

Ettore Camerlenghi

Il patto con la Terra

terra nottetempo





nottetempo

Il patto con la Terra

ISBN 979-12-5480-217-5

© 2026 notttempo srl
notttempo, via Anfiteatro 9 - 20121 Milano
www.edizioninotttempo.it

Progetto grafico e copertina: Paper Paper
Immagine di copertina: © Luisa Rivera
Impaginazione: Federica Principi

Ettore Camerlenghi
Il patto con la Terra
nottetempo

A mia madre, a mio padre e alla foresta amazzonica

Indice

[Premessa](#)

[Amazzonia](#)

[Ande](#)

[Australia](#)

[Note](#)

[Premessa](#)

[Amazzonia](#)

[Ande](#)

[Australia](#)

[Ringraziamenti](#)

Premessa

Durante i miei pellegrinaggi scientifici e i miei viaggi di ricerca biologica, tra Amazzonia, Ande, foreste e deserti australiani, ho spesso fatto ricerca e soggiornato in quelle che per alcuni popoli sono vere e proprie terre ancestrali. Che si tratti di foreste, montagne o deserti, sono solo una manciata i luoghi al mondo a non essere stati abitati e in qualche modo plasmati da Homo sapiens durante gli ultimi 10.000 anni. Con ciascuno di questi territori e i loro ecosistemi, gli abitanti tradizionali hanno intessuto relazioni, sviluppando conoscenze e regole perché quelle terre potessero essere casa anche per le generazioni successive.

Quasi tutti i nomi dei gruppi indigeni¹ conosciuti, dai Waorani agli Achuar, dagli Añangu agli Asháninka ai Matsigenka, condividono la stessa semantica: la gente o le persone. Ognuno di questi popoli, di queste persone, ha dato un senso al mondo attraverso delle cosmovisioni² e dei sistemi di conoscenza (epistemologie, quadri di riferimento e rappresentazione della realtà) unici³. Ogni cultura è figlia delle proprie circostanze: storia, contingenze e particolari adattamenti. Ogni cultura guarda fuori di sé dal centro del suo unico mondo.

Negli ultimi anni, la distinzione profonda tra epistemologie occidentali, scientifiche, ed epistemologie indigene, ma anche la ricerca di una possibile interazione tra le due, sono temi divenuti sempre più popolari nel mondo della ricerca e nelle riviste di settore. Recentemente, la prestigiosa rivista Science ha pubblicato un articolo sull'importanza del dialogo tra sistemi di pensiero occidentali e indigeni nei progetti di conservazione della natura⁴.

Nella letteratura scientifica il termine più largamente utilizzato per riferirsi al corpo di conoscenze ed epistemologie indigene è quello, piuttosto generico, di “conoscenza ecologica tradizionale”, definita dalle Nazioni Unite come segue:

I sistemi di conoscenza indigeni e locali sono intesi come corpi dinamici di conoscenza integrata, olistica, sociale ed ecologica, pratiche e credenze correlate al rapporto degli esseri viventi, comprese le persone, tra loro e con il loro ambiente. Il sapere indigeno e locale si basa sul territorio, è molto vario ed è in continua evoluzione attraverso l'interazione di esperienze, innovazioni e tipi diversi di conoscenza (scritta, orale, visiva, tacita, pratica e scientifica). Tale conoscenza può fornire informazioni, metodi, teoria e pratica per un ecosistema di sostenibile gestione. I sistemi di conoscenza indigeni e locali sono stati, e continuano a essere, empiricamente testati, applicati, messi in discussione e convalidati attraverso diversi mezzi in contesti diversi⁵.

Inquadrata, in altre parole, come un corpo cumulativo di conoscenze, pratiche e credenze sulle relazioni tra gli esseri viventi e il loro ambiente – evolutosi attraverso processi adattativi e trasmesso di generazione in generazione per via culturale –, la conoscenza ecologica tradizionale sta progressivamente guadagnando spazio, soprattutto nel mondo anglofono, nei discorsi pubblici, nelle conferenze di ecologia e nelle politiche di conservazione della natura e della biodiversità, inserendosi in un momento storico segnato da una grave crisi ambientale. L'intersezione tra conoscenze indigene e conservazione degli ecosistemi viene oggi considerata essenziale per il raggiungimento degli obiettivi globali di tutela della biodiversità e salvaguardia della diversità culturale. Il tema è tuttavia intricato e complesso. Da un lato c'è chi pone l'enfasi sulle differenze epistemologiche tra conoscenza ecologica tradizionale e conoscenza acquisita tramite metodi scientifici ortodossi, e pensa sia importante trattare la conoscenza indigena come un sapere “non scientifico”, continuando a relegarla al di fuori

dell'accademia e della ricerca. Dall'altro, si osserva una crescente spinta all'integrazione di saperi e prospettive, in particolare rispetto alla conservazione di territori ed ecosistemi, che mira a riconoscere il valore della conoscenza acquisita sul territorio, di generazione in generazione, da parte di chi da sempre se ne definisce custode.

Il rischio, però, anche in questo secondo caso, è che il tentativo di costruire ponti epistemologici tra diverse visioni del mondo non si sottragga a un approccio coloniale, e che la complessità e la ricchezza di epistemologie e cosmovisioni non occidentali vengano dunque, ancora una volta, sacrificate e cannibalizzate da quelle occidentali, senza lo sforzo, anche banalmente linguistico, di lavorare per una reciproca comprensione e integrazione di saperi. Riproponendo quindi uno scenario già visto e sofferto da parte dei popoli indigeni di ogni continente, in cui il discorso scientifico occidentale diventa strumento di potere, dominio, colonizzazione e violenza, selezionando e facendo proprie specifiche e utili informazioni che possano essere facilmente introdotte e riutilizzate all'interno di un contesto d'indagine scientifico e accademico.

In queste pagine racconto il mio personale viaggio (sia in senso metaforico che fisico, geografico, spaziando tra due continenti e tre mondi culturali), attraverso il quale mi chiedo se possa esistere un nuovo incontro, più mutuo, tra scienza occidentale ed epistemologie indigene. Non essendo una persona indigena appartenente ai gruppi etnici e culturali attraversati, la mia comprensione è sempre e soltanto parziale, così come limitato è il racconto che ne posso fare. Ciononostante, si tratta di un racconto onesto, fondato sulla mia esperienza personale e sulle riflessioni condivise con anziani e giovani, maestri di piante, accademici, sciamani e attivisti impegnati nella difesa della propria terra. Persone che hanno stretto un vero e proprio patto con la terra. Durante questo viaggio mi sono chiesto

se, al di là del riconoscimento formale del sapere ecologico dei popoli indigeni, siamo davvero pronti ad andare oltre e ad accogliere il messaggio più profondo che altre epistemologie e altri modi di dare senso al mondo ci offrono. Continuo a chiedermelo ogni giorno.

Amazzonia



Ci sono momenti, all'apparenza insignificanti, che senza che tu lo sappia aprono porte verso altre vite. Vere e proprie biforcazioni esistenziali, che attivano treni di conseguenze capaci di deviare il tuo percorso su un binario inatteso. In questi momenti me li sono sempre immaginati come dei veri e propri scambi ferroviari, quei dispositivi che permettono al treno di passare da un binario a quello accanto e cambiare strada. Ma a differenza degli scambi ferroviari, quelli nella vita li puoi identificare solo a posteriori, quando ti chiedi come e perché tu sia finito in un certo luogo a vivere una certa storia.

Mi ero posto questa stessa domanda una mattina, grondando sudore, mentre mi aprivo a colpi di machete un sentiero nel denso sottobosco della foresta amazzonica peruviana. Avevo una micosi sotto l'ascella e delle larve parassitiche sottopelle che, a tratti, mi provocavano fitte di dolore. Era come avere un ago conficcato nel muscolo. Inoltre, il pensiero di quelle larve di mosca intente a nutrirsi dei miei tessuti lo trovavo leggermente disturbante. I miei colleghi indigeni però mi ripetevano di non avere fretta e di aspettare a ucciderle, le larve, ch  altrimenti non sarei riuscito a estrarle completamente e sarebbe stato solo peggio.

Quella mattina, mentre mi asciugavo ripetutamente il sudore dalla fronte con la mano e il canto stridulo delle cicale amazzoniche faceva da eco ai miei pensieri, avevo pensato a lungo a come fossi arrivato a trovarmi l . Avevo individuato il momento preciso, la biforcazione esatta in quella successione disordinata di eventi che chiamiamo vita.

Avevo ventidue anni. Ai tempi ero uno studente triennale di Scienze naturali. Un pomeriggio, mentre mi annoiavo preparando un esame nella biblioteca del Dipartimento di Biologia dell'Universit  di Bologna, per distrarmi mi ero messo a curiosare tra gli scaffali. Un libro aveva immediatamente catturato la mia attenzione. Avevo letto il titolo ad alta voce prima di estrarlo dal ripiano: La diversit 

della vita. Era un saggio di Edward O. Wilson, grande ecologo e studioso di evoluzione della socialità nel mondo animale, in particolare nelle formiche, di cui era un esperto di fama mondiale¹.

Una notte d'inverno, a letto, avevo aperto la prima pagina. Il titolo del capitolo era "Temporale in Amazzonia". Fuori pioveva e la pioggia tamburellava leggera sul tetto di casa. Mi sembrava il momento perfetto per iniziare il libro, così mi ero avvolto tra le coperte e avevo cominciato a leggere. Il capitolo descriveva nei minimi dettagli una passeggiata notturna dell'autore nella foresta amazzonica, durante un temporale tropicale. Mi ero sentito trasportato tra le fronde umide e il gracidio delle raganelle, catturato da un misto di curiosità per quel mondo misterioso e senso di estatica contemplazione per un ecosistema tanto ricco, complesso e interconnesso. Un sentimento che lo stesso Wilson aveva definito "biofilia" in un altro fortunato saggio dall'omonimo titolo del 1984². In altre parole, la tendenza innata a concentrare la nostra attenzione sulle altre forme di vita e su tutto ciò che le ricorda e, in alcune circostanze, a lasciarci coinvolgere emotivamente.

Quel senso di meraviglia e di mistero avrebbe poi condotto anche me in Amazzonia, dove avrei ottenuto una tesi di laurea magistrale per studiare le comunità aviane della foresta pluviale. Pure io sognavo di camminare in Amazzonia la notte, guidato soltanto dall'ascolto, durante un temporale tropicale.

Da lì in poi, tra varie collaborazioni di ricerca, ero riuscito a tornare in Amazzonia quasi ogni anno. Se durante le prime spedizioni, i primi anni, quello con l'Amazzonia era stato un innamoramento emotivo e intenso, fatto di dubbi, passioni, domande, ma anche di paure, con il passare degli anni si era trasformato in una relazione più matura, sicura, ma che non smetteva di meravigliarmi e insegnarmi cose.



© Antonio Sorrentino

L'Amazzonia e le sue foreste erano state per me la prima porta d'accesso ad altri mondi, diversi da quelli che avevo conosciuto in Italia e in Europa. Mondi non-umani. Mondi popolati da strani animali e piante, mondi complessi e misteriosi, di interconnessioni e simbiosi ecologiche. Di inganno e interdipendenza. Dove tutto si assomiglia e allo stesso tempo è unico e distinto. Ragni e mantidi religiose che ricordano formiche e con le quali si mimetizzano, formiche che sembrano ragni, bruchi che imitano uccelli. Anche i canti degli uccelli, pur appartenendo a specie diverse, risultavano incredibilmente simili tra loro³, e mi trovavo spesso a vagare per il denso sottobosco con gli occhi socchiusi, concentrato sulla trama di suoni, segnali

acustici e canti che mi avvolgeva, per individuare esattamente la specie che dovevo rintracciare tra le altre cinquecento che popolavano la foresta. Non fosse stato per GPS e bussola, mi sarei perso.

Camminare nel sottobosco di una foresta pluviale è come camminare sul fondo di un oceano verdeggianti. Quando abbandoni il sentiero, quell'unica ed effimera traccia umana scompare dopo pochi passi, trascinando con sé ogni riferimento. La mente annaspa, come in assenza di ossigeno, adoperandosi per cercare regolarità e riferimenti. Credi di riconoscere un tronco caduto, un ramo dalla forma particolare di fronte al quale sei convinto di essere già passato, ma sono scherzi che la foresta gioca alle menti umane. Ogni tanto, insieme a colleghi e assistenti, provavamo a orientarci senza tecnologia con il solo risultato di finire a girare in tondo. Quando a posteriori controllavamo il percorso sul GPS, la traccia del nostro cammino sullo schermo pareva l'incendere di un ubriaco e mi ricordava le ragnatele sconnesse di quei ragni a cui una volta, durante uno studio, avevano somministrato dell'LSD.

Poi la notte, in tenda, avvolto dal canto delle raganelle e dal richiamo ripetitivo di un gufo dagli occhiali (*Pulsatrix perspicillata*), ero trasportato in sogni strani e vividi, in cui rivedevo amici, persone importanti, e poi gli animali e la foresta. Nei mesi in Amazzonia recuperavo tutti i sogni che non avevo sognato durante l'anno.

"Molti bianchi non sanno sognare," mi aveva detto un giorno un ragazzo di etnia indigena yine quando gli avevo raccontato dei miei strani sogni nella foresta e di come, invece, quando dormivo nel mio letto mi addormentassi in notti scure e senza sogni. E, almeno nel mio caso, penso che avesse ragione.

Credo che la mia permanenza nella foresta, attraverso i sogni e le ore trascorse, ogni giorno, a camminare senza punti di riferimento nel sottobosco, inseguendo suoni, avesse permesso a una parte diversa del mio inconscio di

emergere. Una parte del cervello meno razionale di quella che ero abituato, e in un certo senso costretto, a utilizzare giornalmente come ricercatore in Europa. E credo anche che la possibilità di mettere in pausa, almeno per un po' e almeno parzialmente, la mia mente razionale, materialista e giudicante mi abbia permesso di affacciarmi con curiosità ad altre visioni, epistemologie e rappresentazioni del mondo.

Uno dei motivi per cui mi ero specializzato nello studio del comportamento animale era la fascinazione per l'idea che esistessero altri modi di percepire la realtà, altri sguardi sull'esistente, e quindi altri mondi. Mi affascinava il concetto di rappresentazione, inteso come quadro mentale entro cui un organismo percepisce il mondo, che essendo filtrato da corpi con sistemi neurali e cognitivi diversi varia necessariamente da specie a specie.

Comprendere questo concetto aveva cambiato il modo in cui percepivo le relazioni tra viventi: la biodiversità del pianeta diveniva una diversità di sguardi, un caleidoscopio di percezioni differenti della realtà, in cui siamo tutti immersi ma che appare così diversa per ogni specie. Cosa significa percepire il mondo come una cicala di mare, con sedici fotorecettori per i colori, quando noi umani ne possediamo solo tre, quelli per le frequenze luminose del blu, del rosso e del verde? E cosa significa vedere attraverso la pelle, come un polpo, che proprio sulla pelle possiede i propri fotorecettori? Tra i biologi, Jakob von Uexküll, che avevo letto avidamente durante i primi anni di università, era stato il primo a prendere in prestito il concetto kantiano di rappresentazione e applicarlo alla percezione che altre specie animali hanno del mondo, influenzando il pensiero ecologico ed etologico successivo. In un testo del 1933, aveva analizzato l'incontro tra un umano e una zecca durante una sua passeggiata estiva⁴. Un incontro che egli definiva tra due soggetti e due mondi completamente diversi. Un mondo umano e un mondo non-umano, quello

della zecca. Secondo von Uexküll, del mondo esterno ogni specie percepisce solo alcuni elementi e non altri. Una serie di coordinate fenomenologiche che, filtrate da un sistema neurale caratteristico della specie, costituiscono una rappresentazione unica, uno sguardo particolare sul mondo, che egli definisce Umwelt, o ambiente.

Il tempo trascorso in Amazzonia circondato non solo da strani suoni e da presenze animali, ma anche da persone con storie e vite così diverse dalla mia, aveva risvegliato in me una grande curiosità. Una forte voglia di comprendere un luogo profondamente diverso da qualsiasi cosa conoscessi al tempo. I miei progetti di ricerca in posti spesso isolati mi offrivano una possibilità di incontro e di relazione con persone indigene, la possibilità di imparare da loro, farmi domande e allo stesso tempo conoscere antropologi che da anni si dedicavano a indagare sul campo alcune delle questioni che io stesso mi ponevo.

Quando si era aperta la possibilità di trascorrere alcuni giorni con degli anziani maestri di piante di etnia matsigenka, quindi, avevo colto l'occasione al volo. E così ero ritornato a Cusco, luogo di partenza prediletto per le mie scorribande in Amazzonia.

Il sole era già alto in cielo mentre quella mattina di fine settembre scendevo rapido per i vicoli stretti tra le case dai muri bianchi del quartiere di San Blas insieme a Nicola, un amico che dall'Italia mi aveva raggiunto in Amazzonia. Una ragazza in abiti tradizionali andini risaliva i vicoli nel senso opposto, trascinando un giovane alpaca adorno di drappi e tessuti sgargianti. Nicola, che era atterrato a Cusco la sera prima, si guardava intorno curioso. Era la prima volta che viaggiava in Perù e in generale nell'America del Sud. Ci eravamo fermati all'angolo di una strada trafficata a fare colazione con pane e avocado e un bicchiere di zuppa di quinoa calda. Sulle montagne, alle spalle del campanile della cattedrale, campeggiava la grande scritta a caratteri

cubitali VIVA PERU, mentre dalla piazza risuonava una melodia di ottoni proveniente da qualche sfilata in maschera accompagnata da una banda musicale.

Giunti in Avenida del Sol, una delle vie centrali di Cusco, avevo fermato con un gesto un ragazzo alla guida di una vecchia Renault grigia. Ci aveva chiesto dove fossimo diretti e avevamo contrattato il prezzo. Dopo esserci lanciati sui sedili posteriori, l'auto era partita sfrecciando nel traffico mattutino.

Anni di viaggi in Perù e ancora trovavo misterioso il contrasto tra la gran pazienza, la generale tolleranza, l'apparente assenza di fretta del popolo andino e la frenesia che immediatamente si impossessava di ogni persona, fosse essa giovane o anziana, a bordo di un'auto. Il nostro autista si era fatto largo nel traffico, a suon di clacson, mentre il crocifisso d'argento appeso allo specchietto retrovisore tintinnava rumorosamente a ogni curva. Alla radio, una voce accompagnava l'inizio dei brani musicali al grido di "RADIO CU-CU-CUMBIA!". Avevo riconosciuto la canzone successiva. "Elsa," avevo detto ad alta voce, fischiettando. Un grande classico in Perù. Il ragazzo alla guida aveva sorriso, battendo il tempo sul volante. Aveva colto al volo l'occasione per fare un po' di conversazione e ci aveva chiesto perché fossimo diretti al centro vaccini. Gli avevo spiegato che avevamo in programma un viaggio in una zona remota dell'Amazzonia, dove avremmo visitato villaggi indigeni al primo stadio di contatto. E che la profilassi richiedeva che fossimo vaccinati contro una lunga serie di malattie, ma che ci mancava appunto il vaccino contro l'influenza. Era importante evitare di trasmettere qualsiasi malattia virale o batterica ai gruppi indigeni che avremmo visitato. Quei gruppi, avevo specificato, essendo al primo stadio di contatto con il mondo esterno alla foresta non disponevano delle difese immunitarie contro la maggior parte degli agenti patogeni verso cui i nostri corpi sono ormai quasi immuni.

Il ragazzo alla guida aveva annuito pensieroso. Era cresciuto nella regione di Madre de Dios, a Mazuco, ci aveva detto, e non aveva dimenticato la vita in Amazzonia. Era venuto a Cusco per cercare lavoro ma sulle Ande gli mancava il calore umido della foresta pluviale, che gli ricordava l'infanzia. Quello degli indigeni, invece, era un tema delicato, aveva aggiunto senza esporsi troppo. Al momento nella regione c'erano tensioni tra cercatori d'oro e popoli nativi. E poi c'erano i Mashco-Piro. "Quelli sono pericolosi, bisogna stare attenti," aveva concluso mentre allontanava rapidamente le mani dal volante mimando il gesto di scagliare una freccia.

Oltre all'impressionante diversità biologica, il Manu, e in generale le aree amazzoniche del Perù a cavallo tra la regione di Cusco e quella di Madre de Dios, ospitano anche una grande ricchezza culturale e linguistica. Queste aree costituiscono la terra ancestrale di diversi popoli indigeni: i Matsigenka, gli Yaminawá, gli Amarakaeri, gli Yine e i Mashco-Piro, un gruppo di cui si sa ancora pochissimo, poiché evita ogni contatto e comunicazione con il mondo esterno alla foresta. Vivono in bande di cacciatori-raccoglitori in continuo movimento, ma quanto numerosa sia la popolazione è per noi ancora un mistero. Della loro lingua non conosciamo altro che poche parole, come nomole ("fratello").

Nel 2015, in seguito a un crescendo di tensioni tra comunità indigene dovuto alle frequenti apparizioni di gruppi mashcopiro, con uno strascico di razzie e conflitti violenti con gli abitanti di altre comunità indigene della regione e del Manu, il governo peruviano, insieme agli antropologi del Ministero della Cultura, ha creato un punto di contatto, denominato punto nomole. Qui, una volta a settimana, gli antropologi lasciano dei doni ai Mashco-Piro. Li aspettano, e cercano di costruire rapporti di reciproca fiducia, per comprendere cosa li spinga a irrompere così di frequente in altre comunità. Negli ultimi anni, a seguito delle

apparizioni lungo il fiume di gruppi mashcopiro armati di lance e archi e frecce, il rischio di ripercussioni, violenze e attacchi contro di loro da parte di taglialegna non autorizzati e cercatori d'oro era cresciuto esponenzialmente, mi avevano raccontato due antropologi che si occupavano del punto nomole per conto del governo. I tentativi di comunicazione avvenivano in yine, una lingua di origine arawak, una delle grandi famiglie linguistiche che hanno avuto origine e diffusione in Sud America. Quella dei Mashco-Piro, mi avevano spiegato, è una lingua che sembrerebbe essere prossima all'antenato della lingua yine. Molte parole sono ancora simili, anche se comprendersi non è semplice⁵.

La settimana precedente avevo telefonato a Cesar, il direttore di Cocha Cashu, il centro di ricerca verso cui eravamo diretti. Avevamo parlato proprio dei Mashco-Piro. Era primavera, la stagione in cui le tartarughe d'acqua dolce Podocnemis depongono le uova sulle anse sabbiose del fiume. In quelle settimane capitava che i Mashco-Piro si avvicinassero al centro di ricerca per fare incetta di uova e volevo accertarmi della situazione. In caso di loro incursioni, infatti, il protocollo voleva che l'intera stazione di ricerca fosse evacuata rapidamente, per evitare ogni possibile contatto e limitare il rischio di incidenti.

Ricordavo bene il mio primo soggiorno al centro di ricerca, durante una campagna per National Geographic. Eravamo stati accolti da Cesar stesso, un peruviano afrodiscendente dal volto duro ma dal grande sorriso. Cesar aveva trascorso anni immerso nella foresta e vivendo nel centro di ricerca, ed era un vero e proprio cantastorie. Era arrivato come giovane tesista di Scienze forestali a Cocha Cashu nel 1986, quando il centro era poco più che una comunità hippy di ricercatori che vivevano accampati intorno a due edifici, quasi senza regole. Qui giovani biologi ed ecologi, molti dei quali sarebbero poi divenuti vere e proprie figure