

Domenico Branca

Università di Sassari

Colonialità e rappresentazioni sociali sulle Ande: Etnografia e storia del kharisiri

*And my world was almost gone
And in a sudden rush, I could almost
touch
The things that I'd done wrong
My jungle's made of concrete
Through the silence I could feel
Ho my aim is true and I will walk on
through
These mountains made of steel
And I say, do you know where the
power lies
And who pulls the strings?
Do you know where the power lies?
(Rancid, *The 11th Hour*, 1995)*

Abstract

The article explores the figure of the kharisiri through a historical and ethnographic lens. The kharisiri is a character from Andean folklore notorious for extracting fat from people, which leads its victims to fall ill and die. Subject to extensive analysis by Andean ethnography, this paper argues that the kharisiri denotes an indigenous representation, encompassing both Quechua and Aymara perspectives, of subaltern dynamics with colonial origins that persist today in other forms. Using Aníbal Quijano's framework of coloniality as a theoretical backdrop and applying it to an empiric example, the article posits that the kharisiri reflects the evolution of alterity and represents, from an indigenous viewpoint, colonial and postcolonial dynamics. This highlights how changes in its representation illustrate an

indigenous perspective on colonial history and relations of coloniality in contemporary Peru.

Keywords: *Coloniality; Aymara; Peru; Andes; social representations.*

Introduzione

Il *kharisiri* è una delle figure più studiate dall'etnografia andinista. Conosciuta localmente con nomi diversi¹ e oggetto di descrizioni etnografiche, interpretazioni analitiche, e rappresentazioni artistiche e letterarie, questa figura, generalmente descritta come un personaggio che estrae il grasso dai corpi umani, condanna le sue vittime – nella stragrande maggioranza dei casi – a una morte praticamente certa. Come si vedrà nell'articolo, numerose etnografie condotte in diverse aree delle Ande hanno dedicato almeno qualche pagina a questo personaggio, analizzandone il *modus operandi*, la destinazione finale del grasso e le caratteristiche principali indagando, inoltre, sui cambiamenti e le modificazioni storiche che il *kharisiri* ha subito nel corso del tempo (Molinié Fioravanti 1991a, 1991b; Bellier, Hocquenghem 1991; Fernández Juárez 2006, 2008; Kato 1990; Spedding 2005). In questo senso, “il personaggio del *kharisiri* presenta, nel tempo e nello spazio, tratti sia costanti che molteplici, testimonianza della sua capacità di adattamento a diversi contesti” (Wachtel 1997 [1992]: 67). Spesso, infatti, il *kharisiri* è stato associato a momenti di crisi collettiva (Rivière 1991: 36), come a metà del XVI secolo, in un contesto di rifiuto del dominio coloniale (Wachtel 1997 [1992]: 70), durante il

1 Quando mi riferisco alle informazioni raccolte da me e, in generale, per contestualizzare la figura utilizzo il termine *kharisiri*. Mantengo, invece, invariate le grafie utilizzate dai diversi autori e autrici citati nel corso del testo. Se non specificato altrimenti, tutte le traduzioni sono dell'autore.

timore del colera che aveva investito, all'inizio degli anni '90, la Bolivia (Spedding 2005: 149), durante il terrorismo interno e la guerra tra Sendero Luminoso e l'esercito statale in Perù (Ansión, Sifuentes 1989; Degregori 1989; Rojas 1989; Sifuentes 1989) o in un contesto di riconfigurazione sociale all'interno di una stessa comunità (Wachtel 1997 [1992]: 83, 85).

Alcune interpretazioni hanno letto l'estrazione del grasso come una metafora di spoliazione delle risorse territoriali, da una parte, e come intervento, ugualmente estrattivo, da parte dello Stato. Inoltre, la sottrazione di fluidi è stata collegata alla costituzione stessa della persona propria dei contesti andini indigeni (Fernández Juárez 2008; Canessa 2008).

Soprattutto nelle prime rappresentazioni, la non umanità del *kharisiri* era evidente: non mangiava, viveva in luoghi agresti, era incorporeo, si trasformava e appariva principalmente di notte. Tuttavia, se analizzati in chiave diacronica, i resoconti etnografici mostrano cambiamenti progressivi nel suo status ontologico e nella sua dimensione politica. Il *kharisiri*, infatti, viene progressivamente descritto sempre più come un individuo con caratteristiche umane, la cui rappresentazione passa da quella di un prete "bianco" a quella di un *mestizo* ("meticcio") fino a poter essere, potenzialmente, un indigeno vicino di casa. Il pericolo, un tempo circoscritto a figure non umane, si è andato generalizzando e umanizzando (Branca 2018a) ed è in questo senso che il *kharisiri* può essere collegato a nozioni come quelle di umanità, ad istituzioni statali e al mercato, alla demografia e alle rivendicazioni politiche. Il furto di sostanze come il grasso, vitale sia per gli esseri umani che per gli animali, presenta analogie con il saccheggio, lo sfruttamento, l'estrazione mineraria, ma anche con lo spopolamento e la ristrutturazione interna delle comunità, così come con la presenza dello Stato

attraverso i suoi rappresentanti (Gose 1986; Crandon-Malamud 1991; Canessa 2008; Fernández Juárez 2008).

In un articolo precedente (Branca 2018a) ho analizzato la maniera in cui il *kharisiri* ha acquistato, nel corso del tempo, una vera e propria materialità, passando dall'essere rappresentato come una figura assimilabile a quella di un fantasma, a diventare, potenzialmente, un vicino di casa. È a partire da questa base che il mio proposito in questo saggio è quello di leggere questa figura da un'altra prospettiva: la mia ipotesi, infatti, è che la figura del *kharisiri* rappresenta la costruzione cambiante dell'alterità, da un parte, e dall'altra, la rappresentazione, dal punto di vista indigeno, delle relazioni coloniali e di colonialità. In altre parole, il cambiamento nella costituzione ontologica di questa figura è indice di una lettura indigena della storia coloniale e di colonialità del Perù contemporaneo.

Per spiegarne la genesi e i cambiamenti, procedo, nel primo paragrafo, a descrivere la nozione di colonialità, elaborata, nel corso degli anni '90, dal sociologo peruviano Aníbal Quijano e poi integrata da numerosi autori e autrici²; traccio, in seguito, un breve profilo storico dei meccanismi di funzionamento delle

2 Dai primi contributi di Quijano negli anni '90, molte studiose e studiosi, riuniti intorno al progetto Colonialidad/Modernidad, hanno ampliato lo spettro teorico sul concetto di colonialità. Per fornire una panoramica generale, Lander (2000) ha indagato la colonialità del sapere; lo stesso Quijano (2000) la colonialità del potere; Maldonado-Torres (2007; si veda anche Mignolo 2004), la colonialità dell'essere; Lugones (2008) la relazione tra colonialità e genere e Albán e Rosero (2016) la colonialità della natura. Per una critica in italiano rimando a Branca (2014), Ascione (2014), Borghi (2020), Torre, Benegiamo e Dal Gobbo (2020) e al recente volume a cura di Di Eugenio, Venturoli, Ribeiro Corossacz e Balletta (2024).

relazioni coloniali e di colonialità in America Latina e, in particolare, in Perù per poi esplicitare la metodologia di raccolta dei materiali. I paragrafi successivi si concentrano sulla figura del *kharisiri* e ne analizzano l'etimologia e la storia coloniale, così come l'evoluzione diacronica nelle rappresentazioni etnografiche, con particolare enfasi sulle categorie di classificazione. In seguito, approfondisco la “metodologia” di azione del *kharisiri*, collegandola alla costruzione sociale della persona nei contesti andini quechua e, soprattutto aymara, per passare, poi, ad analizzare questa figura in termini di trasformazione della rappresentazione che, di fatto, è anche una trasformazione delle relazioni sociali coloniali e di colonialità. Infine, propongo di leggere la figura del *kharisiri* come la rappresentazione indigena della storia coloniale e delle attuali dinamiche di colonialità.

Colonialità e alterità sociali in America Latina

Il termine “colonialità” è comparso, per la prima volta, sulle pagine della rivista *Perú Indígena* in un articolo del sociologo peruviano Aníbal Quijano (1992). Con questo concetto, Quijano descrive la persistenza delle strutture di dominio e sfruttamento di origine coloniale che continuano a influenzare profondamente le società postcoloniali. Appare evidente la parentela semantica tra *colonialismo* e *colonialità*: tuttavia, col primo termine, Quijano intende la dominazione politica, economica e sociale diretta, un fenomeno storico esaurito con il processo di *decolonizzazione* cominciato negli anni '50; col secondo termine, si riferisce, invece, alla colonizzazione dell'immaginario e alla repressione culturale che perdura nel tempo e struttura le relazioni sociali in contesti come quelli latinoamericani e postcoloniali in generale (Quijano 1992;

Quijano, Wallerstein, 1992; Mignolo 1995). Quello di colonialità è un concetto decisivo per comprendere le relazioni di potere e sfruttamento tuttora presenti nel Perù contemporaneo e analizzare il *kharisiri* attraverso il prisma della colonialità significa considerarlo come simbolo persistente di queste dinamiche riprodotte dalla colonizzazione e tuttora attive, anche se ristrutturate, nella società peruviana odierna.

In un articolo successivo, Quijano individua cinque principali dimensioni della colonialità, ciascuna delle quali può essere applicata per analizzare le dinamiche sociali e culturali nelle società andine. La prima è la “colonialità della classificazione sociale universale del mondo capitalista” (Quijano 2000: 374). Questa classificazione, iniziata in America, ha comportato la divisione razziale tra europei (dominatori-superiori) e non-europei (dominati-inferiori), utilizzando il colore della pelle come segno distintivo di una presunta superiorità o inferiorità biologica. Questo tipo di divisione sociale è profondamente radicato nella storia coloniale e continua a influenzare le percezioni e le relazioni sociali odierne. La colonialità non incide solamente sulla dimensione delle classificazioni sociali, ma anche su quelle politiche e geopolitiche. In questo senso, Quijano individua la dimensione della “colonialità dell’articolazione politica e geopolitica”, che si riferisce alla classificazione di territori e popolazioni, utilizzando il modello del capitalismo coloniale/moderno eurocentrato. Nel contesto delle società postcoloniali, questa articolazione si manifesta nella percezione della sottrazione di risorse vitali come un’analogia dell’estrazione di risorse naturali, un tema sempre più pressante in America Latina e non solo³. Questo saccheggio

3 Su questo tema si vedano, per esempio, Gudynas (2009) e Pijpers ed Eriksen (2018).

è stato facilitato dalla classificazione razziale e territoriale che ha giustificato il dominio e lo sfruttamento da parte delle potenze coloniali. Questa dimensione politica e geopolitica si intreccia con la distribuzione del lavoro su scala globale, poiché la terza dimensione, la “colonialità della distribuzione mondiale del lavoro”, sottolinea come la distribuzione del lavoro sia stata strutturata in modo tale da favorire il capitale eurocentrato. Quijano difende l’ordinamento mondiale “centro-periferia”; più esattamente, “centro coloniale” e “periferia coloniale”, “per evitare”, scrive Quijano, “la secrezione «naturalista», fisico-geografica dell’immagine” (Quijano 2000: 376). Questo modello di distribuzione ha perpetuato una divisione del lavoro basata su linee “razziali”, dove il lavoro salariato era principalmente riservato ai “bianchi”, mentre il lavoro non salariato e sfruttato era assegnato alle popolazioni colonizzate. La colonialità non incide solo sulle dimensioni sociali, politiche e del lavoro, ma anche sulle relazioni di genere. La quarta dimensione, di fatto, riguarda proprio queste relazioni e le modalità con cui la colonialità ha naturalizzato una divisione razziale e sessuale dei comportamenti di genere, conferendo ai maschi “bianchi” una libertà sessuale negata alle donne e alle popolazioni colonizzate, rafforzando così le gerarchie di genere e “razza”, mantenendo la dominazione patriarcale e razziale nelle società postcoloniali. L’unità e integrazione familiare imposta come asse del modello di famiglia borghese del mondo eurocentrato fu la controparte della disintegrazione delle unità di parentela nelle “razze” non-“bianche”, viste come appropriabili e distribuibili non solo come merce, ma direttamente come “animali” (Quijano 2000: 378). Infine, la “colonialità delle relazioni culturali e intersoggettive” mette in evidenza l’ampio intervento eurocentrico che ha silenziato le forme di sapere e di

espressione delle popolazioni colonizzate. La persistenza di narrazioni e miti nelle comunità postcoloniali può essere vista, quindi, come una forma di resistenza culturale e una sfida alle imposizioni culturali del paradigma moderno euro-centrato.

Si tratta di una nozione, quest'ultima, che rappresenta un quadro concettuale che si è sviluppato intorno all'idea di Europa come centro di civilizzazione e progresso, soprattutto a partire dal XVIII secolo. Questo paradigma è fondato su una narrativa storica che identifica l'Europa come l'epicentro della modernità, basata su principi razionali ed emancipatori. Secondo Dussel (2000), questa concezione della modernità emerge con l'auto-costruzione europea come luogo di produzione privilegiato di conoscenza e di sviluppo socio-politico ed economico. L'inizio della modernità, per Dussel, è strettamente collegato al 1492, quando l'arrivo di Cristoforo Colombo in America segna l'avvio di un nuovo ordine mondiale, caratterizzato dalla nascita del capitalismo globale e dalla colonialità delle relazioni di potere (Dussel 1992). Questo evento ha permesso all'Europa di definirsi come il centro della storia mondiale, imponendo il suo modello culturale, economico e politico attraverso la conquista, lo sfruttamento delle risorse coloniali e la classificazione gerarchica delle società. Il paradigma moderno euro-centrato, così come delineato da Dussel, non solo naturalizza l'idea di superiorità europea, ma giustifica anche la dominazione e lo sfruttamento delle popolazioni indigene e delle periferie coloniali. Il paradigma moderno euro-centrato rappresenta, dunque, un'ideologia che ha plasmato profondamente le dinamiche globali e che continua a influenzare le relazioni internazionali e le percezioni culturali fino ai giorni nostri.

Ritengo necessario, tuttavia, dar conto di un limite della prospettiva sulla colonialità: quello di rimanere troppo spesso in

una dimensione teorica astratta e poco ancorata al dato etnografico. In questo articolo, cerco di coniugare il piano teorico con quello empirico, attraverso una lettura storica ed etnografica della figura del *kharisiri*.

Colonialismo e colonialità

La conquista spagnola dei territori americani comincia già con la possessione, da parte di Cristoforo Colombo, delle terre scoperte nel primo viaggio e rivendicate come parte della Corona. La destrutturazione degli stati e delle forme di organizzazione politica precolombiane seguite alle campagne di conquista sono state interpretate, da parte delle popolazioni indigene, come sconvolgimenti degli ordini costituiti precedentemente (Wachtel 1976). Questo non significa che, in passato, non siano esistite forme di colonialismo, anche violento (si pensi alle forme di imperialismo azteca o inca), ma la conquista europea inaugurò una forma inedita di classificazione degli individui sulla base, arbitraria, della dottrina tardo-medievale della *limpieza de sangre*⁴, per la quale, date due

4 Verena Stolcke definisce la *limpieza de sangre* come “Una singolare concezione genealogica di natura socio-politica, che svolse un ruolo fondamentale nella costituzione della società tardomedievale ispanica [...]. In un’epoca in cui la religione era inseparabile dalla politica, la dottrina teologico-morale della *limpieza de sangre* tardomedievale ascriveva le identità e la gerarchia sociale alla sfera politica, morale e religiosa, così come al modo di perpetuarle nel tempo. La *limpieza de sangre* faceva riferimento alla «qualità di non essere discendenti da mori, ebrei, eretici o da qualsiasi persona invisa all’Inquisizione» [...]. A causa del suo significato genealogico stabiliva una stretta relazione tra la verginità e la castità delle donne, l’onore della famiglia e il loro prestigio sociale. Nella società coloniale questo codice teologico-morale di genere svolse un ruolo fondamentale nelle relazioni di potere tra i conquistatori europei e la popolazione nativa [...], ricoprendo un

identità “pure” – quella europea e quella indigena e, successivamente, africana – producevano individui “ibridi”, secondo una complessa forma di classificazione dell’umanità che, alcuni secoli dopo, sarebbe sfociata nella costruzione “scientifica” dell’idea di “razza” (Stolcke 2018 [2008]). Questa classificazione era, di fatto, basata su una gerarchizzazione strutturata dei corpi e delle forme culturali. La lunga durata delle categorie di classificazione di origine coloniale, modificatesi, ovviamente, nel corso dei secoli, continua tuttavia ad avere ripercussioni nella contemporaneità delle società americane attuali, come nel caso del Perù.

La strutturazione gerarchica coloniale rispondeva a una precisa idea di colonizzazione non solo dei corpi ma, ovviamente, anche dei territori. Il problema è, quindi, ontologico e risiede nelle diverse forme di abitare ed esperire la frontiera, per parafrasare Kingman e Bretón (2017), “arbitraria e diffusa”, tra cultura e natura. Più che appendice dell’Europa, i territori americani colonizzati hanno rappresentato, dal ’500 in poi, il *locus* dell’estrazione di risorse per le metropoli, contribuendo, da una parte, alla creazione dell’America Latina, quasi un aggettivo possessivo delle potenze europee, e, dall’altra, a una nuova costituzione geopolitica mondiale. Le risorse sottratte sono state di vario tipo, da quelle minerali a quelle, tempo dopo, storiche, come nel caso del patrimonio conservato in decine di

ruolo decisivo nella riproduzione della società coloniale. Inoltre, i nuovi individui nati nel Nuovo Mondo dalle relazioni sessuali tra i conquistatori e le donne native diedero origine a nuovi e imprevisi dilemmi concettuali e politici riguardo ai principi di *limpieza de sangre* peninsulari” (Stolcke 2018 [2008]: 386-387).

musei europei⁵; ma, nonostante la fine del colonialismo propriamente detto, l'assalto all'America Latina non si è effettivamente mai fermato e, anzi, continua con rinnovata forza nell'attualità.

La colonizzazione dei corpi e dei territori, per avere successo, non poteva che strutturarsi sullo sfruttamento della forza lavoro indigena, africana e meticcia, articolandosi, quindi, attraverso linee razziali. Ma le relazioni coloniali, prima, e di colonialità poi, hanno contribuito fortemente alla naturalizzazione delle relazioni di sesso e genere su un modello patriarcale eurocentrato di cui le *mujeres invadidas* (“donne invase”) – indigene, africane e meticce – sono state i soggetti che hanno subito più fortemente la conquista (Stolcke 1993). Corpi, territori e immaginari sono stati l'arena dello scontro tra organizzazioni e classificazioni di pensiero asimmetriche. La riorganizzazione forzata delle strutture sociali precoloniali, secondo modelli direttamente imposti dalle metropoli, hanno tuttavia mostrato strategie di resistenza, adattamento e creatività di cui la figura del kharisiri rappresenta una costruzione, senza dubbio tragica, ma comunque molto forte.

Metodologia

In questo articolo, ho utilizzato dati etnografici raccolti durante diverse ricerche sul campo nel Dipartimento di Puno, nel sud del Perù, tra il 2013 e il 2017, nel 2019 e 2020, e poi nel 2024. Durante questo periodo ho condotto una ricerca

5 Burman propone di interpretare il *kharisiri* come la rappresentazione critica aymara delle pratiche antropologiche e mette in evidenza la natura estrattiva, anglocentrica e coercitiva dell'etnografia. In questo senso, la distopia e la mostruosità del *kharisiri* diventano strumenti di critica decoloniale (Burman 2018).

etnografica nelle comunità di Ancasaya e Alpacollo nella zona di Ilave, distanti circa 50 chilometri da Puno, oltre che nella stessa città capoluogo di Dipartimento. Le attività principali di queste comunità sono agricoltura e allevamento, mentre molti comuneros, soprattutto uomini, cercano lavoro in città per integrare il reddito familiare. Questo contesto è caratterizzato da fenomeni di spopolamento, con diverse persone giovani che emigrano verso le città del Dipartimento, della regione andina, di Lima o all'estero per motivi di lavoro o studio. La mia ricerca si è focalizzata su come queste dinamiche influenzino la costruzione delle identità e le pratiche culturali delle comunità aymara (Branca 2017).

In aggiunta ai dati etnografici, integro informazioni ricavate da resoconti etnografici sulle regioni aymara e quechua, così come da report storici e tradizioni orali. Questo approccio mi ha permesso di contestualizzare le pratiche culturali attuali nel loro contesto storico, esaminando come cambiamenti demografici e sociali abbiano modellato le identità e le dinamiche economiche nelle comunità rurali di Puno. In questo studio, la mia analisi storica si concentra sia sulle forme di riorganizzazione locali in risposta ai cambiamenti politici ed economici, che sulle interazioni tra comunità, Stato e mercato nazionale. Da questa premessa è nata la mia rilettura in chiave diacronica della figura del *kharisiri*.

Etimologia e fonti sul kharisiri

Fino a questo momento, si è utilizzato il termine *kharisiri* per indicare una figura conosciuta sulle Ande⁶ con diversi nomi, ma

6 Parte del folklore spagnolo contemporaneo, esiste un personaggio simile conosciuto come *sacamantecas* (letteralmente, “estrattore di grasso”) e diffuso in diverse comunità autonome della Spagna. Tuttavia, nelle fonti

con caratteristiche simili, cosa che lo rende un personaggio comune sia all'area linguistica quechua che aymara. Soprattutto in aree linguistiche quechua, i nomi più frequenti sono quelli di *ñak'aq* e *pishtaqu* che, rispettivamente, derivano dal verbo *ñakay*, “sgozzare” e dal verbo *pishtay*, “tagliare a pezzi” (Wachtel 1997 [1992]: 67; si veda anche Taylor 1991: 3-6). Nelle aree linguistiche aymara del Perù e della Bolivia, invece, questo personaggio è generalmente conosciuto come *kharisiri*, *khari-khari* o *lik'ichiri*. I primi due sostantivi derivano dal verbo *khariña*, traducibile come “tagliare qualcosa con uno strumento affilato (un coltello o un rasoio)”, ma anche come “sgozzare un animale”. I due verbi non implicano, però, l'estrazione di nessun elemento in concreto. Tuttavia, come mostra Gilles Rivière nella sua ricostruzione etimologica, *kharisiña* è composto dalla radice *khari-*, “tagliare”, il suffisso *-si-*, che indica un'azione riflessiva, realizzata da un soggetto per il proprio beneficio, e dal suffisso sostantivizzante *-(i)ri-*, che marca la persona che compie l'azione. In questo senso, *kharisiri* è traducibile come “colui che taglia o sgozza per il proprio vantaggio”, mentre *khari-khari* “colui che taglia”. Un altro nome con cui è conosciuta questa figura è quello di *lik'ichiri*. *Lik'i* in aymara indica il “grasso” o il “sebo” e deriva dal verbo *lik'ichsuña*, “estrarre il grasso” (Rivière 1991: 26). Dalla ricostruzione etimologica, dunque, appare chiara la connessione tra il grasso, da una parte, e il sangue, implicito nelle azioni di tagliare o sgozzare. Wachtel nota che la relazione tra questi fluidi è riscontrabile anche nel nome del dio creatore andino Viraqocha, che deriva dai termini quechua *wira* (*wila*, in aymara) e *qocha* (*qota*, in aymara),

peninsulari, non esistono tracce di questa figura antecedenti al XIX secolo (Wachtel 1997 [1992]: 75-76).

traducibile come “mare di grasso” o “lago di sangue” (Wachtel 1997 [1992]: 70).

Non è chiaro se la figura del *kharisiri* sia posteriore alla conquista spagnola o se, invece, si sia innestata su categorie di costruzione dell’alterità precedenti all’invasione (Rivière 1991). Ad ogni modo, le fonti storiche di epoca coloniale menzionano molto raramente figure assimilabili all’odierno *kharisiri*. Una di queste, che risale alla seconda metà del 1500, è la *Relación de las “Fábulas y ritos de los Incas”*, di Cristóbal de Molina “El Cuzqueño” (1943 [1575 o 1576]), secondo il quale nel 1571 circolava voce che gli spagnoli fossero arrivati in Perù a rubare il grasso alla popolazione locale con lo scopo di curare alcune malattie. Per questa ragione, evitavano il contatto con i colonizzatori per paura che questi potessero rubargli il sebo. Per Molina, la voce era stata messa in giro dai predicatori dell’imperatore inca ribelle di Vilcabamba, Titu Cusi, che resistette agli spagnoli fino al 1572, quarant’anni dopo il loro arrivo a Cajamarca. Per Molina, nell’interpretazione di Wachtel (1997 [1992]: 70), esisteva una stretta relazione tra Titu Cusi e il movimento millenarista del *Taqui Onqoy*, attivo contro la colonizzazione a partire dal 1565, nella zona centrale dell’attuale Perù. Di fatto, quello che è importante è che “il tema del *kharisiri*, associato a un individuo spagnolo, appare per la prima volta, storicamente, nel contesto di una profonda crisi della società indigena e di un movimento di rifiuto alla dominazione coloniale” (Wachtel 1997 [1992]: 70).

Il movimento del *Taqui Onqoy* ebbe un ruolo centrale nell’opposizione iniziale alla colonizzazione spagnola del Tawantinsuyu, l’Impero inca. I predicatori di questo movimento visitavano i paesi e i villaggi andini “esortando gli *indios* a restaurare le *huacas* (divinità autoctone) distrutte dai cristiani”,

huacas che, dall'arrivo degli spagnoli, “vagavano abbandonate, «rinsecchite e morte di fame»” (Wachtel 1997 [1992]: 70). Come vendetta, causavano malattie a tutti coloro che avevano abbandonato la religione tradizionale, abbracciato il cristianesimo e preso il battesimo. L'unica maniera di guarire era quella di abbandonare il culto europeo e combattere la colonizzazione. Le *huacas* si incarnavano nei fedeli che, in questo modo, venivano posseduti ed entravano in *trance*, per poi preparare la battaglia finale e ristabilire l'ordine. Secondo Wachtel, questo movimento millenarista fu una “risposta alla crisi di destrutturazione che soffrì la società indigena come conseguenza dell'invasione europea” (Wachtel 1997 [1992]: 71). Anche il cronista indigeno Guamán Poma de Ayala, nella sua *Nueva Corónica* (1987 [1615]), menziona il *Taqui Onqoy* e la forma di curare la malattia, che consisteva nel succhiarla via dal corpo da parte degli specialisti rituali. Nonostante gli specialisti rituali fossero comunque indigeni, è probabile che queste pratiche abbiano contribuito a costruire, nel corso del tempo, l'immagine moderna del *kharisiri* che, infatti, sarà menzionata in un'opera del 1723 con il nome di *nacas*.

L'opera è quella di un religioso dell'ordine dei Betlemmiti, padre Joseph García de la Concepción. L'ordine si era installato nel 1690 a Cuzco, dove 10 anni dopo avrebbe fondato un ospedale. Il religioso racconta che gli indigeni credevano che i betlemmiti fossero stati inviati dal Re di Spagna per rubare loro il grasso, che sarebbe poi finito nelle farmacie del monarca. Per questa ragione, i nativi consideravano i religiosi come nemici e li chiamavano, in accordo con il loro operato, “*nacas*, che nella nostra lingua significa «sgozzatore» o «boia»” (García de la Concepción, citato in Wachtel 1997 [1992]: 74). Sembra verosimile che questa sia una delle prime fonti in cui appare

chiara una delle rappresentazioni classiche nel *kharisiri*, quella che lo fa coincidere con un religioso “bianco” che porta con sé una campanella e che, inoltre, opera in un ospedale. Proprio per queste associazioni, nel 1747, un betlemmita che percorreva la strada tra Cuzco e Lima, fu assassinato perché venne scambiato per un *ñakaq* (Wachtel 1997 [1992]: 74).

Il kharisiri e le classificazioni sociali

A partire dal XIX secolo, le fonti etnografiche sulla figura del *kharisiri* si fanno più frequenti e la rappresentano come un essere generalmente informe e fantasmatico che, tuttavia, acquisterà materialità e sarà spesso collegato a figure religiose, come nei casi riportati da Wachtel per il XVIII secolo (1997 [1992]). Bisogna tenere conto che il Perù del XIX e XX secolo è fortemente strutturato secondo strutture razziali, di classe e genere, oltre che di sfruttamento della manodopera indigena. In questo senso, il *kharisiri* poteva essere una forma di rappresentazione di un’alterità diversa rispetto a quella indigena che incarnava metaforicamente le relazioni sociali diseguali. Fra le descrizioni, Forbes (1870), ad esempio, scrive che “[gli aymara] credono in numerosi angeli assistenti o aiutanti del diavolo, uno dei quali è chiamato da loro *Caricari* che, si suppone, sia un messaggero inviato dal diavolo per uccidere gli uomini e sottrarre il grasso dai loro corpi, a quale scopo, però, non sono in grado di spiegarlo” (Forbes 1870: 231). Alcuni anni dopo, Bandelier parla di certi uccelli ai quali gli aymara non solo attribuiscono il “dono del presagio, ma anche la capacità di intercessione” – il *tiolas*, che ha “l’inaspettata abitudine di estrarre il ‘grasso del cuore’ mentre vola su una persona, causandone così la morte” (Bandelier 1910: 102). Métraux, a sua volta, riconduce “il *k^xarisiri* [è] una personificazione tardiva

di una categoria particolare di demoni o cattivi spiriti” (Métraux 1934: 72). Il medico tedesco naturalizzato peruviano, Máxime Kuczynsky-Godard, dedica alcune frasi nel suo studio sulla zona di Ilave al “*liquichiri* (ruba-grasso) o *carisiri*”, collegandolo alla stregoneria; il medico non gli attribuisce alcuna importanza, e la definisce “una superstizione particolarmente ripugnante che questi aymara hanno nei confronti di certi frati” (Kuczynsky-Godard 1944: 10). Nella relazione di Kuczynsky-Godard ritorna il tema del *kharisiri* come religioso, in maniera simile a quanto registrato da Paredes (1920), secondo cui il *kharisiri* sarebbe il nome con cui gli “indios” chiamano i frati e che “considerano un pericoloso necromante” (Paredes 1920: 19). La Barre, invece, considera il *q’ariq’ari* come uno “spirito maligno” (La Barre 1948: 167), mentre Tschopik definisce questa figura come “gli spiriti dei sacerdoti cattolici morti che vagano per i sentieri di notte, accoltellando le loro vittime” (Tschopik 1968 [1951]: 145). Mostajo, invece, in un saggio del 1952 basato su dati raccolti nella provincia aymara di Huancané (Perù), lo dipinge come “un ente invisibile che si insinua, di notte, nelle stanze chiuse, rendendo pesante il sonno di chi è stato scelto come vittima” (Mostajo 1952: 175) ma, in seguito, afferma che può essere *kharisiri* qualsiasi “mestizo” o “cuarterón” e, citando due casi, parla di questi individui come persone normali con famiglia e relazioni sociali (Mostajo 1952: 175-176).

A partire dagli anni '50 si registrano cambiamenti significativi, in particolare coincidenti con un processo di forte modernizzazione in Perù (Métraux 1956; Nugent 2015; Rivera Andía 2005). Morote Best (2011), basandosi su racconti raccolti da lui o dai suoi collaboratori, fornisce diverse informazioni provenienti da alcune province delle Ande centrali peruviane. In alcune descrizioni è “un essere semi-umano, selvaggio e

crudele” (Morote Best 2011: 136) ma, in altre, il *ñakaq* “è un uomo” che può vivere sia nelle periferie che all’interno dei villaggi stessi, può avere una famiglia ed essere, in generale, “come tutti gli altri” (Morote Best 2011: 137). In alcune comunità della provincia di Urubamba, Cuzco, appare come un padre francescano “o una persona che assume la figura di un qualche parente della presunta vittima” (Morote Best 2011: 139). In altre versioni provenienti dalla zona di Cuzco, il *ñakaq* può essere sia uomo che donna (si veda anche Spedding 2005: 151) e condurre “una vita normale, in accordo con il proprio sesso” e “la sua apparenza esterna non rivela nulla di straordinario” (Morote Best 2011: 139-141).

Nelle etnografie più recenti, il *kharisiri* non è più solo uno spirito o un religioso, ma anche un qualsiasi individuo di origine europea, meticcia o indigena. Il grasso viene utilizzato per vari scopi, in particolare legati alla chiesa. Tuttavia, si nota come questa figura abbia subito cambiamenti rispetto ai resoconti storici, in particolare per quanto riguarda l’identità del personaggio e l’uso che fa del sebo. Nella sua monografia su Puno, Bourricaud racconta che a Ichu, a sud di Puno, un padre salesiano veniva, di fatto, considerato un *ñakaq* e “per certi, *mistis* non sarebbe sorprendente se [il *ñakaq*] fosse [invece] un indio” (Bourricaud 1962: 193). Questa affermazione è molto significativa, poiché consente di comprendere la costruzione dell’alterità nei due gruppi sociali. Per i *mistis*, gli *indios* rappresentavano l’alterità più immediata ed evidente e, dal punto di vista inverso, quello indigeno, poteva dirsi lo stesso per i *mistis*. A Puno, il termine *misti* si riferiva, prima della Riforma Agraria del 1969, a latifondisti proprietari non solo dei terreni, ma anche della manodopera dei lavoratori indigeni. Un anziano contadino aymara, della comunità di Alpacollo (Puno), mi

descrisse in modo chiaro le relazioni sociali tra *misti* e indigeni (*pampa jaqi*, “gente della *pampa*”, come si definì lui stesso) precedenti alla Riforma Agraria. Si noti che, prima della Riforma, la quasi maggioranza delle comunità andine faceva parte di *haciendas* e lavorava per il *misti*. In certi periodi dell’anno, i lavoratori indigeni erano tenuti a prestare lavoro obbligatorio non retribuito. Come mi disse il mio interlocutore, “il *gobernador* [si riferiva al *misti*] non pagava nulla, [lavorare] era un obbligo [...]; «bisogna fare lavoro obbligatorio», si diceva, «con i propri attrezzi [quelli degli agricoltori]»”. Come si legge in un commento di Carrier (2015) a un passaggio di Marx, il capitalista e il lavoratore assunto da quest’ultimo si trovano in una situazione diseguale per quanto concerne “i diversi fattori di produzione che consentono i mezzi di produzione”, cioè la terra e le risorse naturali, il lavoro e l’energia, le competenze, e il capitale, cioè gli strumenti. Nel suo commento a questo passaggio, James Carrier sostiene che “le classi dominanti, che controllano i fattori chiave della produzione, esercitano un controllo sproporzionato sui processi di produzione e reclamano una partecipazione sproporzionata dei prodotti” (Carrier 2015: 29). Ricondotto al contesto andino, queste dinamiche rivelano quella che Quijano ha definito come “colonialità della distribuzione mondiale del lavoro” e mostrano, inoltre, perché, nel racconto di Bourricaud, indigeni e *mistis* potevano accusare di *kharisiri* il gruppo opposto.

Negli anni Ottanta, Carter e Mamani descrivono in modo dettagliato le modificazioni dei caratteri del *k’arisiri* a Irpa Chico, in Bolivia. La figura tradizionale di un prete che, di notte, con la sua campanella addormenta la sua vittima, può oggi essere sostituita da un qualsiasi contadino che, tuttavia, abbia avuto qualche legame con un religioso. Inoltre, può anche

manifestarsi sotto forma di straniero. Se in passato il *kharisiri* operava di notte e aveva tra i suoi strumenti “una campanella per richiamare l’anima delle persone, una lanterna per localizzare esattamente il lato destro dell’addome per estrarre il grasso al buio e una piccola statua della Vergine dei Rimedi per passarla sulla ferita con una preghiera e cicatrizzarla istantaneamente”, oggi “il *k’arisiri* moderno non ha bisogno di vestirsi da prete né di operare solo di notte. Ora può comparire in qualsiasi momento e gli strumenti che una volta doveva portare come coltello, lanterna e Vergine del Rimedio, sono ora ridotti a una piccola macchina elettronica per aspirare il grasso” (Carter, Mamani 1982: 292-293).

Víctor Ochoa non associa il *kharisiri* a un fantasma né a qualche tipo di spirito (benché narri che possa trasformarsi in alcuni animali, in particolare cani, asini e gatti), ma piuttosto a “un uomo che sa leggere e scrivere” e che ha imparato il mestiere da un prete, il quale inoltre gli “fornisce alcune moderne macchinette” per estrarre il grasso dalle sue vittime. Ochoa sostiene inoltre che “le persone più indicate per essere *kharisiri* sono i misti che sanno leggere e scrivere, i preti e coloro che lavorano con i preti” (Ochoa 1988: 507). È evidente qui un componente etnico nella considerazione sull’identità del *kharisiri*. Per Ochoa, si tratta di “leggende, racconti, miti, credenze e attraverso detti e pensieri aymara, allo scopo di satirizzare o far notare l’ingiustizia disumana perpetrata dai *misti*” (Ochoa 1988: 507). Secondo l’autore, si tratterebbe quindi di un racconto che, tuttavia, lascia trasparire le relazioni di potere diseguali nell’Altiplano e rimanda a quella “colonialità delle classificazioni sociali” e alla “politica dell’alterità” discussa da Quijano.

Rivière, riferendosi al mese di agosto, il periodo in cui si moltiplicherebbero le incursioni di questa figura (Fernández Juárez 2006; Spedding 2005: 161), gli attribuisce uno status solo apparentemente ambiguo, dicendo che il *kharisiri* “partecipa a questa effervescenza delle forze della natura che si aggiunge alla paura e alla confusione degli uomini”, ma specifica “senza essere egli stesso una di queste forze, ma agendo come esse in molti aspetti” (Rivière 1991: 32). Raccontando un caso di linciaggio avvenuto nel 1983 nella comunità di Janq’o Qollu (dipartimento di Oruro, Bolivia), il presunto *kharisiri*, dopo essere stato scoperto e picchiato a morte, non fu sepolto nella terra, ma bruciato. Secondo l’interpretazione di Rivière, questo trattamento è stato un modo per “espellere” dal mondo degli “uomini” l’accusato, sia da un punto di vista materiale che simbolico. Lasciandolo letteralmente fuori dal mondo sociale, “gli si negava anche il diritto di occupare uno «spazio» e un «momento» nella *pacha* [nel tempo e nello spazio] e infine nella «storia» della comunità” (Rivière 1991: 34; Spedding 2005: 153).

Come visto, si tratta dell’espulsione fisica e simbolica di un’alterità che, secondo Wachtel, “incarna, per definizione, l’altro, in quanto assimilato al male radicale (ma comunque umano)”. Wachtel sostiene che “il *kharisiri* è un personaggio di questo mondo”, un “altro” che è cambiato nel tempo (si veda anche Martínez 2015 [1998]). Cioè, si è passati da un’alterità che è violentemente comparsa nella scena americana con l’invasione spagnola (incarnando i conquistatori), a una alterità che, “sebbene legata alle ampie reti del mondo esterno, sorge [o può sorgere] dal mondo indigeno” (Wachtel 1997 [1992]: 81-82). Le rappresentazioni contemporanee includono “profili” come quelli di medici, rappresentanti dello Stato, operatori di

ONG e, di fatto, anche studenti: “il *kharisiri* non ha più bisogno di indossare i panni dell’apparente alterità [...] perché ormai i *kharisiri* non si distinguono dalla popolazione che essi stessi vittimizzano” (Fernández Juárez 2008: 81). Coloro che sono accusati di essere *kharisiri* possono essere stranieri o preti, ma spesso anche aymara che vivono nelle comunità contadine: “il sospetto si è diffuso all’interno delle comunità aymara, in particolare su quei contadini che rifiutano i compromessi e gli obblighi comunitari” segnala Fernández Juárez (2006: 53).

Sebo, fluidi, immaginari e trasformazioni

Nonostante i cambiamenti nella rappresentazione di questa figura, tutti i resoconti etnografici sono concordi nel segnalare che il *kharisiri* estrae il grasso dalle sue vittime le quali, dopo giorni di agonia, vanno incontro a una morte praticamente certa (Forbes 1870; Kuczynsky-Godard 1944). Altri forniscono informazioni sulla parte del corpo da cui viene estratto il sebo – dal fianco (Kuczynsky-Godard 1944) o dalla zona dei reni (Mostajo 1952), senza lasciare cicatrici, secondo Métraux e Mostajo, anche se quest’ultimo afferma che “gli indios sostengono di riuscire a vedere il segno del taglio” (Mostajo 1952: 175).

Nella visione del mondo aymara, il grasso (*lik’i*) riveste un ruolo centrale, visto che simboleggia la vitalità umana e animale nel ciclo agricolo e funge da risorsa che consente di connettere gli esseri umani agli spiriti. Alcuni autori, ad esempio, evidenziano una contrapposizione tra la nascita di un bambino, che nasce “grassoccio e bagnato”, e la morte di un individuo che conclude la propria esistenza terrena, “secco e duro” (Canessa 2008; Bouysse-Cassagne 1978). Questo contrasto riflette una visione simbolica profonda della vita e della morte, dove il

grasso rappresenta la pienezza e la vitalità, mentre la secchezza e la durezza sono simboli della fine e del decadimento. L'importanza del grasso per gli esseri viventi può essere rintracciare attraverso diverse analogie. Ad esempio, Canessa lo collega a uno dei momenti del ciclo vitale, generalmente un evento privato, conosciuto come *sutyatichaña*, durante il quale si utilizza una miscela di acqua e sale nel rituale per l'attribuzione del nome. Il grasso è impiegato, inoltre, nelle offerte alla Pachamama e ad altri spiriti (Canessa 2008). Come osservato, e basandomi sulla mia esperienza sul campo, nelle Ande Aymara, la magrezza non rappresenta un ideale estetico desiderabile, come invece avviene spesso in Occidente (Spedding 1994). Essere “*gordita/os*” (in carne) è inoltre considerata prova di ricchezza, ed è spesso associato alla possibilità di nutrirsi bene e, di conseguenza, di poter disporre di molto denaro (Fernández Juárez 2008). Questo valore attribuito al grasso riflette una visione della ricchezza e del benessere che associa il grasso all'abbondanza e alla prosperità.

Un'altra analogia è quella riferita ad attività rurali, come la macellazione degli animali. Ad Alpacollo, nel 2013, prima di macellare un vitello per una festa, il *maestro* (termine che designa una persona con competenze specifiche su un determinato tema, pratico o teorico), di prima mattina, masticò coca e mi chiese una sigaretta; soffiò il fumo sul muso dell'animale. Poi, con tenerezza, gli si avvicinò, accarezzandolo come se lo stesse assicurando, e sussurrò a bassa voce parole che non riuscì a sentire. Tempo dopo, parlando con Edwin, un amico, a proposito di questo episodio, mi spiegò che quando si macella un lama, una pecora o una vacca, le si soffia in faccia il fumo di una sigaretta, ripetendo per tre volte le parole *khunu qullu*, con lo scopo di assicurarsi che l'animale sia “bello

grasso”. *Khunu qullu* in aymara può essere tradotto come “montagna innevata” (*khunu*, neve; *qullu*, montagna). Secondo Edwin, questa invocazione viene fatta “affinché l’animale macellato sia ben ingrassato. Il grasso ha lo stesso colore della neve, è per questo che viene invocato. E si invoca una montagna innevata perché è, appunto, tutta coperta di neve” (conversazione del 23/03/2017). Questa pratica evidenzia come il grasso non sia solo un attributo fisico, ma anche un simbolo di prosperità e abbondanza, legato alla fertilità della terra e alla generosità della Pachamama (Branca 2018a).

Il grasso (*lik'i*) incarna, nel contesto aymara, non solo la vitalità fisica, ma rende possibile anche la connessione con gli “spiriti” del paesaggio e garantisce un certo status economico. Il suo ruolo nei rituali e nella vita quotidiana sottolinea il suo significato molteplice all’interno delle dinamiche culturali in merito alla costruzione sociale della persona, alla morte e al mondo spirituale (Branca 2018b, 2018c). Il grasso, quindi, non è solo un elemento materiale, ma un simbolo potente di continuità e connessione tra il mondo umano e quello spirituale, tra la vita e la morte, tra la fertilità e la decadenza.

Tornando alla figura del *kharisiri*, fino agli anni ’50 circa, l’uso del grasso e la sua destinazione finale non erano generalmente oggetto di descrizioni etnografiche troppo dettagliate e approfondite. Per esempio, Forbes afferma di non conoscere il motivo per cui il *kharisiri* estrae il sebo, mentre Paredes lo collega con la preparazione dei crismi battesimali (Paredes 1920: 19). Tschopik (1968 [1951]: 145), citando un informatore, afferma che il grasso viene utilizzato per fare saponi mentre, secondo Mostajo, si crede che sia “per ungere la lampada del Santissimo” (Mostajo 1952: 175). Le descrizioni sull’uso del grasso si approfondiscono a partire dagli anni

cinquanta. Bourricaud cita José María Arguedas che, già nel 1953, mostra i cambiamenti di destinazione di questo elemento: non veniva più usato solo per fabbricare o abbellire oggetti religiosi, ma anche come lubrificante per macchinari industriali, pratica di cui lo Stato era a conoscenza (Quijada 1958: 99):

Mi è stato detto da tutti che prima si usava il grasso umano per fondere campane, ma ora c'è la credenza che i *pishtacus* lo inviino al Governo, per contratto, per lubrificare i macchinari ferroviari. Un'insegnante [...] mi ha assicurato a Jauja che due *pishtacus* avevano sgozzato una signora solo poche settimane fa, e che, effettivamente, gli aguzzini avevano un contratto con il Governo per inviare il grasso umano utilizzato per la lubrificazione delle locomotive. La stessa insegnante ha confermato che il contratto dei *pishtacos* con il Governo era recente e che in passato usavano il grasso umano solo per la fusione delle campane (Arguedas 2012: 142).

Quanto registrato da Arguedas mostra che i *pishtacos* sono ora rappresentati come lavoratori, inviati dal governo, e regolarmente contrattati per svolgere mansioni legate alle ferrovie. La trasformazione della figura del *kharisiri* non è, quindi, solo ontologica, ma è anche legata ai cambiamenti socio-economici e a nuove relazioni sociali. Più recentemente, sono state descritte numerose modalità di utilizzo del grasso da parte del *kharisiri*. Tra queste, la preparazione di medicinali acquistati nelle farmacie dei paesi e delle città per curare, paradossalmente, la malattia causata dalla sottrazione del grasso stesso (Canessa 2008: 110; Spedding 2005: 150), iscrivendo, quindi, il furto all'interno di dinamiche di mercato. Viene impiegato nella produzione di prodotti di bellezza e nelle candele, ceri e oli tipici dei rituali cattolici (Spedding 2005:

150). Si dice anche che il grasso serva per pagare il debito estero, come quando si diffuse la voce che il Presidente della Repubblica – in quel periodo, nel 1987, Alan García – inviò circa 3500 *pishtakos* ad Ayacucho per raccogliere grasso, e gli abitanti della città si organizzarono in ronde per proteggersi (Molinié Fioravanti 1991b: 80). Kapsoli (1991: 62) afferma che il grasso viene venduto a Lima, senza specificarne gli usi, e altrove racconta che un latifondista di Huancavelica, dopo essere stato ustionato in un incendio della sua casa, si era rivelato essere un *pishtaco* che usava il grasso dei suoi lavoratori per curare le ferite e per inviarlo a suo fratello, un minatore, che lo impiegava per ungere i macchinari (Kapsoli 1991: 69).

Le profonde trasformazioni nella costituzione ontologica del *kharisiri* riflettono, però, anche idee circa una trasformazione fisica vera e propria di questa figura. Secondo Canessa, il *kharisiri* interrompe il ciclo vitale delle persone sottraendo loro il grasso, influenzando così le loro relazioni sia all'interno della comunità sia con gli spiriti. Da quanto ho registrato durante le mie ricerche, e nonostante appaia come una persona normale, generalmente di sesso maschile, ha la capacità di trasformarsi in diversi animali, principalmente in una pecora o in un cane. Le maniere di identificare un *kharisiri* sono diverse, ad esempio, osservando se un cane ha segni tra le zampe. Il tema della trasformazione da uomo ad animale e viceversa compare anche in un racconto che ho registrato a Puno nel 2014. I miei interlocutori, entrambi provenienti da zone aymara di Ácora, al sud di Puno, e di Huancané, a nord, mi hanno raccontato alcune caratteristiche di questo personaggio e di una delle trasformazioni a cui può andare incontro.

[Il *kharisiri*] è una persona che estrae il sebo. Qui [indica il collo], te lo estrae da qui, o dalla spalla. E ha una macchina

speciale che non conosco – come sarà? – chissà se esiste o no. Ma all'interno della cultura aymara è vero perché esiste, è vero perché è una credenza culturale, capisci? Questo *kharisiri* è una persona normale, ma si dice che può assumere la forma di un cane, di una pecora, insomma, di animali; [e lo fa] davanti ai tuoi occhi, capisci? Quindi, per vedere se è effettivamente un cane, per determinare o escludere che sia effettivamente un cane, devi guardarlo tra le zampe, no? E da lì vedi se è un cane o una persona. Ci sono modi per evitare tutto questo. E colui a cui viene estratto il grasso dopo si ammala. Cioè, non può aumentare di peso, si ammala e non può nemmeno stare in piedi. Comincia a sudare, ad avere febbre, queste cose qui, e può arrivare a morire. L'ospedale, il medico, non hanno soluzione per questo, no, no. Quindi, il miglior modo per trattare questo male è curarlo con una pecora nera. Ma deve essere una pecora nera. Estrarre la pelle, avvolgerla nella pelle e fargli mangiare il sebo della pecora nera. Quindi, questo è il rimedio [...] insieme ad altri trattamenti. Come è nato tutto questo del *kharisiri*? Forse la Chiesa cattolica ha più influenza, i preti hanno gestito questo discorso del *kharisiri* per spaventare le persone, capisci? (Alan, intervista realizzata a Puno il 15 agosto 2014).

Dicono che il sebo dell'uomo costa, lo vendono nel mercato nero, non so dove. E dicono, cioè, raccontano, mio padre racconta, che c'era un prete ad Ácora. Dicono che questo prete... la gente già sapeva, già aveva iniziato a sospettare che lui fosse il *saca sebo*, il *kharisiri*, lo avevano iniziato a sospettare. Un giorno seguirono il prete, videro dove stava andando, due persone si misero davanti, cominciarono a camminare e, ovviamente, lì davanti c'era solo [...] stava

arrivando un cane. Ma [loro] già sapevano che era il prete, che aveva assunto la forma di un cane, come un illusionista per le persone, capisci? E gli amici che lo stavano precedendo, le due persone cominciarono a correre e presero distanza, lui rimase e [loro] si nascosero tra le pietre, tra le pietre si nascosero e videro cosa faceva il prete. Lui camminò e non sapeva dove erano, cominciò a suonare la campanella; la campanella ti fa addormentare. Ti fa addormentare e da lì ti estrae il sebo. La campanella cominciò a suonare, così: dan dan dan dan e... e non li trovò, le due persone. Allora, tornò normale, in forma di persona, e lì apparvero le due persone; lo presero e lo picchiarono, dice, il prete fino a che riconobbe che «sì, io sono, sono stato [il *kharisiri*]». Lo picchiarono e lo appesero lì su una collina e lo lasciarono appeso, dice, a metà della collina. Così raccontano, ma non so fino a che punto sia vero... (Edwin, intervista realizzata a Puno il 15 agosto 2014).

Il *kharisiri* rappresenta una figura che non solo minaccia la salute fisica delle persone ma anche il loro benessere sociale e culturale. Attraverso la sua capacità di trasformazione e la sua connessione con pratiche violente, il *kharisiri* continua a rappresentare una presenza inquietante nelle narrazioni delle comunità andine.

Riflessioni finali

L'analisi della figura del *kharisiri* rivela una complessa intersezione tra storia coloniale, dinamiche di potere contemporanee e resistenza culturale. Interpretare questo personaggio da un punto di vista della colonialità consente di comprendere le rappresentazioni culturali indigene riguardo alle relazioni di dominio e sfruttamento, la cui genesi risale al

periodo coloniale ma, che, sotto altre forme persistono nell'attuale contesto peruviano e latinoamericano in generale.

Le fonti sulla genesi coloniale del *kharisiri* mostrano come questa figura sia interpretabile come la rappresentazione simbolica delle paure e delle oppressioni subite dalle comunità indigene e l'analisi diacronica delle rappresentazioni etnografiche evidenzia come le categorie di classificazione e le modalità di azione attribuite a questa figura riflettano una continua negoziazione dell'identità e del potere. In concreto, la trasformazione della rappresentazione del *kharisiri* nel tempo può essere letta come una trasformazione delle relazioni sociali di colonialità, in cui le comunità indigene reinterpretano le imposizioni esterne e, nello stesso tempo, ristrutturano le dinamiche di inclusione ed esclusione all'interno dei gruppi sociali (Barth 1976 [1969]).

Il colonialismo si è strutturato sulla base dell'estrazione di risorse materiali a favore della metropoli coloniale, inaugurando il capitalismo moderno-eurocentrato. Questa spoliazione, articolata in un contesto transnazionale, prosegue ancora oggi. Sul piano della costruzione sociale della persona, per analogia, il furto del grasso – una sostanza dal profondo simbolismo per le comunità andine – si collega al furto delle risorse economiche e naturali in generale.

In epoca coloniale, i diversi regimi di protezione degli *indios*, unitamente alla schiavitù delle persone africane importate forzatamente sul continente americano, sottoponevano gli individui classificati come tali a situazioni di lavoro non salariato e sfruttato. Nel corso dell'800 e fino al 1969, anno della Riforma Agraria in Perù, la popolazione indigena viveva in un regime semi-feudale, obbligata a prestare il proprio lavoro gratuitamente per i *misti* in determinati periodi dell'anno. Le

dinamiche di colonialità delle relazioni sociali e di lavoro emergono chiaramente attraverso lo studio della figura del *kharisiri*, così come la rappresentazione dell'alterità. Il *kharisiri*, con la sua capacità di trasformarsi in animali e di estrarre il sebo umano, incarna la violenza coloniale e il controllo biopolitico in un contesto di colonialità, riflettendo le strutture di potere in cui le risorse e i corpi delle popolazioni indigene sono oggetto di sfruttamento. La trasformazione da umano ad animale e viceversa può, infine, essere letta come un cambiamento nelle relazioni con l'alterità. Nel corso del '900, sempre più figure estranee frequentavano le Ande: funzionari statali, ingegneri stranieri, medici, ciascuno con strumenti diversi, spesso associati alla figura del *kharisiri*. Questa evoluzione di figure estranee e delle loro tecnologie ha contribuito alla trasformazione della rappresentazione del *kharisiri*, che rispecchia le mutate dinamiche di potere e le relazioni sociali.

In definitiva, la figura del *kharisiri* incarna le complesse intersezioni tra classificazioni sociali, colonialità e spoliazione, riflettendo le profonde trasformazioni delle relazioni di potere e delle identità nelle comunità andine.

Ringraziamenti

Ringrazio Paola Mancosu e Luisa Cutzu per gli utili commenti a questo articolo.

Bibliografia

1. ALBÁN, A., ROSERO, J. R. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿Imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas*, 45: 27-41.
2. ANSIÓN, J., SIFUENTES, E. (1989). La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores, in *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*, a cura di J. ANSIÓN. Lima: Tarea.
3. ARGUEDAS, J. M. (2012) [1953]. Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción, in *Obras Completas*, VIII. Lima: Editorial Horizonte.
4. ASCIONE, G. (a cura di). (2014). *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*. Salerno: Edizioni Arcoiris.
5. BANDALIER, A.F. (1910). *The Islands of Titicaca and Koati*. New York: The Hispanic Society of America.
6. BELLIER, I., HOCQUENGHEM, A.-M. (1991). De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del «otro». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 41-59.
7. BARTH, F. (1976 [1969]). "Introducción", in *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, a cura di F. BARTH. México: Fondo de Cultura Económica.
8. BORGHI, R. (2020). *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Roma: Meltemi.
9. BOURRICAUD, F. (1962). *Changements à Puno. Étude de sociologie andine*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
10. BOUYASSE-CASSAGNE, T. (1978). L'espace aymara: urco et uma. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33(5/6), 1057-1080.
11. BRANCA, D. (2014). Colonialità, modernità e identità sociali in alcune categorie di Dussel e Quijano. *Visioni Latinoamericane*, 10: 84-101.
12. BRANCA, D. (2017). *Identidad aymara en el Perú: Nación, vivencia y narración*. Lima: Editorial Horizonte.

13. BRANCA, D. (2018a). De fantasma a vecino. El Kharisiri y la noción de humanidad en Los Andes aymara peruanos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 275-295.
14. BRANCA, D. (2018b). Una aproximación a la noción de humanidad en el altiplano aymara de Puno, Perú, in *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, a cura di M. VENTURA I OLLER, J.-L. MATEO DIESTE e M. CLUA I FAINÉ. Barcelona: Bellaterra.
15. BRANCA, D. (2018c). Identidad, alteridad y el Día de los Muertos en el Altiplano aymara de Puno, Perú. *Anales de Antropología*, 52(2): 141-155.
16. BURMAN, A. (2018). Are anthropologists monsters? An Andean dystopian critique of extractivist ethnography and Anglophone-centric anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 48-64.
17. CANESSA, A. (2008). Alteridad y maldad en los Andes meridionales: el caso del kharisiri, in *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*, a cura di I. GAREIS. Herzogenrath: Shaker Verlag.
18. CARRIER, J. G. (2015). The Concept of Class, in *Anthropology of Class. Power, Practice, and Inequality*, a cura di J. G. CARRIER e D. KALB. Cambridge: Cambridge University Press.
19. CARTER, W., MAMANI, M. (1982). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
20. CRANDON-MALAMUD, L. (1991). *From the Fat of Our Soul. Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
21. DEGREGORI, C.I. (1989). Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los «pishtacos», in *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*, a cura di J. ANSIÓN. Lima: Tarea.
22. DI EUGENIO, A., VENTUROLI, S., RIBEIRO COROSSACZ, V. e BALLETTA, E. (a cura di). (2024). *Pensare con Abya Yala. Pratiche, epistemologie e politiche dall'America Latina*. Firenze: ed.it Press.
23. DUSSEL, E. (1992). *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

24. DUSSEL, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo, in *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, a cura di E. LANDER. Buenos Aires: Clacso.
25. FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2006a). Kharisiris de agosto en el Altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 38(1), 51-62.
26. FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
27. FORBES, David. (1870). On the Aymara Indians of Bolivia and Peru. *The Journal of the Ethnological Society of London*, 2(3), 192-305.
28. GOSE, P. (1986). Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*, 21(2), 296-310.
29. GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (1987 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*, edizione di J. MURRA, R. ADORNO e J. L. URIOSTE, vol. I, México: Siglo XXI Editores.
30. GUDYNAS, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. in *Extractivismo, política y sociedad*, a cura di J. SCHULDT, A. ACOSTA, A. BARANDIARÁN et al. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP) e Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES).
31. KAPSOLI, W. (1991). Los pishtacos: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 61-77.
32. KATO, T. (1990). Una metáfora: el pishtaco, in *Actas del I Congreso de la Confederación Académica Nipón-España-Latinoamérica* (Canela), 54-65.
33. KINGMAN GARCÉS, E., BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, V. (2017). Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(2), 235-253.
34. KUCZYNSKY-GODARD, M. (1944). *La pampa de Ilave y su hinterland*. Lima: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.

35. LA BARRE, W. (1948). *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. American Anthropological Association.
36. LANDER, E. (a cura di). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
37. LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
38. MALDONADO-TORRES, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, in *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, a cura di S. CASTRO-GÓMEZ e R. GROSFOGUEL. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
39. MARTÍNEZ SOTO AGUILAR, G. (2015) [1998]. Sobre brujos y lik'ichiris: La creación cultural del horror. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 20(1), 91-113.
40. MÉTRAUX, A. (1934). Contribution au folk-lore andin. *Journal de la Société des Américanistes*, 26(1), 67-102.
41. MÉTRAUX, A. (1956). Las migraciones internas de los indios aymara en el Perú contemporáneo. In *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México: Dirección General de Publicaciones.
42. MIGNOLO, W. (1995). *The Darker Side of Western Modernity: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
43. MIGNOLO, W. (2004). Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versidade epistémica, in *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre a ciência' revisitado*, a cura di B. DE SOUZA SANTOS, pp. 667-709. São Paulo: Cortez.
44. MOLINA, C. de "el Cuzqueño". (1943 [1575 o 1576]). Relación de las "Fábulas y ritos de los Incas", in *Las crónicas de los Molinas*, a cura di C. ROMERO. Lima: Editorial de Domingo Miranda.
45. MOLINIÉ FIORAVANTI, A. (1991a). Presentación. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 1-2.

46. MOLINIÉ FIORAVANTI, A. (1991b). Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 79-92.
47. MOROTE BEST, E. (2011) [1951]. El degollador (ñakaq). Tradición: *Revista Peruana de Cultura*. https://archive.org/details/chloetessier_ymail/page/n3/mode/2up. Acceso il 17 giugno 2024.
48. MOSTAJO, F. (1952). El carisiri o kari-kjari aimara, el ñacac o ñacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones huancaneños. *Perú Indígena*, III(7-8), 170-183.
49. NUGENT, D. (2015). Appearances to the Contrary: Fantasy, Fear, and Displacement in Twentieth-Century Peruvian State Formation, in *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, a cura di C. KRUPA e D. NUGENT. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
50. OCHOA, V. (1988). El kharisiri y los awki-awki, in *Raíces de América. El mundo aymara*, a cura di X. ALBÓ. Madrid: Alianza Editorial.
51. PAREDES, M. R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Bolivia*. La Paz: Arno Hermanos/Libreros Editores.
52. QUIJADA, S. (1958). Pishtaco o muna chipico. *Perú Indígena*, 16-17, 99-104.
53. QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
54. QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI(2), pp. 342-386.
55. QUIJANO, A., WALLERSTEIN, E. (1992). Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, 134, pp. 549-557.
56. PIJERS, R. J., ERIKSEN, T. H. (a cura di). (2018). *Mining Encounters. Extractive Industries in an Overheated World*. Londra: Pluto Press.
57. RIVERA ANDÍA, J. J. (2005). Killing What You Love. An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, 61(2), 129-156.

58. RIVIÈRE, G. (1991). *Lik'ichiri y kharisiri...* A propósito de las representaciones del «otro» en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 23-40.
59. ROJAS RIMACHI, E. (1989). Los «sacajos»: El miedo y la cólera, in *Pishtacos. De verdugos a sacajos*, a cura di J. ANSIÓN. Lima: Tarea.
60. SIFUENTES, E. (1989). La continuidad de la historia de los pishtacos en los «robajos» de hoy, in *Pishtacos. De verdugos a sacajos*, a cura di J. ANSIÓN. Lima: Tarea.
61. SPEDDING, A. (1994). *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los yunkas de La Paz*. La Paz: HISBOL/Cocayapu/CIPCA.
62. SPEDDING, A. (2005). De *kharisiris* y *kharisutas*: epidemiología de la enfermedad de *kharisiri*. *Textos Antropológicos*, 15(1), 145-179.
63. STOLCKE, V. (1993). Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América, in *Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América*, a cura di V. STOLCKE. Madrid: Editorial horas y HORAS.
64. STOLCKE, V. (2018 [2008]). Meticci non si nasce, lo si diventa. *Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani*, X(1): 383-416. Trad. di P. MANCOSU.
65. TAYLOR, G. (1991). Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 3-6.
66. TORRE, S., BENEGIAMO, M. e DAL GOBBO, A. (2020). Il pensiero decoloniale: dalle radici del dibattito ad una proposta di metodo. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 19(2): 448-468.
67. TSCHOPIK, H. (1968 [1951]). *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
68. WACHTEL, N. (1976). *Los vencidos. Los indios de Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
69. WACHTEL, N. (1997 [1992]). *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México: Fondo de Cultura Económica.