che nel mettere in primo piano i rapporti con il territorio, le sue leggi, i suoi segreti, rovescia i presupposti di uno Stato nazione che, promettendo sicurezza ai suoi cittadini, esprime in realtà spesso solo la propria arroganza, e la volontà di prosciugare la molteplicità delle sorgenti di sapere e di pensiero.

Insistere, su questo aspetto è doppiamente importante. Non è in gioco soltanto il posto del soggetto e la sua esperienza nei confronti di uno stato neo-liberale che, sempre più rapace, ovunque uccide differenze, schiaccia bisogni e rompe profondi equilibri a vantaggio di interessi quali quelli incarnati dai progetti di sfruttamento delle risorse naturali delle grandi imprese o delle multinazionali. Ad essere in gioco sono anche il destino e l'uso di conoscen-

<sup>3</sup> Penso in particolare al contesto coloniale in Africa: Feierman, 1995; in riferimento all'Australia cfr. Glowczewski, 2004.

<sup>4</sup> La nozione di "cittadinanza biologica" ha conosciuto originali sviluppi nei lavori sul genoma di Nikolas Rose e Carlos Novas: Rose, 2007, Rose, Novas, 2005, pp. 439-463.

ze e tecniche esposte da sempre ai rischi di predazione, rischi sviluppatisi persino all'ombra delle scienze sociali

Viola di Tullio ricorda a questo proposito un tema centrale, quello del cosiddetto “estrattivismo accademico”, sul quale anche la ricerca di Giacomo Pasini si è recentemente intrattenuto<sup>5</sup>: una nozione che ha incontrato recentemente una certa risonanza grazie a Ramón Grosfoguel, il quale – riprendendo i lavori della sociologa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui – mette in luce come nemmeno gli autori che hanno fatto da riferimento al dibattito sulla decolonizzazione dei saperi (Walter Mignolo e Aníbal Quijano, per esempio) hanno saputo sottrarsi a questa tentazione.

Non si tratta di un tema nuovo nella ricerca antropologica, al cui interno è stata spesso sottolineata l'assenza degli attori (e degli *autori*) locali, le cui idee, teorie e tecniche venivano descritte, accolte con entusiasmo, riprese con dettaglio senza però indicare il nome dei loro autori e riconoscerne appieno il contributo. Un autentico furto, invisibile e impunito, analogo a quello degli oggetti che riempiono oggi tanti musei etnologici. E se in quest'ultimo caso ad essere sottratti erano stati tamburi, maschere o feticci, inchiodati all'interno di questa o quella collezione, quello a cui guarda la critica dell'estrattivismo accademico è l'appropriazione di concetti, pratiche e teorie di cui continuiamo a ignorare quasi tutto di chi li ha concepiti, in quale circostanza, al cospetto di quali minacce.

Ernesto de Martino immaginava un'etnografia dove i soggetti etnografici fossero finalmente liberati dal destino di essere sempre e soltanto meri *documenti*<sup>6</sup>. Oggi, dopo settant'anni, siamo ancora confrontati con la stessa minaccia, tanto più disturbante quando si ricordi che sono proprio le minoranze e le “persone vive” (de Martino) delle nostre ricerche, i territori che abitano o i saperi di cui sono portatori le vittime più comuni della crisi ecologica, dell'*ingiustizia epistemica* (Fricker, 2007)<sup>7</sup> e di quella catastrofe che, ricorda Glowczewski, non cessa di colpire le nuove generazioni nate nelle società che furono colonizzate<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Colgo qui l'occasione anche per ringraziare Elisabetta Dall'Ò, che ha offerto preziosi suggerimenti sia a Giacomo Pasini sia a Viola di Tullio nel corso delle loro ricerche.

<sup>6</sup> “Una ricerca come questa, per la sua stessa natura, è debitrice a molti, in primo luogo alle ‘persone vive’ che furono piegate, nel corso dell'indagine etnografica, a sostenere la parte innaturale di ‘documenti storici’: violenza non evitabile che l'etnografo dovette compiere e che gli fece contrarre verso queste ‘persone vive’ un debito non interamente estinguibile con un'opera di storiografia religiosa, per quanto coscienziosamente concepita e scritta” (de Martino, 2023, pp. 5-6).

<sup>7</sup> Questo concetto è stato recentemente utilizzato anche nell'ambito dei progetti di Global Health (Bhakuni, Abimbola, 2021).

<sup>8</sup> “È una catastrofe che non ha cessato di dispiegarsi: quella della colonizzazione, il cui effetto sembra essersi accelerato in questi ultimi anni, particolarmente presso le popolazioni

Gli scritti di Leanne Simpson Betamosake, esponente della nazione indiana Nishnaabeg, costituiscono un contributo importante a questo proposito là dove suggeriscono come saperi locali e resistenza indigena devono essere ricongiunti all'interno di un comune territorio critico se si vuole davvero avanzare sul terreno di una decolonizzazione del sapere, a cominciare dalla critica dell'idea stessa di giustizia:

*Giustizia* è un concetto interno al pensiero occidentale, intrinsecamente associato al colonialismo. I sistemi di pensiero indigeni concepiscono diversamente la giustizia. Noi abbiamo sperimentato quattro secoli di violenza apocalittica in nome dello spossessamento della nazione Nishnaabeg da cui vengo e in cui vivo. Supremazia bianca, capitalismo ed etero-patriarchia ci hanno preso di mira e continuano ad uccidere, eliminare, attaccare, criminalizzare mentre svalutano i nostri corpi, le nostre menti, il nostro spirito [...]. Di fronte a tutto questo, “giustizia” significa la restituzione della terra, la rigenerazione dei sistemi politici, educativi e conoscitivi indigeni di riabilitazione del mondo naturale, e insieme la distruzione della supremazia bianca, del capitalismo e dell'etero-patriarchia (Betamosake Simpson, 2016, p. 20).

Anche quelli degli *atrapanieblas* sono saperi a lungo marginalizzati, e oggi riscoperti da esperti e ONG che in diversi luoghi del mondo ne stanno dimostrando l'efficacia: saperi nati dalla peculiare relazione con la “nazione delle piante” (l'espressione è di Simpson Betamosake), dall'osservazione, nel caso ripreso qui, di come i cactus possano vivere in un ambiente arido e ostile.

Per riconoscere questa complessità (estetica, epistemologica, tecnica, ecc.) abbiamo bisogno di una diversa *economia politica del sapere*, ciò che incontra necessariamente anche l'idea prima suggerita di una *cittadinanza epistemica* e ne allarga i confini. Si tratta infatti di riconoscere che su questo terreno si incontrano ed entrano in conflitto modelli eterogenei di causazione ed interpretazioni la cui logica non è sempre traducibile o compatibile perché radicalmente diverso è il rapporto fra osservatore, bricoleur da un lato, e mondo dall'altro. Il pensiero indigeno, in passato considerato ingenuo nei suoi modelli esplicativi, rivela infatti una capacità unica di sviluppare tecniche e processi cognitivi proprio a partire da suo particolare rapporto con gli esseri e dal rifiuto di ricondurre ad una ragione unica o prevalente le origini di un evento, di una malattia, di una crisi (il trionfo del moltepllice, si direbbe, riprendendo un'immagine cara a Pierre Clastres).

autoctone [...] Una parte degli aborigeni dell'Australia è oggi impegnata in una sfida mortale tra il suicidio o gli incidenti che colpiscono i giovani e una speranza di vita via via più ridotta a causa di uno stato di salute allarmante: ecatombe di diabete, cancro o sofferenze psichiche e dipendenze” (Glowczewski, 2015, p. 53).

Lo scontro intorno alle interpretazioni dei problemi di salute nasce spesso proprio da questa diversa *epistemologia causale*. Ma parlare di cittadinanza epistemica è utile anche per un'altra, e forse più fondamentale, ragione: ammettere che soggetti dotati di competenza epistemica non sono più soltanto gli umani ma anche altri esseri.

Se l'antropologia è sempre più spesso invitata ad immaginare l'etnografia "oltre i confini dell'umano", come suggerisce Eduardo Kohn, essa è sollecitata infatti anche a ripensare quelle che si è accontentata di definire spesso come mere tecniche, ed esplorarne l'intima struttura ad uno stesso tempo epistemica e morale. Particolarmente felice, a questo riguardo, è lo sviluppo suggerito da Viola di Tullio di quell'idea di "trappola" sulla quale Gell e, più recentemente, Alberto Corsín Jiménez e Chloe Nahum-Claudiel hanno scritto pagine fondamentali<sup>9</sup>. Mostrando come il lavoro che presiede all'*intrappolamento* di una "preda" particolare, la nebbia in questo caso, sia un complesso processo di scambio, imitazione, metamorfosi e apprendimento, il progetto descritto nel libro permette di cogliere in questi territori d'azione ben più di una semplice attività strumentale, misurandone tutto il potere sociale in un contesto *esposto* e a rischio tanto sotto il profilo climatico quanto sotto quello politico (l'abbandono da parte delle istituzioni di territori e di comunità al loro destino di povertà, di marginalizzazione e di solitudine). Anche quando rivolte ad assicurare la disponibilità di una risorsa fondamentale per la popolazione (l'acqua per gli animali, i campi o alcune mansioni domestiche), le pratiche degli *atrapanieblas* mobilitano infatti strategie epistemiche, simboliche e politiche molteplici e complesse, che una ricerca antropologica critica deve imparare a riconoscere ed articolare.

Che tutto questo Viola di Tullio sia riuscita a farlo vedere a partire dall'etnografia di un progetto realizzato da un'ONG, da un'indagine sulla salute di una comunità, è senza dubbio l'aspetto più intrigante del suo lavoro: che – lo ripeto – costituisce un contributo originale ad un'antropologia della salute, dell'ambiente e della crisi climatica.

<sup>9</sup> Non vi è qui lo spazio per riflettere su questo snodo concettuale particolarmente affascinante. Mi limito a sottolineare che l'antropologia, già ai suoi esordi, aveva potuto cogliere tutte le promesse di un'etnografia rivolta a includere nel suo campo d'indagine il mondo delle *persone non-umane*: Corsín Jiménez (2019, pp. 383-400, articolo ripreso anche da Viola Di Tullio) ricorda infatti il lavoro pionieristico di Lewis Henry Morgan, attratto dall'incessante trasformazione dell'ambiente e dei corsi d'acqua realizzata dai castori. Cfr. Gell, 1996. Penso però anche alla straordinaria intuizione di Abi Warburg, che invitava a cogliere nel rispetto che gli indiani pueblo manifestavano nelle danze rituali e nella vita quotidiana per gli animali ben più che una concezione animistica quanto piuttosto una "volontà di metamorfosi" e un "darwinismo mediato da una mitica affinità elettiva" (Warburg, 1998).

## Riferimenti bibliografici

- Betasamosake Simpson L. (2016), Indigenous Resurgence and Co-resistance, *Critical Ethnic Studies*, 2(2).
- Bhakuni H., Abimbola S. (2021), Epistemic injustice in academic global health, *Lancet Global Health*, disponibile al sito [www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2214-109X%2821%2900301-6](http://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2214-109X%2821%2900301-6).
- Corsín Jiménez A., Nahum-Claudel C. (2019), The anthropology of traps: Concrete technologies and theoretical interfaces, *Journal of Material Culture*, 24(4) 383-400.
- de Martino E. (2023), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Torino, Einaudi.
- Dolci D. (1960), *Spreco. Documenti e inchieste su alcuni aspetti dello spreco nella Sicilia occidentale*, Torino, Einaudi.
- Feierman S. (1995), Healing as social criticism in the time of colonial conquest, *African Studies*, 54(1), pp. 73-88.
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Gell A. (1996), Vogel's net: Traps as artworks and artworks as traps, *Journal of Material Culture*, 1(1), 15-38.
- Glowczewski B. (2004), *Rêves en colère*, Paris, Plon.
- Glowczewski B. (2015), Au cœur du soleil ardent: la catastrophe selon les Aborigènes, *Communications*, 1(96).
- Griaule M. (1957), *Conseiller de L'Union Française. Ouvrage précédé d'un éloge funèbre prononcé par M. Albert Sarraut*, Paris, Nouvelles Editions Latines.
- Kopenawa D., Albert B. (2018), *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Milano, Nottetempo.
- Krenak A. (2019), *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Pasini G. (2021-2022), *Etnoecologia e saperi marginali. Crisi ambientale e conoscenze indigene nel Messico nahua*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Torino.
- Petryna A. (2002), *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton, Princeton university Press
- Rose N. (2007), *The politics of life itself: Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton/Oxford Princeton University Press.
- Rose N., Novas C. (2005), *Biological citizenship*, in S.J. Collier, A. Ong (eds.), *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden, Blackwell.
- Viveiros de Castro E. (2016), *Metafisiche cannibali*, Verona, ombre corte.
- Warburg A. (1998), *Il rituale del serpente*, Milano, Adelphi.



## Introduzione

La prima volta che ho sentito parlare dell'antropologia del cambiamento climatico è stato durante un laboratorio all'Università di Torino: da quel giorno i problemi e le domande emerse durante l'incontro non hanno smesso di interrogarmi. Che cosa implica fare antropologia del cambiamento climatico? Dal momento in cui si ha il primo approccio con l'antropologia, questa disciplina invita a non fermarsi alle apparenze, a ciò che è ovvio, ma a mettere in discussione ogni aspetto dell'esistenza dato che, per quanto possa apparire oggettivo o neutrale, emerge sempre da meccanismi sociali più profondi. In questo senso, la crisi climatica si fa motore, causa, effetto e conseguenza allo stesso tempo della vita umana e non-umana del Pianeta. Tutte queste entità che abitano il mondo fanno continuamente delle scelte, spesso determinate dal contesto che le circonda che viene reciprocamente plasmato e modificato. Tutte queste scelte vengono fatte sulle basi di presupposti culturali, interazioni emergenti, *entanglements* (Tsing, 2015) o «corrispondenze» (Ingold, 2021, p. 11). Occuparsi di cambiamento climatico nel mondo contemporaneo significa dunque esplorare lo stratificarsi di queste sfere: delle dimensioni storiche, politiche, economiche e relazionali di molteplici eventi ed entità, che fanno sì che il mondo in divenire prenda determinate forme. Significa interrogare e interrogarsi sulla propria posizione nel mondo in quanto individui e in quanto specie, al fine di de-costruire la relazione dominante che abbiamo con l'ambiente, ricostruire una relazione di apertura verso l'altro e affrontare un problema complesso che si attualizza su livelli e scale diversi (individuale, locale, nazionale, globale).

Il seguente lavoro si focalizza su molteplici dimensioni: l'esplorazione di una cultura dell'acqua alternativa, l'analisi degli effetti e delle risposte alla crisi climatica a livello locale (toccando questioni non solo ecologiche ma anche politiche, economiche e sociali) e, infine, la riflessione su alcuni elementi climatici (acqua, vento e nebbia) intesi come non-umani dotati di *agency* piuttosto che come elementi bio-fisici, oggettivi e statisticamente ana-

lizzabili. L'insieme di queste dimensioni è stato il fattore che mi ha portata fino alla "scelta" del campo etnografico nella Comunità Agricola di Peña Blanca in Cile. Lo sviluppo del progetto di ricerca ha seguito una strada molto lunga e poco lineare, tanto che è più giusto affermare che sia stato il campo a scegliermi, o che ci sia stata un'attrazione bilaterale da cui è emersa una ricerca fruibile per entrambe le parti.

Peña Blanca è una Comunità Agricola di 85 proprietari comuni che vivono in un terreno collettivo, insieme alle loro famiglie. In Cile le comunità agricole, che sono caratterizzate da una modalità di proprietà e gestione delle terre ancestrale e collettiva, sono circa 300. La scelta di Peña Blanca non è stata casuale. Infatti, si tratta di una comunità che ha dedicato una parte di terreno (1 km<sup>2</sup> circa) alla creazione di un progetto – insieme alla ONG locale FUAD (Fundación un Alto en el Desierto) – per costruire una risorsa di acqua alternativa a quelle già esistenti, in un territorio fortemente colpito sin dagli anni 2000 da ciò che localmente viene definita "*mega-sequía*" (letteralmente "mega-siccità"). Le strutture utilizzate a questo fine vengono chiamate in spagnolo *atrapanieblas*<sup>1</sup> (in inglese *fog catchers*), cioè, tradotte in italiano, *acchiappanebbia* o *trappole per la nebbia*. Nel nome è già iscritto parte del loro funzionamento: si tratta di reti di polipropilene, poste perpendicolarmente al terreno e sorrette da due pali che fanno sì che la nebbia spinta dal vento passi attraverso le maglie e si condensi in gocce che, scorrendo lungo la rete per gravità, arrivano a un sistema di tubi e si raccolgono in botti di varie dimensioni. In questo modo, un territorio che soffre di scarsità idrica può disporre di una fonte di acqua per l'irrigazione e l'abbeveraggio degli animali da allevamento. Queste infrastrutture, sebbene permettano di sviluppare previsioni ottimistiche per un futuro altrimenti poco roseo, non sono state neutralmente inserite nel territorio ma hanno provocato discussioni, *fri-zioni* (Tsing, 2004), litigi e contraddizioni che ho cercato di esplorare in questo lavoro.

Il cambiamento climatico in questa parte del Cile è presente ed esperito quotidianamente dai locali a causa di una drastica diminuzione della pluviometria locale – cioè della quantità di acqua che cade annualmente sotto forma di pioggia. In questo senso, la crisi ambientale emerge da diversi punti di vista: come disastro locale ma globale allo stesso tempo, come disastro socio-ambientale – che dunque colpisce violentemente le dimensioni culturali, familiari, economiche e individuali del gruppo sociale coinvolto –, come spinta al cambiamento delle relazioni tra umani e non-umani e sotto il punto di vista delle risposte messe in atto dalla comunità di fronte a questa minaccia potenzialmente paralizzante e di fronte al sentimento di impotenza che ne

<sup>1</sup> In questo testo verrà utilizzato il termine spagnolo *atrapaniebals* visto che in italiano non esiste una traduzione riconosciuta e condivisa.

deriva. Le domande di ricerca che hanno guidato la ricerca sono state le seguenti: quali sono le forme locali del cambiamento climatico? Quali impatti ha avuto la crisi ecologica nella vita sociale, umana e non-umana, della comunità? Quali narrazioni e quali nuove mitologie ha contribuito a creare? In che maniera, a causa della crisi e attraverso l'istituzione degli *atrapanieblas*, viene percepita, esperita e narrata la dimensione ambientale? Che impatto hanno avuto, in senso sia positivo sia negativo, gli *atrapanieblas* all'interno della comunità?

## Note sul metodo

Il metodo classico dell'antropologia si sviluppa lungo le traiettorie dell'etnografia, cioè della ricerca sul campo. Per questo motivo, per indagare gli aspetti descritti precedentemente ho svolto una ricerca di campo, della durata di due mesi, nella Comunità Agricola di Peña Blanca, nella regione del Coquimbo nel nord del Cile. Attraverso il contatto con la FUAD ho conosciuto la famiglia Roja, una di quelle più coinvolte con il progetto degli *Atrapanieblas Comuneros*, che mi ha ospitata durante tutta la mia permanenza in Cile. Le famiglie in quest'area sono molto ampie, contano numerosi nuclei familiari che vivono in case prefabbricate separate ma nello stesso territorio di proprietà familiare.



Figura 1. Mappa del terreno di Peña Blanca visto dall'alto, Google Maps, 1 maggio 2022

Il *comunero* della famiglia Roja (cioè colui che ufficialmente fa parte della comunità e possiede i territori collettivi) è Guido, membro onorario della FUAD, un uomo minuto, silenzioso e molto sfuggente. Proprietario del terreno e di alcuni degli animali presenti, è la figura che si occupa della ri-

parazione e manutenzione degli *atrapanieblas* mentre lavora come guardiaparco per il Parco Talinay, adiacente al territorio della comunità, un parco eolico di proprietà di Enel. La figura principale e più presente durante tutto il processo della ricerca, invece, è Daniel O., uno dei nipoti di Guido, che poco tempo prima aveva lasciato il lavoro da minatore per tornare nel campo ad allevare animali. Daniel O. durante il periodo della mia ricerca svolgeva il ruolo di guardiaparco ufficiale della *Reserva Ecológica del Cerro Grande*, cioè la riserva in cui sono stati posizionati gli *atrapanieblas*, a circa 30 minuti di macchina dalla casa Roja. Il suo ruolo era centrale per irrigare sistematicamente le piante della riforestazione con l'acqua ricavata dalla nebbia, occuparsi del Cerro Grande, della manutenzione e della misurazione dei progressi. Inoltre, si occupava di accogliere turisti, stranieri, giornalisti, ricercatori e studenti nella riserva ecologica, conoscendone la storia, lo sviluppo e i percorsi naturali presenti.

Nella casa erano presenti numerosi altri membri della famiglia, che sono stati cruciali per la mia ricerca<sup>2</sup>. Spesso accompagnavo Daniel O. sul Cerro Grande, un'operazione che mi ha permesso di essere presente durante tutti i cambiamenti e i miglioramenti attuati in quel periodo. Inoltre è stata un'opportunità preziosa per mantenere una conversazione costante con Daniel riguardo la storia e il funzionamento della comunità, le vicende personali di molti *comuneros*, la relazione con l'ambiente e il funzionamento degli *atrapanieblas*, ma anche riguardo le mie domande di ricerca, le mie e le loro aspettative, la mia posizione in quanto ricercatrice e le criticità emerse.

Infatti, non è stato sempre facile contattare gli abitanti del *pueblo* o conversare con loro, in primis a causa degli ostacoli linguistici dovuti al dialetto parlato nella zona e poi a causa di una diffusa diffidenza nei miei confronti o all'incomprensione delle motivazioni della mia ricerca e delle domande che ponevo. Le criticità emerse sono state principalmente due che affronterò più approfonditamente nei capitoli del seguente lavoro: la reticenza a parlare e a ricavare informazioni riguardo il passato storico locale – in particolare dei tempi della dittatura – e la presenza sul territorio della FUAD. Quest'ultima, come fondazione, si occupa di problemi ambientali, di riciclo dell'acqua, di desertificazione e di riforestazione. La FUAD è stata l'attore che ha proposto e permesso lo sviluppo iniziale di questo progetto di riforestazione attraverso gli *atrapanieblas*, mostrando una forte disponibilità di confronto con gli abitanti della comunità. La ONG è stata fondata nel 2005 da uno studente di geografia dell'Università di Santiago, Nicolás Errázuriz, insieme al presidente della comunità di Peña Blanca di quel periodo, Daniel Roja (a cui

<sup>2</sup> Questa, infatti, si è sviluppata principalmente attraverso interviste semi-strutturate o non-strutturate e una parte di osservazione partecipante, in particolare in collaborazione con la famiglia Roja.

farò riferimento come Don Dani). Dopo aver contattato diversi enti e gruppi che si occupano di *atrapanieblas* in diverse parti del mondo, la fondazione è stata una delle poche che ha risposto alla mia proposta, entusiasta di poter ampliare i propri studi attraverso una ricerca sociale e antropologica. Questa collaborazione non è stata esente dalla problematizzazione del mio ruolo e della mia posizione nel campo, ponendomi in una zona grigia, e a volte ambigua, nei confronti degli abitanti del *pueblo*. Essendo in qualche modo sponsorizzata, o comunque introdotta nel paese dalla fondazione stessa, ho spesso corso il rischio che le persone non si fidassero ad aprirsi a opinioni più sincere, soprattutto quando contrarie alla presenza degli *atrapanieblas*, o della fondazione stessa, nel territorio.

La mia presenza a Peña Blanca è stata continuativa soprattutto all'interno della famiglia che abita relativamente lontano dal centro del *pueblo* e di conseguenza rimane più isolata. Questo fattore ha influito sulle tempistiche del lavoro dato che, per organizzare le interviste, è stato spesso necessario contattare previamente gli individui con cui volevo conversare, con poche possibilità di rivedere la stessa persona più volte. La lentezza della presa di contatto con gli interlocutori è stata esacerbata dalle conseguenze normative ed emotive della pandemia di covid-19, a causa della quale ancora oggi sono evitate tutte quelle condizioni di incontro che caratterizzavano la vita sociale e tradizionale della comunità. Riunioni, eventi, tradizioni e pratiche comunitarie degli allevatori sono state sospese creando un vuoto di incontri che ha reso particolarmente ostico stabilire un contatto continuo con gli individui – la paura diffusa era anche dovuta all'età media della popolazione, dato che la maggior parte degli abitanti supera i 70 anni. Inoltre, alla fine della mia permanenza sul campo, la FUAD ha richiesto una presentazione dei risultati preliminari nella sede della comunità di fronte a coloro che avevano partecipato, ponendomi di fronte a ulteriori quesiti metodologici: come comunicare la mia ricerca in maniera fruibile alle persone presenti? Cosa si intende per risultati preliminari in una ricerca antropologica? Cosa potevo dire a quelle persone sulla siccità e la raccolta di nebbia che loro già non sapessero?

## **Struttura del libro**

Il seguente lavoro, frutto della ricerca di campo a Peña Blanca tra novembre 2021 e gennaio 2022, si interroga sull'intrecciarsi di dimensioni locali e globali del cambiamento climatico. A Peña Blanca, occuparsi di cambiamento climatico ha significato interrogarsi sulle dimensioni sociali dell'acqua (nella sua forma di scarsità) e su quelle della nebbia (come acqua potenziale). Per seguire queste due sostanze, centrali nella vita locale, ho segui-

to i flussi che attraversano il territorio intrecciandosi in dimensioni politiche, questioni economiche, storie personali, drammi individuali e familiari, migrazioni, feste tradizionali e incontri internazionali, per cercare di restituire almeno in parte la complessità degli scenari in cui ero immersa. Nel tentativo di mettere ordine e lasciar trasparire un qualche tipo di coerenza contenutistica il lavoro è stato diviso in quattro capitoli, lasciando che ognuno si sviluppasse su un tema proprio anche se profondamente interconnesso a quelli precedenti e successivi. La monografia è dunque strutturata come segue.

Il primo capitolo problematizza il cambiamento climatico da un punto di vista antropologico e introduce la questione della crisi ecologica come crisi profondamente sociale piuttosto che meramente geofisica. In questo senso, sono emerse molteplici criticità analitiche rispetto alla complessità della crisi, che è stata affrontata dal punto di vista di un disastro ambientale localizzato piuttosto che da quello globale e internazionale, anche se, come vedremo, questi livelli di analisi rimangono alla base della ricerca. Inoltre, in questo capitolo si delinea la metodologia utilizzata e la posizione dell'antropologo rispetto ai metodi e ai problemi affrontati. Nel secondo paragrafo, si tratteggia un quadro delle posizioni esistenti e dei dibattiti contemporanei rispetto alla questione ambientale, introducendo concetti e teorie utilizzate nel corpo della monografia. Infine, gli ultimi due paragrafi introducono il contesto del campo etnografico, dove si trova Peña Blanca, cosa significa a livello locale vivere quotidianamente la crisi ecologica, quali sono i problemi posti dalla popolazione e in che modo vengono affrontati. Segue un paragrafo di approfondimento sulla storia idrica degli ultimi 50 anni in Cile, necessario al fine di comprendere la configurazione attuale che fa del Cile il paese più privatizzato al mondo.

Il secondo capitolo affronta più da vicino la storia di Peña Blanca, le politiche idriche e le soluzioni locali alla scarsità idrica. Viene messa in discussione l'idea stessa di acqua e di scarsità a partire dalle interviste fatte con gli attori locali. Il tentativo è stato quello di porre le basi per comprendere le diverse questioni contemporanee che attraversano il territorio e si iscrivono sui corpi dei peñablanquini. Il paragrafo chiarisce che cosa sia una Comunità Agricola, come funzioni e come si sia sviluppata, dalla sua origine fino ad oggi, per seguire i cambiamenti dovuti all'arrivo della siccità. Queste valli, storicamente caratterizzate da un'economia di coltivazione del grano e di allevamento caprino, si trovano oggi a vivere una crisi socioeconomica drammatica che ha come conseguenze la perdita di memoria sociale e di pratiche tradizionali, esacerbata dalla modernizzazione del Cile che marginalizza le comunità *campesine* considerate arretrate. Dopo un'introduzione storica della Comunità Agricola e della siccità, vengono tratteggiate le problematiche relative alla gestione e distribuzione dell'acqua potabile all'interno del *pueblo*.

Infatti, in Cile l'acqua è privatizzata e ciò significa che anche quella potabile viene gestita dai soggetti che la posseggono. In questo caso, la comunità stessa risulta proprietaria sia dei terreni sia delle falde acquifere che ci scorrono all'interno. L'acqua potabile ad oggi non rappresenta una preoccupazione estrema, ma è una fonte di grande stress per quanto riguarda le condizioni future poiché la sua diminuzione è minuziosamente registrata dagli attori sociali. La mancanza di acqua sia per la vita umana sia per quella dei propri animali è proprio ciò che crea un diffuso stress psicologico. Un sentimento generato da ciò che Ernesto de Martino (2002) definisce come la paura di fronte alla fine del mondo, cioè di fronte alla rottura della propria domesticità, di un mondo che era familiare e ora non lo è più. La siccità in atto appare allora come minaccia di fronte a questo rischio.

Il terzo capitolo si configura come un resoconto di campo, in particolare delle dinamiche in cui è coinvolta la ONG. Attraverso una breve introduzione in cui si espongono le posizioni dell'antropologia rispetto agli enti di sviluppo e di cooperazione, questo capitolo prova a leggere la presenza della FUAD nel territorio riportando le contraddizioni, le criticità e i conflitti emersi. La FUAD non è l'unico ente esterno presente nel territorio che si vede al centro di contestazioni territoriali nazionali e internazionali. La presenza di Enel, nel parco eolico Talinay, non è neutrale nel territorio, ma dà vita a narrazioni, rappresentazioni e costruzioni del rischio differenti a seconda degli attori sociali che ne parlano. Da qui sono emersi differenti linguaggi e pratiche che hanno creato campi di scontro rispetto a cosa viene inteso come legittimo o appropriato, dove gli abitanti di Peña Blanca hanno rivendicato il loro diritto all'auto-determinazione e all'auto-gestione. Infine, viene affrontato il problema metodologico ma anche storico della reticenza degli attori sociali a parlare di particolari temi, addentrandosi nei meccanismi della perdita dei saperi locali: una tendenza di origine coloniale, sempre più diffusa nell'ambito dei drammi ambientali.

Il quarto capitolo è completamente dedicato agli *Atrapanieblas Comuneros* e alla nebbia. Qui si sviluppano riflessioni relative alla relazione con l'ambiente e con gli enti non-umani, nel tentativo far emergere la prospettiva locale su questi temi, riportando narrazioni, eventi e opinioni degli attori sociali coinvolti. Nel primo paragrafo, si tratteggia la storia, il funzionamento e lo sviluppo del progetto *Atrapanieblas Comuneros*, poi interpretati seguendo la riflessione di Jiménez e Nahum-Claudel (2019) sull'antropologia delle trappole e delle infrastrutture. Gli *atrapanieblas* possono essere intesi come una forma dal basso di resistenza al cambiamento climatico e all'assenza sistematica dello stato? Di che cosa ci parlano realmente queste infrastrutture? Queste sono alcune delle domande a cui ho cercato di rispondere in questo capitolo. Nell'ultimo paragrafo si sviluppa una riflessione sulla fenomenolo-

gia della nebbia, sulle violenze che nasconde e le mitologie attraverso cui queste violenze sono narrate. Inoltre, il paragrafo delinea lo sviluppo della percezione della nebbia da parte della popolazione locale: se prima veniva inteso come elemento potenzialmente pericoloso e disturbante, oggi è diventato un simbolo identitario territoriale. Infine, il lavoro si conclude con un'osservazione sulle interconnessioni umane e non-umane che si sono sviluppate attraverso il *medium* della nebbia.

# La crisi ambientale in antropologia

La foresta è viva. Può morire solo se i Bianchi si ostinano a distruggerla.  
Se ci riescono, i fiumi scompariranno sotto la terra, il suolo diventerà friabile,  
gli alberi rinsecchiranno, e le pietre si spaccheranno per il calore.  
Kopenawa, Albert, 2018.

## Motivazioni della ricerca

Durante la prima settimana di ricerca sul campo ho avuto modo di conoscere il presidente della comunità, Don Dani, un uomo sulla cinquantina molto pacato e dai toni gentili. Quando ci siamo incontrati la prima volta, durante una visita al Cerro Grande<sup>1</sup>, gli ho spiegato i termini della mia ricerca e ciò che intendevo fare. Dopo avermi ascoltato con attenzione e averci riflettuto un istante si è rivolto a me dicendo: «se la tua intenzione è quella di studiare il cambiamento climatico sei venuta nel posto giusto. Qua, in un luogo tanto piccolo, puoi trovare in scala ridotta tutti gli effetti della crisi ambientale globale» (Don Dani, Peña Blanca). Il cambiamento climatico ha un impatto profondo sugli ecosistemi globali, toccando ormai ogni continente; ci sono però luoghi in cui quest'azione è più evidente e altri dove si percepisce meno. Come è ormai noto, sin dagli anni '80, le emissioni e le concentrazioni atmosferiche dei gas serra (GHG), soprattutto quelle di carbonio, sono aumentate drasticamente dal periodo preindustriale (Behringer, 2016), principalmente a causa dell'attività umana associata all'uso di combustibili fossili. Questi fenomeni influenzano altri fattori dando vita a disastri ambientali de-localizzati sempre più numerosi, legati allo scioglimento dei ghiacciai, all'innalzamento dei mari, alla deforestazione, agli incendi, alla siccità e ad altre catastrofi naturali.

È in questo quadro che nel dibattito internazionale si è iniziato a parlare di *resilienza* e di *capacità adattiva*, due termini ampiamente discussi e cri-

<sup>1</sup> La parola *cerro* significa *collina* ed è usata per indicare le numerose collinette presenti nel territorio. A quelle più grandi vengono dati nomi riconosciuti all'interno della comunità o delle famiglie e diventano veri e propri punti di riferimento geografico. Il Cerro Grande è la collina più alta della zona, di circa 650 m., ed è il luogo che ospita gli *atrapanieblas* locali. L'area è stata recintata ed è stata attrezzata per diventare la Reserva Ecológica del Cerro Grande, un progetto che vuole usare l'acqua raccolta grazie alla nebbia per riforestare l'area con piante endemiche e native.

ticati dalla prospettiva antropologica. Il primo è così definito nell'Enciclopedia Treccani: «1. Nella tecnologia dei materiali, la resistenza a rottura per sollecitazione dinamica [...] 3. In psicologia, la capacità di reagire di fronte a traumi, difficoltà, ecc.», nasce dunque in ambito tecnologico per poi essere usato anche in quello psicologico, sociale ed ecologico come una resistenza, un'opposizione alla rottura di un sistema materiale o sociale. Per quanto riguarda la capacità adattiva, invece, viene adottata nel campo del cambiamento climatico per riferirsi al «grado in cui un sistema diviene suscettibile, o non in grado di affrontare gli effetti avversi del cambiamento climatico, includendo la variabilità climatica e gli eventi estremi» (IPCC, 2001, p. 6, *T.d.A.*<sup>2</sup>). Le capacità di adattamento e di risposta non possono essere considerate solamente nella loro dimensione geofisica e tecno-scientifica ma devono essere analizzate anche da un punto di vista socioculturale, visto che la crisi ambientale si definisce nel momento in cui disturba e modifica la vita di comunità e gruppi umani (Ligi, 2009). Questa dimensione sociale del cambiamento climatico viene discussa brillantemente da Elena Bougloux:

Il cambiamento climatico è una questione al tempo stesso estremamente scientifica e completamente sociale. Non esiste evidenza significativa, aspetto problematico né discorso sul clima senza una società che lo vive, lo commenta, lo misura, lo confronta con il proprio passato, tanto recente quanto lontano [...] la questione del cambiamento climatico esiste in quanto esito complesso di un processo di costruzione sociale della nozione di clima “normale”. Ma che cosa può dirsi normale, nella nozione di clima? [...] Il clima è l'effetto di una co-evoluzione e della reciproca modifica, perpetrate nel tempo, tra dato climatico misurato e significato sociale attribuito [...] [di conseguenza, il concetto stesso] richiede un compromesso continuo e instabile tra il quadro quantitativo registrato e lo scenario soggettivo percepito (2017, p. 83).

Dunque, emerge come di fondamentale importanza lo studio dei soggetti e delle loro percezioni, delle modalità con cui la crisi ambientale prende forma in specifici contesti e delle risposte costruite a partire da essa. Occuparsi di cambiamento climatico significa mantenere uno sguardo geograficamente ampio su due dimensioni: tanto su quella globale (macro) quanto su quella locale (micro). A livello micro, il cambiamento climatico può essere studiato nei termini di un disastro ambientale permanente e di ampia scala. In questo senso, assume il ruolo di *rischio*<sup>3</sup> per eccellenza del nostro secolo. Durante

<sup>2</sup> La definizione originale recita «the ability of a system to adjust to climate change (including climate variability and extremes) to moderate potential damages, to take advantage of opportunities, or to cope with the consequences» (IPCC, 2001, p. 6).

<sup>3</sup> Il *rischio* in antropologia viene inteso come un oggetto concettuale costruito socialmente e non come proprietà intrinseca di un evento o della natura in sé. Esso dipende da una serie di fattori che comprendono: la presenza di una comunità umana coinvolta nell'evento, il tasso di

il mio ultimo anno come studentessa di antropologia mi sono domandata innumerevoli volte in che modo questa disciplina potesse dare un contributo sia teorico sia applicato alla questione del cambiamento climatico. Nonostante sia diventato uno degli argomenti più affrontati all'interno del dibattito pubblico, emergono varie difficoltà nel momento in cui deve essere affrontato analiticamente a causa della molteplicità dei livelli su cui agisce (locale, nazionale, globale). Proprio per questo motivo, se è vero che si presenta come un problema globale, è solo localmente che se ne vedono gli effetti concreti. La continua copertura mediatica che affronta la questione con toni emergenziali e sensazionalistici ha dato vita a un bombardamento di informazioni che, da una parte, provocano un'incertezza profonda dell'individuo e della collettività, che si ritrova in una situazione di rischio futuro e potenziale senza avere gli strumenti adatti per affrontarlo; mentre, dall'altra, creano una iper-visibilizzazione di un problema che non viene identificato né incorporato a livello esperienziale facendo sì che venga inserito nella sfera del "normale" e, di conseguenza, non percepito come rischio imminente.

L'antropologo Allen Feldman, in tutt'altro contesto, ha sviluppato un concetto teorico per spiegare questo effetto dell'iper-comunicazione di un dato<sup>4</sup> che ha come conseguenza un sentimento di *anestesia culturale*, ovvero una reazione usata per esiliare lo sconcertante e il discordante. Questi sono gli agenti che sminuiscono le normalizzanti e silenziose premesse della vita quotidiana (1994). Secondo l'autore la produzione di massa dei fatti che viene promossa dai mass media è basata su delle tecniche e delle discipline che danno forma a un soggetto e a una cultura della percezione. In questo modo si legittima l'educazione di una particolare maniera di reagire attraverso i sensi che crea un sentimento di distacco rispetto al fenomeno eccezionale che ci si pone di fronte. Ciò permette di osservarlo e di distaccarsi da esso soprattutto nel momento in cui riguarda l'*Altro* (*ibidem*). Analogamente, la questione

vulnerabilità sociale interno al gruppo coinvolto, la percezione del rischio individuale e collettiva, la condizione pre-disastro e le modalità di risposta alla catastrofe. Il rischio, dunque, emerge come oggetto sociale e non solamente come mera questione tecnicistica di risposta a un evento considerato naturale e catastrofico. Per maggiori approfondimenti cfr. Ligi, 2009; Oliver-Smit, 2017.

<sup>4</sup> L'autore nel testo sviluppa una riflessione sulle azioni di violenza razzista della polizia contro gli afroamericani, riportando come esempio il caso giudiziario di Rodney King. Un afroamericano fermato dalla polizia e violentemente percosso in un'azione che venne registrata attraverso un video. Il video venne portato in tribunale, analizzato nel minimo dettaglio e utilizzato per normalizzare la violenza istituzionalizzata degli agenti di polizia e per dimostrare la colpevolezza dell'imputato, così da reinserire la violenza nei discorsi di razionalità dello Stato. I due aspetti principali riguardano la disincarnazione del dolore dell'altro e la facilitazione dell'anestesia culturale per tutti coloro che potrebbero essere resi direttamente o indirettamente responsabili di questo dolore (Feldman, 1994). Allo stesso modo, nel tema del cambiamento climatico, le responsabilità vengono opacizzate e negate, occultando le dinamiche di violenza sociale, ambientale e istituzionale contro gli strati della società più vulnerabili.

del surriscaldamento globale lascia indifferenti poiché non viene esperita sulla propria pelle, non viene dunque incorporata e percepita, né a livello fisico/spaziale – non se ne vedono gli effetti – né a livello temporale – dato che la catastrofe viene proiettata in un futuro che per quanto prossimo non corrisponde all'*hic et nunc* del presente. Al contrario, è proprio in quei contesti marginali che ne vivono gli effetti presenti che emergono i maggiori movimenti ambientali – per esempio i movimenti indigeni che rivendicano visioni e progetti alternativi sull'ambiente e dimostrano quanto la crisi ambientale sia già in atto e sia legata inestricabilmente alle disuguaglianze sociali. Così, intorno alla discussione ambientale compare una questione etica e morale che riguarda il diritto, la responsabilità e la giustificazione sulla base di cui ci si arroga il diritto di proprietà e di uso della biosfera del pianeta (Kohn, 2013; Chakrabarty, 2014; Tsing, 2015; Haraway *et al.*, 2016; Eriksen, 2017<sup>5</sup>; Gosh, 2017).

L'altro problema nell'approccio allo studio del cambiamento climatico riguarda la dimensione allo stesso tempo locale e globale del fenomeno, della molteplicità delle crisi ambientali. Le manifestazioni e le conseguenze della trasformazione del clima globale sono visibili solamente a livello locale, quindi. In altre parole, «nonostante l'Antropocene sia un fenomeno planetario, le sue manifestazioni sono sempre locali: dobbiamo pensare e agire con le comunità, gli ecosistemi, e le specifiche istituzioni che vivono e soffrono nell'Antropocene» (Bauer *et al.*, 2019, p. 496, *T.d.A.*). La ricerca alla base di questo lavoro si è proposta di osservare il modo in cui viene esperito il cambiamento climatico a livello locale – nella comunità di Peña Blanca –, cercando di districarsi tra i processi sociopolitici locali e quelli storico-politici nazionali e globali (Riccio, 2021). L'antropologia, in questo senso, può essere definita come «una disciplina capace di narrare i piccoli mondi quotidiani nel loro rapporto con i grandi sistemi di potere» (Boni *et al.*, 2020, p. 25) permettendo all'etnografo di portare alla luce il perpetrarsi di ingiustizie e violenze nel mondo contemporaneo.

<sup>5</sup> Thomas Eriksen e Donna Haraway sono i due autori che più hanno esplorato il discorso sulla responsabilità. Secondo Eriksen (2017), questa rappresenta un territorio opaco, poiché i piani di analisi si sdoppiano in uno locale e uno globale, questione che rende molto complessa l'identificazione dei singoli responsabili. Haraway (2012), invece, tratta della responsabilità come sensibilità etica e capacità di rispondere di conseguenza, atteggiamento da allargare ai non-umani avvicinandosi al pensiero di Anna Tsing. Le due autrici, nei loro lavori, evidenziano la necessità di una maggiore vicinanza verso i punti di vista di entità non-umane, per sviluppare un «lavoro collaborativo» (Tsing, 2015, p. 285) fatto di *entanglements* e incontri trasformativi. Dipesh Chakrabarty (2014) e Amitav Gosh (2017) si focalizzano, invece, sulla questione del capitalismo come motore del cambiamento climatico derivato dall'ontologia occidentale che si basa sulla dicotomia Natura/Cultura. Questo, attraverso retoriche tecnoscientifiche ed economiche, secondo gli autori, legittima un atteggiamento attraverso cui l'Occidente si arroga il diritto di sfruttamento del pianeta, inteso come una risorsa.



Figura 2. Sullo sfondo prima della Cordigliera si intravede il *pueblo* della Comunità Agricola di Peña Blanca (foto dell'autrice)

Peña Blanca è una comunità di circa cento abitanti, discendenti dei primi *conquistadores* che si stabilirono nelle *haciendas* delle valli del *secano* della regione del Coquimbo (anche chiamata IV Regione) in Cile. Da quasi due decenni la comunità ha iniziato a sperimentare in maniera sempre più diffusa e violenta le conseguenze locali del problema globale del cambiamento climatico. È uno dei numerosi esempi nel globo terrestre dove quella crisi ambientale caratterizzata da *slow violence*<sup>6</sup> – una violenza lenta, invisibile, che anche se perpetuata da esseri umani agisce attraverso l'ambiente – viene vissuta e percepita quotidianamente rendendosi manifesta. In altri contesti il cambiamento è così impercettibile nelle vite quotidiane che questa violenza viene

<sup>6</sup> Concetto sviluppato da Rob Nixon che sottolinea come l'idea di violenza comune ci rimanda a qualcosa di immediato, visibile ma come questa stessa idea non si possa sempre applicare alla violenza ambientale che ha dei tempi molto lunghi (si pensi all'inquinamento ambientale, al rilascio di tossine in fiumi o terreni, alle perdite di petrolio, all'acidificazione degli oceani, alla deforestazione, ecc.) e per questo è resa invisibile (Nixon, 2011). Ciò ha delle conseguenze sull'identificazione della causa della violenza poiché rende opachi i "campi di causazione" – cioè dei campi di relazioni che coinvolgono dimensioni e attori differenti, dominati da rapporti di forza dialogici o conflittuali in cui gli attori si posizionano, negoziando i propri significati e valori (Ravenda, 2018). Non è possibile così identificare un responsabile né quantificare il danno biologico subito (*ibidem*). Per analizzare questo tipo di rapporto tra cause e manifestazioni della violenza è necessario adottare un'analisi antropologica che prenda in considerazione la pluralità delle intersezioni e delle frizioni negli scenari esaminati.

invisibilizzata, rendendo il surriscaldamento globale una questione politica sempre più discussa ma mai totalmente interiorizzata. In luoghi come Peña Blanca, al contrario, il microcosmo quotidiano diviene esempio lampante della visibilizzazione e dell'esperienza della violenza sociale, personale, economica e politica della crisi climatica. Un luogo che diviene il nodo in cui si incontrano e si rendono visibili gli impatti di tutti i processi, le dinamiche, le decisioni, gli errori e gli occultamenti portati avanti dalla comunità globale e dai singoli stati. Per cercare di comprendere in maniera esaustiva la crisi quotidiana vissuta da queste persone, la ricerca ha tenuto in considerazione i processi non solo ambientali, ma anche storici, sociali e politici che riguardano la storia globale, quella nazionale e quella locale. Espressioni e concetti quali *danno ambientale*, *scarsità*, *insicurezza*, *risorse rinnovabili* e *migrazione* fanno parte delle codificazioni di comunicazione quotidiana locale e sono stati interrogati al fine di portare alla luce il filo rosso delle relazioni di potere in cui sono imbricati gli attori locali, degli spazi relazionali in cui agiscono e delle esperienze di violenza che vengono incorporate ed esperite a livello fisico, simbolico e sociale.

In questa etnografia, la comunità di Peña Blanca diviene un microcosmo che si fa narratore di una storia silenziosa di resistenza alle violenze politiche e ambientali nell'Antropocene, in una negoziazione continua tra l'idea di *modernità* e globalizzazione e quella di *ruralità* e arretratezza. L'etnografia come approccio metodologico permette di esercitare quell'arte di *fare attenzione*<sup>7</sup>, cioè di notare i dettagli più minuti e apparentemente insignificanti, tentando di assumere una posizione che cerca di non guardare solo alle grandi storie, ma anche ai margini, attenti alle relazioni altre (Tsing, 2015). Sono proprio queste ultime le storie e le contro-storie nascoste nei dettagli che raccontano le modalità in cui le crisi ambientali prendono forma e divengono realtà, intrecciandosi a dinamiche storico-politiche più complesse. Permettendo, così, di allontanarsi dalle mistificazioni, banalizzazioni e generalizzazioni fatte nei discorsi pubblici e mediatici (Boni *et al.*, 2020). La storia, o

<sup>7</sup> Riferimento alla definizione dell'antropologa statunitense Anna Tsing (2015) che parla di *Art of Noticing*, appunto, l'arte di notare il dettaglio. Nella ricerca dell'autrice questa abilità è messa in stretta relazione con il concetto di *disturbance* – relativo in questo senso a un equilibrio di ecosistemi che viene “disturbato” dalla presenza/azione di un elemento esterno. Infatti, secondo Tsing, l'arte di fare attenzione ai più piccoli particolari permette di notare diverse prospettive sul mondo che rendono questo elemento di *disturbance* relativo: per esempio, nelle rovine del capitalismo – e quindi in un ambiente profondamente disturbato dall'azione umana – i funghi matsutake da lei studiati crescono rigogliosi. Un ambiente che crea danno e morte per alcune specie è simbolo di vita e rinascita per altre. Questo spostamento di prospettiva emerge nel lavoro dell'autrice come esempio per poter pensare a come gli uomini possano vivere in un mondo “non-normale” e dunque disturbato, attraverso l'esempio e la collaborazione con altre specie. Come vedremo in seguito, questa idea è implicitamente presente in molte delle risposte locali della comunità di Peña Blanca, nel tentativo di arrestare il processo di desertificazione dei suoli.