

L'evento

L'idea di questo volume è nata a Buenos Aires nel giugno 2009.

Quando arrivai a Buenos Aires era domenica ed era giorno elettorale. La città era in fermento e si respirava una atmosfera particolare, un misto di attesa e di euforia sempre accompagnata da quel senso di rassegnazione e nostalgia che si respira a Buenos Aires. Il giorno dopo, il lunedì 29 giugno i medici della UBA (Universidad de Buenos Aires), membri della équipe di ricerca con cui sarei dovuta andare nel Chaco, mi dissero che non si partiva più, che non sarei potuta nemmeno andare a Córdoba dove dovevo tenere un seminario. Nel giro di poche ore sarebbe scoppiata l'emergenza sanitaria per l'influenza suina. Avrebbero sospeso la possibilità di viaggiare al nord e al sud del paese e di lì a pochi giorni anche le università, i musei, i cinema ed i teatri avrebbero chiuso o limitato gli accessi.

Dopo questa notizia, i primi giorni furono di terribile malumore e delusione; ciò che soprattutto mi infastidiva era la rassegnazione. Tutti mi dicevano: "Por algo será" [Per qualche cosa sarà]. È così, non ci si può fare nulla, tutto può cambiare da un giorno all'altro qui non lo puoi sapere... un giorno ci sei e quell'altro no. Un giorno hai lavoro e quell'altro non hai i soldi per comprare da mangiare ai tuoi figli. Un giorno hai la casa e quell'altro non riesci a pagare l'affitto. Ben arrivata in Argentina". Mi sentivo sconsolata, rabbiosa, volevo tornare a casa. Poi, come spesso accade, me ne sono fatta una ragione; decisi di restare, di prendermi "una stanza tutta per me" (sia in senso reale che metaforico) e di fermarmi. Respirai profondamente. Ero senza lavoro, non potevo fare nulla; niente "campo" con i Wichí, niente seminari, niente di niente. I miei primi giri disimpegnati per la città furono nelle librerie, quelle centrali e quelle periferiche. È qui, parlando con un libraio, con il libraio della libreria Prometeo sulla Avenida Corrientes, che ho iniziato a riflettere nuovamente sul tema della memoria, sulle storie pubbliche e private, sul trauma e sulla dittatura; sulle *storie delle vite*, sulle *autobiografie*. Stavo cercando l'edizione argentina del *Nunca más*¹, un documento importante per capire in profondità la storia della dittatura argentina. Il libraio, un vecchio libraio di quelli che purtroppo sono quasi estinti a Bologna, mi raccontò ciò che ricordava quando uscì il *Nunca más* e del suo annuncio in una parte di un programma televisivo. Era il 1984. Lui era tra quelli che sapevano, o meglio tra quelli che oggi ammettono il dolore, la sofferenza, le fughe, gli esili, le scomparse, il terrore, la confusione. Lui è tra quelli che oggi vogliono capire; leggendo, riflettendo, soffrendo; quel libraio è tra quelli che sanno, sapevano e che si sono salvati, che non sono stati torturati ma che vogliono continuare a capire, che nel dolore sono dei sopravvissuti.

Uscii dalla libreria con una sensazione molto strana; nella mia conoscenza indiretta della storia della dittatura argentina avevo conosciuto a Bologna Tatí

1. Si tratta dei documenti sulla repressione che il che il CONADEP, la Commissione Nazionale dei Desaparecidos, pubblicò con il titolo di *Nunca más*, (1983) che significa *Mai più*. Questo è senza dubbio il libro della memoria; è un testo complesso e duro. Lì si compattano e prendono forma le materie stesse della storia, il documento di prima mano, le prove proporzionate ai loro testimoni e le vittime. Si veda tra i tanti scritti di carattere critico i testi di Beatriz Sarlo ed in particolare il testo del 2001.

Almeida, una tra le *madres* di Plaza de Mayo; insieme a lei avevo incontrato Alba Lanzillotto, una *abuela* che durante la dittatura era stata in esilio in Spagna; poi avevo letto il libro *Memoria del buio* (2008) e conosciuto personalmente Estela Robledo, una tra le centododici donne che avevano lasciato i loro ricordi autobiografici attraverso lettere, disegni e poesie durante la prigionia di Villa Devoto a Buenos Aires. Avevo incontrato, proprio nel mio primo soggiorno a Buenos Aires, la scrittrice Alicia Steimberg², che aveva scritto nel 1973 *La loca 101*, un testo che faceva emergere quanto le procedure per esprimersi e parlare possano essere “multiformi, resistenti, scaltre, ostinate” (Di Cori, 2002, p. 144)³ anche nei momenti di violenza in cui solo silenzio ed assenza paiono strumenti adeguati per sopravvivere. Nei racconti di Tatí, nella storia raccontatami da Alba ed infine nelle lettere e nei diari delle donne del libro *Memoria del buio*, la storia era la stessa che mi aveva narrato il libraio di Corrientes, quella degli inizi degli anni Settanta e degli anni Ottanta; nelle parole delle donne che ho conosciuto, nella loro denuncia, nel loro rappresentare ciò che avevano vissuto in prima persona avevo intravisto un percorso autobiografico che, nonostante il dolore, la sofferenza, la tortura, nonostante la sua rappresentazione pubblica e privata, era una storia che già si era sedimentata, che aveva decantato, che si era depositata; nei corpi, nei ricordi privati e nelle memorie pubbliche, nei testi, nelle fotografie; in tutti questi depositi aveva trovato uno spazio appropriato di “riparazione”. Le parole del libraio invece facevano emergere una storia giovane, una storia che stava diventando lentamente storia, una storia che sì, era stata vissuta ma che era *storia viva*, ancora calda. Era come se il libraio mi stesse dicendo che ancora faticava a vendere un certo tipo di libri; come se un cameriere dovesse dire ai clienti del suo ristorante di fare attenzione a mangiare dal piatto che aveva appena servito perché era bollente, che si doveva mangiarne a piccoli bocconi, poco alla volta o magari come si fa per il riso con i bambini, prenderne con il cucchiaino pochi chicchi ed iniziare dai margini e non dal centro.

Le vite e le storie delle vite: questioni teoriche

Fu in quel mese a Buenos Aires che nacque l'idea di raccogliere contributi per un numero dell'Annuario di Antropologia sulle storie di vita. Nelle librerie di Buenos Aires trovai molti testi che in un certo qual modo mi aiutarono a riflettere sul tema delle storie di vita e delle autobiografie; si trattava di

2. Devo ringraziare Oscar Steimberg e Marita Soto che in certo qual modo hanno segnato in maniera profonda la mia esperienza in Argentina; più volte mi hanno ospitato nella loro casa; mi hanno aiutato a mettermi in contatto con María Cristina Dasso che mi ha accompagnato sul campo tra la popolazione wichí in tutti questi anni di ricerca, rappresentando una guida e un esempio sia dal punto di vista umano che scientifico.

3. Paola di Cori prende a esempio la scrittura di Diamela Eltit come esempio di scrittrice impegnata che a differenze della letteratura testimoniale lascia parlare senza pretesa di interpretazione pazzi e barboni. “Nel Padre Mío la lingua dello schizofrenico non viene né tradotta, né psichiatrizzata, bensì esaminata nelle sue componenti letterarie in una operazione in cui l'obiettivo estetico finisce per coincidere con la protesta politica; e il protagonista acquista così una autonomia e dignità che in altro modo gli verrebbe negata”, Di Cori 2002, p. 153.

memorie autobiografiche di uomini e donne che vissero in prima persona i periodi di violenza e soprusi che poi sfociarono nella dittatura; scritture critiche, ginnastiche quotidiane, dolorosi atti performativi in cui la memoria, l'esperienza, l'identità, lo spazio, il tempo, il corpo costruivano percorsi individuali e collettivi; storie personali e memorie pubbliche. Pensai a quanto fosse cambiato dal 2004, anno del mio primo soggiorno in Argentina, a Buenos Aires e poi nel Chaco, l'atteggiamento nei confronti del tema della memoria, riflettei sui libri che sfogliai nelle librerie: testimonianze non ancora "filtrate dalla critica storica[...]", così, "di fronte a una tale massa incandescente di ricordi e di testimonianze" sorgevano "nuovi problemi epistemologici e di interpretazione (Triulzi 2005, p.8). Era evidente quanto da allora fossero state pubblicate memorie autobiografiche sulla dittatura, sui periodi di violenza che l'avevano preceduta, testimonianze dolorose sul trauma, sulla tortura, sulla violenza che aveva attraversato l'Argentina negli anni Settanta e Ottanta⁴. Erano tutti documenti che ponevano al centro l'esperienza personale, la propria storia vissuta, ricordata, rielaborata, offerta agli altri come prova e attestato di verità. *La fiducia nella soggettività diveniva garanzia di oggettività e storicità.*

È con questa interessante osservazione che si apre il saggio di Flavia Cuturi, attenta etnografa che nella sua lunga esperienza di campo a San Mateo del Mar (Messico) ha editato le memorie di teat Juan/Juan Olivares (Cuturi 2003), un pescatore-scrittore, testimone nativo e collaboratore scrupoloso di molti antropologi. Nel saggio di Cuturi sono molti i temi che verranno poi ripresi nei diversi saggi che compongono questo numero dell'annuario. Una prima importante considerazione riguarda la consuetudine, che spesso si è voluta marginalizzare non rendendola parte fondante della metodologia della ricerca, di scrivere di sé durante la ricerca di campo; Barbara Tedlock (1991) scrisse un importante articolo prendendo esempi (ben duecento tredici) più e meno noti nella storia della disciplina, che fanno emergere una serie di problematiche non solo rispetto all'ansia data dalla volontà di produrre risultati oggettivi, ma anche riguardo al valore scientifico della postura riflessiva dell'antropologo. Riflettere sulla propria esperienza, su quanto accade sul campo, sulle reazioni degli antropologi e dei propri testimoni, osservare longitudinalmente le modalità con cui gli antropologi hanno rappresentato gli *altri* e quanto, quando e come *questi altri* abbiamo trovato modalità per parlare e scrivere, sono tutti temi che Tedlock affronta con scrupolo e saggezza espositiva; Cuturi riprende in considerazione tali problematiche non solo alla luce della sua lunga e densa esperienza con Juan Olivares, ma anche e soprattutto rispetto alle nuove pratiche di esternazione della soggettività propria dell'occidente.

Sono gli anni Ottanta che aprono il cammino a inediti spazi per la memoria, in cui molte discipline rimettono in discussione il proprio statuto epistemologico ed etico⁵; in Europa vengono inaugurati centri che possano contenere e preservare le

4. Oggi il tema della dittatura in Argentina rimane complesso e delicato; molto è ancora in "corso di dibattito", perché molto deve ancora emergere di quanto è accaduto prima della dittatura; anche i discorsi delle *madres* e *abuelas* sono oggi fortemente messi in discussione.

5. Dagli anni Settanta in antropologia assistiamo ad un revisionismo critico profondo; molti antro-

memorie autobiografiche e in Italia è proprio nel 1984 che viene aperto l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. Gli studi pionieristici sulle fonti orali che in Italia Luisa Passerini, Alessandro Portelli, Alessandro Triulzi, Pietro Clemente hanno condotto già dagli anni Settanta sono particolarmente indicativi di quanto il lavoro sulle storie di vita, sulle autobiografie e sui diari necessitino di uno sguardo ampio e trasversale in cui antropologia, storia, linguistica, studi post-coloniali e letteratura debbano contribuire alla comprensione di materiali complessi, eterogenei, ibridi e sovente frammentari⁶. Cuturi pone interrogativi leciti e scomodi prima di addentrarsi nell'infinito e sconfinato universo della soggettività e delle storie delle vite così come vengono oggi presentate nella rete. 'Cosa sarebbe la nostra contemporaneità se tutti fossero (e si comportassero) come monumenti, cioè delle opere d'arte di d'annunziana memoria, o dei costruttori di testimonianze di sé stessi?'. Se è vero che gli antropologi hanno riservato poca attenzione alle storie delle vite degli altri per ragioni disciplinari, etiche ed epistemologiche (Franceschi 2006), dagli anni Ottanta iniziano ad emergere con sempre maggiore insistenza una serie di istanze che vanno a toccare sempre meno tangenzialmente il tema della memoria autobiografica e delle storie di vita. La riflessione di Cuturi si incentra non solo sulla capacità di ricordare il proprio percorso biografico, ma sulla volontà di non volerlo dimenticare, una corsa contro l'oblio in cui sempre più sofisticati e gratificanti diventano i dispositivi messi in atto nella società occidentale odierna per poter ricordare e a cui tutti, indifferenziatamente, vogliono prender parte. Una corsa contro l'oblio che invade la nostra società e che, in certo qual modo, riguarda oggi anche le società agrafe, quelle che tradizionalmente hanno interessato gli antropologi e che avevano elaborato sistemi e modalità efficaci per dimenticare così da non creare ingorghi, ostruzioni culturali⁸.

Ma perché si vuole ricordare tanto ed esporre agli altri, cosa si vuole lasciare ai posteri? E quali le modalità? Sicuramente, ed in questo Cuturi centra uno dei nodi più controversi e conturbanti della nostra attuale contemporaneità, c'è 'una frastornante invasione di soggettività [...] perché i cellulari o altre macchine di registrazione digitale' così come i *social network* e i programmi televisivi fanno sì che tutti possano sentirsi persone in 'grado di esibire una storia, o in grado di crearla o di diffonderla'. Mi sembra molto interessante allora, pensare a quanto fino a non molto tempo fa lo strumento per eccellenza che sapesse contenere il sé e la persona fosse il diario, "luogo dell'interiorità, anche religiosa, luogo di verifica morale, ma anche di divagazioni fantastiche, di citazioni, di micro narrazioni, di registrazione del quotidiano" (Tarozzi 2012);

pologi mettono in discussione la possibilità stessa di esistere della disciplina (Hymes 1969) e nasce un acceso dibattito sia sull'autorialità dei testi sia sulla volontà di impegnarsi sul campo.

6. Può essere interessante osservare come, sempre degli anni Ottanta, sia il manuale argentino di Guillermo Magrassi e Manuel Rocca sulle storie di vita. Si veda anche l'interessante volume curato da Lulle T., Vargar P., Zamudio L., 1998, esso affronta in maniera critica le problematiche delle storie di vita sia da un punto di vista strettamente antropologico che storico-sociale.

7. Utilizzerò in questa introduzione gli apici di virgolette per riportare le parti di testo citate dai saggi degli autori di questo testo.

8. Si veda a questo proposito il testo curato da Agazzi e Fortunati, 2007.

la scrittura quotidiana del diario rappresentava quell'esercizio del corpo e dello spirito tutto interiore che aveva come finalità la comprensione del sé più profondo, attraverso il quotidiano vissuto. Così, seguendo il percorso di Cuturi, c'è davvero da chiedersi a cosa porterà questa continua, costante e indefessa *sovra-esposizione* del sé in cui, in apparenza almeno, non esiste ricerca e dove non è certo la scrittura il dispositivo capace di contenere ed indirizzare i turbamenti o le gioie che provoca sovente questo percorso. In questi pervasivi fenomeni dei *social network* si individuano elementi sconcertanti su cui siamo chiamati a riflettere; primo fra tutti, pensando proprio al vecchio e consueto *journal intime*, sembra esserci un totale capovolgimento delle aspettative e dei presupposti nella narrazione del sé; si vuole condividere con una globalità sconosciuta, certamente immaginata e sovente ricreandosi e perfino inventandosi appositamente un percorso identitario, scegliendo in maniera precisa e mirata che cosa esporre, mostrare, condividere.

A differenza del diario, non è la scrittura introspettiva ad essere il canale che permette la riflessione su di sé, al contempo tale condivisione ossessiva e continua non sembra marcata da un percorso e tragitto di *quest*. Sulla scrittura, sulle diverse implicazioni che l'atto dello scrivere ha e ha avuto sull'autorialità della disciplina antropologica e sulle pratiche che via via sono state affinate per lo studio e la comprensione delle popolazioni studiate dagli antropologi, si incentra il saggio di Pietro Clemente a chiusura di questa raccolta; in particolare il testo ci aiuta a fare chiarezza su quel momento esaltante e controverso dell' "interpretativismo geertziano", che tanto aveva insistito sui limiti e le inattese prerogative della scrittura dell'antropologo. Non credo sia un caso che Clemente inizi raccontandoci il suo personale percorso intellettuale; lo studio e la conoscenza di quegli 'autori dell'antropologia non accademica, civile e militante, degli anni postbellici [...] da Carlo Levi a Primo Levi, da Rocco Scotellaro a Gianni Bosio, Antonino Uccello, e poi [...] Nuto Revelli, Saverio Tutino, Ettore Guatelli' hanno fatto delle autobiografie e delle storie di vita il filo rosso che ha attraversato le sue riflessioni come intellettuale e il suo lavoro di campo come etnografo. Secondo Clemente l'autorialità della scrittura come gesto fondante dell'antropologia e così come era stato proposto provocatoriamente da Clifford Geertz, va ripensato alla luce della crisi disciplinare post-strutturalista, delle storie dei paesi post-coloniali e post-dittatoriali, delle voci di tutti coloro che hanno acquisito consapevolezza e possibilità di prendere la parola; l'autorialità della scrittura va rimessa in discussione, perché essa rimane un canale imperfetto che va coadiuvato da altri strumenti e accostato a saperi multiformi. La "autorialità", sostiene Clemente, è 'plurale', la comunità antropologica si è 'allargata' è divenuta 'polifonica', ad essa prendono parte 'anche i soggetti delle storie di vita, gli attori delle auto-etnografie, i ricercatori della società civile. In qualche modo il valore dell'autobiografia per l'antropologia non sta solo nelle conoscenze che essa porta, ma anche nel nuovo tipo di autorialità e discorsività che essa aiuta a riconoscere e mettere in scena'. Non è un caso allora che il recente libro curato da Sidonie Smith e Julia Watson, *Reading Autobiography* (2010) presenti prevalentemente scritti autobiografici di voci subalterne,

marginali, in cui la ricerca, attraverso la scrittura, è quella di un posto nella storia, di un luogo in cui la propria memoria ed esperienza possano almeno provare a trovare appropriati spazi di riconoscimento. È certamente vero, non possiamo più sostituirci nelle nostre interpretazioni critiche alle voci di coloro che abbiamo di fronte: sono loro a prendere la parola⁹ e nella complessità e delicatezza del lavoro che si propone, oggi l'antropologo è spesso chiamato in causa, severamente giudicato perché i suoi lettori sono divenuti proprio coloro con i quali egli conduce le proprie ricerche. Ma se, come aveva messo in evidenza de Certau l'ascolto e l'analisi delle pratiche di scrittura possono farci comprendere quali siano le condizioni che hanno reso possibile la disciplina, sia essa l'antropologia o la storia, lo scrivere per gli altri, l'essere letti e valutati non tanto e non solo dalla comunità scientifica ma dalla comunità di villaggio in cui si è lavorato, comporta una totale rilettura dei presupposti etici ed epistemologici di scrittura, di fini e scopi del lavoro sul campo. È come se essi, quei nativi che proviamo a descrivere, che ascoltiamo e di cui oggi anche leggiamo, continuo o non abbiano mai smesso, per riprendere le parole di Nicholas Dirks, di provocare "ansia professionale" (2002). Continuando con le parole di Dirks,

sia che si tratti di Leach che solleva questioni di pregiudizio antropologico nei confronti di Srinivas, di Sahlins che si arrabbia con Obeyesekere perché ricorre a un sapere nativo che mette in discussione il sapere antropologico sui nativi, di Dirks che critica i salari dei teorici postcoloniali [...] per tutti dobbiamo chiederci perché il problema è sempre la questione dell'identità dei nativi? (Dirks 2002, p. 36).

La ricerca che sta portando avanti Claudia Ciampa è in questo senso estremamente delicata, rischiosa, eticamente impegnativa; l'autrice tenta una rielaborazione della sua tesi di dottorato, il cui obiettivo era la ricostruzione della storia di Lancetillo (Zona Reina, Guatemala) attraverso le testimonianze ascoltate e i dati di archivio. Lo scopo della revisione critica di Ciampa è quella di scrivere una *storia per loro*, così che essi possano comprenderla, leggerla, sfogiarla o anche solo guardarla con un qualche interesse o curiosità. Mi hanno profondamente colpito nel testo di Ciampa le parole del sacerdote cattolico Ennio Bossù a commento dei primi dubbi dell'autrice rispetto alla possibilità di scrivere il testo nelle due lingue q'eqchi e spagnolo e in doppia colonna:

Un conto è il parlare q'eqchi, un conto è pensare a come si costruisce, a quale è il loro modo di pensare. Questo se lei lo fa con loro, la struttura la si analizza di nuovo, quali sono le coordinate nelle quali ci muoviamo...qual è il genio della lingua. Il modo di presentare deve essere diverso. Mettere in due colonne forse non funzionerebbe. Ci sarebbe una caduta di interesse nella seconda colonna (se si riportasse solo una traduzione): i q'eqchi' non seguono se lei non sa ricattare la loro attenzione, se lei non trova quali corde far vibrare. (...) La seconda colonna perderebbe di senso e apparirebbe vuota. Se uno conosce a fondo il pubblico al quale si rivolge - la comunità q'eqchi di Lancetillo - deve

9. Penso al lavoro di Michel de Certau in particolare agli scritti degli anni del 1973, 1977 e 1993.

saper muovere altre corde per aver una vera e propria risonanza di quanto vuole dire... L'antropologia non è solo una cronaca, ma anche entrare in dialogo profondo con una comunità. (Ennio Bossù, colloquio del 12 aprile 2010).

Mi domando spesso quale sia il senso dello studio antropologico e lo scopo dei miei viaggi e dei miei soggiorni nel Chaco. Le mie inquietudini sono prevalentemente stimulate dai miei figli che vogliono capire perché continuamente ascolto le registrazioni delle interviste, o apro sul tappeto di casa enormi cartine geografiche o leggo i libri scolastici dei bambini wichí sperando di imparare a parlare, o almeno a rendere familiari suoni inconsueti e complicati. I loro interrogativi mi aiutano spesso a dare un senso a pratiche e discorsi anche quando non conosco le risposte, ma soprattutto mi spronano ad abbandonare quelle cattive consuetudini che sovente la scrittura accademica, lo studio teorico e i pochi mesi sul campo che riesco a ritagliarmi, mi portano ad assumere. Sono sempre stata persuasa che la ricerca scientifica fosse *altro* rispetto all'entrare in 'risonanza', al 'saper muovere altre corde'. Oggi, pur sentendomi sempre all'inizio di un percorso sul campo, sono profondamente convinta che buoni risultati dal punto di vista scientifico non possano esistere senza quella complessa, dolorosa e costante *operosità emozionale* che l'incontro comporta. Si tratta di una attitudine esponenzialmente lontana dal soggettivismo proposto dall'antropologia post-moderna, è piuttosto una riflessione che parte dall'analisi delle concezioni emiche delle emozioni, dalla consapevolezza che il lavoro dell'etnografo, sul campo, è un laboratorio nella misura in cui la curvatura dell'esperienza ci mette sempre nelle condizioni di testare l'imperfezione dei nostri risultati¹⁰. Questa imperfezione però non è un esercizio di stile che la scrittura può compensare o sublimare, ma deve essere pensato come incentivo per sforzarsi a comprendere i fatti di cui siamo testimoni e ad interpretare i dati che cerchiamo di raccogliere ed annotare nella maniera più precisa e corretta possibile. Questo è il senso, credo il significato, dell'etnografia.

Per questo fin dall'inizio delle mie ricerche mi hanno intrigato le storie di vita; per me rappresentavano una sfida: volevo comprendere se, nonostante dovessi continuamente modulare le emozioni, riposizionarmi eticamente ed acquistare continue competenze rispetto al mio sentire, riuscissi ad ottenere buoni risultati scientifici. Mi avevano colpito profondamente i ritratti degli informatori che Joseph B. Casagrande (1966) aveva provato a riunire nella sua raccolta perché, nonostante gli autori tentino di 'entrare immaginativamente nella vita di un altro popolo', e i nativi restino privi di voce propria, in ognuna di quelle descrizioni ho apprezzato lo sforzo intrapreso per guardare negli occhi i propri testimoni provando a scrutare le persone. Non nego quanto dietro ogni modellamento degli spazi delle scritture degli antropologi (in questo caso dietro l'obiettivo di quei ritratti biografici) ci siano state costruzioni di senso che hanno prodotto discorsi sulle differenze; sono altresì consapevole di quanto siano stati i luoghi di dominio coloniale ad avere predisposto quegli spazi entro cui le

10. Seminario tenuto da Leonardo Piasere, Bologna, 9 maggio 2007.

differenze potevano essere pensabili ed oggettivizzabili. Credo però che questi ritratti, così come molte autobiografie native, ci aiutino a mostrare proprio le discrepanze, le crepe e le smagliature delle rappresentazioni, le nostre e quelle altrui.

Partirei dunque da una preliminare osservazione: le storie delle vite che gli antropologi hanno ascoltato e trascritto, la tendenza autobiografica insieme alle pratiche riflessive eticamente impegnate, così come le voci e le scritture native, ci aiutano a fare emergere una serie di temi come quello della formazione della persona¹¹, della costruzione che ogni società fa dell'essere umano, di soggetto individuale e sociale, delle nozioni di corpo e di sistema religioso, della gestione delle emozioni, dell'etica della scrittura e dell'ascolto. Credo, in questo senso, che ci sia molto di più della narrazione in quanto tale; non tanto e non solamente perché spesso ci troviamo di fronte a frammenti, pettegolezzi, gesti, silenzi, balbettii, ma perché esistono luoghi, dinamiche di parentela, gestioni "endogamiche" delle emozioni, esistono incomprensioni, risate, posture, esistono cioè parti che possono essere trascritte, schematizzate, classificate e tradotte ma ci sono ugualmente zone porose che è complicato ordinare e oggettivizzare, che sono parte della cultura, delle persone entro la quale agiscono¹². La narrazione, quella che l'antropologo riporta come intervista, nota di campo, riscrittura del diario, è sovente la superficie, lo strato superiore, ciò da cui hanno preso avvio pratiche diverse. Per questo non credo sia corretto pensare alle storie di vita come semplici narrazioni. Nel momento in cui l'antropologo è in grado di riportare un percorso biografico, consapevole di quanto esso *non sia* rappresentativo della cultura che ha di fronte, diventano accessibili elementi altrimenti indecifrabili, incomprensibili, intraducibili. Ciò che interessa comprendere nelle storie delle vite che gli antropologi trascrivono è certamente il discorso, ma è anche tutto quanto ruota attorno ad esso, il significato sociale che ogni cultura, attraverso le rappresentazioni degli individui, mostra, cela, rappresenta. Siamo chiamati a "tentare di comprendere in modo olistico come i nostri soggetti decostruiscono i propri costrutti" (Strathern in Borowski 2000, p.253) e questo lavoro complesso possiamo farlo solo attraverso il campo, la conoscenza profonda e costante dei nostri testimoni; grazie alle loro narrazioni certo, ma soprattutto attraverso tutto quanto ruota attorno ad esse: silenzi, gesti, relazioni di parentela, economie domestiche, ricette di cucina, rituali quotidiani e sistemi di credenze. Non si tratta di affermare l'idea che oggi abbiamo di fronte parzialità di culture ibridate e frammentate per reinventare nuove differenze, ma di tentare di comprendere le culture nella loro complessità e totalità; le culture non sono e mai sono state ermeticamente sigillate, al di là del tempo e del sistema-mondo, oggi però abbiamo di fronte fenomeni per i quali spesso non abbiamo strumenti adeguati di analisi; zone di creatività culturale certo, ma anche profondi abissi di impoverimento, zone dense e complesse (Remotti 2011), che ci aiutano a rendere meno vigoroso e più sfumato il "grado della diversità" ma che non devono e non

11. Si vedano gli studi di Leenhardp (1947) continuati recentemente da Marylin Strathern (1993 e 1998).

12. Si vedano a tale proposito il contributo di Alessandro Duranti (2000).

possono impigrire la nostra capacità di analisi.

Le etnografie, il campo e i testimoni

Fare etnografia aiuta davvero a stemperare l'idea che l'antropologo abbia sempre a che fare con differenze radicali sul piano pragmatico? Sprona a rendere familiari concetti lontani dall'esperienza e a non banalizzarne quelli vicini? Non ho risposte definitive, ma sono certa che il nostro compito come antropologi sia proprio quello di andare nelle profondità delle società attraverso i percorsi individuali, in forma di narrazione e di vita vissuta insieme, nel tempo, nella noia del quotidiano, tra difficoltà di carattere epistemologico, ma anche nelle snervanti interperie del campo; analisi dettagliate e longitudinali, percorsi comparativi, quando se ne ha l'occasione e, con pazienza, volontà di imparare la lingua. Tutto questo potrà aiutare a sentirci a nostro agio, come facessimo parte di una famiglia, di un gruppo, di una comunità con la consapevolezza che non è così e mai, *mai* lo sarà. L'antropologo sembra avere un duplice compito allora: non deve mai dare nulla per scontato, consapevole di quanto continuo ad essere "radicalmente diverse le concezioni di individualità e azione o le esperienze emotive create culturalmente" (Keesing, in Borowski 2000, p.370). Non può più permettersi di fare esercizi esotizzanti e deve prestare attenzione a estremi relativismi. Imparai molto quando nel 2010 visitai la comunità di Hoktek'T'oi, nella provincia di Salta; si trattava della comunità dove aveva studiato John Palmer¹³, il luogo dove aveva vissuto per tanto tempo e condotto le sue ricerche e dove aveva deciso di rimanere. Le parole con cui Palmer parlava dei wichí di Hoktek'T'oi, le sue attenzioni, le puntuali spiegazioni, i continui scrupoli, le sporadiche visite che ci faceva insieme al modo pacato e rispettoso con cui parlava ai membri della comunità mi insegnarono molto. Palmer non aveva mai smesso, da quando aveva deciso di rimanere in Argentina, di studiare, di cercare di capire, di analizzare, di fare ricerca. La sua consapevolezza è la stessa che vedremo essere appartenuta a Roger Keesing¹⁴; ciò che lo accompagna oggi e che lo ha accompagnato in tutti

13. John Hilary Palmer è un antropologo inglese che iniziò i suoi studi con le popolazioni wichí negli anni Settanta; discusse ad Oxford la sua tesi di dottorato ma subito dopo tornò in Argentina e si trasferì nella comunità di Hoktek'T'oi; da allora ha scritto numerosi articoli e ha recentemente pubblicato la monografia dal titolo *La buena voluntad wichí* (2005). Vive attualmente a Tartagal (Salta). Negli ultimi 15 anni si è specializzato in antropologia giuridica occupandosi personalmente dei problemi che tutta la zona di Salta sta attraversando per gli espropri di terra da parte dello Stato argentino e per il caso di Qa'tu, un giovane wichí della comunità di Hoktek'T'oi accusato di avere violentato la sua figliastra. La consuetudine wichí consente il privignato (un uomo può essere sposato contemporaneamente con la moglie e con una figlia di lei avuta da precedente matrimonio). Qa'tu è stato in prigione dal 2005 ed è stato liberato quest'anno. Per maggiori informazioni si può consultare il sito chacolinks.org.uk. È recentemente uscito un film dal titolo *El Etnógrafo. De Oxford al Chaco salteño* di Ulises Rosell che racconta l'esperienza di Palmer.

14. Roger Keesing (1935-1993) è stato docente alla McGill University di Montréal. Dal 1974 al 1990 ha insegnato all'*Institute of Advanced Studies, The Australian National University*; per tutta la sua vita ha studiato la popolazione Kwaio di Malaita nelle isole Salomone e ha svolto ricerche anche nel nord ovest dell'Himalaya indiano. Per una rassegna critica della sua opera cfr. il numero monografico di *Camberra Anthropology* del 1997 a lui dedicato; in Italia è stato pubblicato un suo saggio sul manuale curato da Borowski (2000).

gli anni trascorsi a Salta è il rispetto e la buona volontà. Certamente la sua buona volontà non è esponenzialmente lontana dall'*ethos* wichí che proprio di essa fanno il principio cardine di costruzione dell'umano, ma rimane qualcosa d'altro, qualcosa dentro cui Palmer si sente a suo agio e attraverso la quale ha reimpostato tutta la sua esistenza, che incessantemente coltiva, *ma che rimane altro*. Vedendolo partecipare alle assemblee, ascoltandolo mentre ci faceva lezione nella vecchia e malmessa sala del villaggio, o ci accoglieva nella sua casa di Tartagal, non trovo nessuna ambiguità nel suo essere e sentirsi in un nucleo comunitario e nel non poterne mai essere parte effettiva; nulla di strambo, né di paradossale. Intravvedo forza, coraggio, calma e rettitudine. Non c'è stata nessuna *mimesi* nella attitudine di Palmer, alcuna *incorporazione* ma piuttosto una appropriazione lenta, consapevole, rispettosa, la stessa che molti wichí stanno portando a termine per far fronte alla modernità.

La maggior parte dei saggi di questa raccolta presenta ricerche sul campo: ognuno degli antropologi si è trovato di fronte a questioni di tipo etico nel momento in cui si è sentito coinvolto. Vorrei ripartire dallo scritto di Christine Jourdan di cui abbiamo deciso di rieditare un testo del 1997 in cui l'antropologa racconta la sua esperienza con Resina, sua testimone alle isole Salomone. Quando lessi per la prima volta questo saggio ero a Montréal per un periodo di studio; qui seguii alla Università di Concordia il suo corso che aveva come titolo: "Ethnography, ethics and inter-cultural skills". Fu molto formativo parteciparvi, perché si discusse sul metodo, sui problemi etici che l'esperienza di campo comportava e sulle competenze che l'antropologo doveva avere; le lezioni consistevano in lunghe discussioni tra gli studenti in cui la docente interveniva proponendo letture e punti di vista alternativi, insieme ad esercizi propedeutici al campo che eravamo tenuti a compiere ogni settimana¹⁵. Ricordo una discussione molto accesa sul tema dei rapporti di amicizia e solidarietà che possono nascere sul campo; spunto era stato l'articolo che era uscito l'anno prima su Roger Keesing, *Le petit Princes in the Field* (1997) e che apriva un volume di *Camberra Anthropology* in cui erano riuniti una serie di articoli in onore di Keesing, a cinque anni dalla sua morte. In quelle dense e profonde pagine Jourdan raccontava che fu proprio l'occasione della sepoltura di Keesing l'evento che stipulò l'intensa e duratura amicizia tra l'antropologo e la comunità Kwaio con cui aveva lavorato per oltre trent'anni. Le questioni che la morte di Keesing avevano sprigionato e le risposte che la comunità kwaio diede, secondo Jourdan erano tutte parte di un dialogo emozionale ed intellettuale che egli riuscì ad instaurare con la comunità, erano il frutto maturo e cosciente

della visione che i kwaio avevano di lui. Roger aveva infatti tentato di catturare il loro mondo in un modo che avrebbe fatto poi giustizia delle loro aspettative sul suo ruolo; allo stesso tempo avrebbe fatto giustizia delle concezioni che lui aveva di loro, alla costruzione che lui fece di loro come società (Jourdan 1997, p.3).

15. Jourdan propose esercizi di osservazione partecipante e un interessante prova di intervista biografica che ognuno di noi fece ad un docente universitario di Concordia, McGill e UdeM in cui si doveva ricostruire il percorso biografico e scientifico del docente.

Così, commenta Jourdan nel suo articolo, fu davvero esemplare il fatto che Keesing venisse sepolto dai suoi testimoni e che essi scelsero *Ngaarina'asuru*, “il luogo dell’incontro” dove si trovava la sua prima casa, lo spazio che sempre veniva identificato con lui. Ma quel luogo aveva un forte significato simbolico perché si trovava a metà tra il mondo pagano e quello cristiano, i due universi che Keesing aveva opposto anche in modo riduzionistico (Jourdan 1997, p.3), ma che oggi ci aiutano a comprendere quanto egli, nonostante tutto, non fosse un membro effettivo della comunità; “neither an insider, nor an outsider”, non era uno di loro ma nemmeno era un estraneo (cioè “qualcuno che viene da fuori”) perché riuscì a guardarli nel profondo, perché con loro era riuscito ad instaurare un rapporto di empatia, perché li univa un legame stretto e ciò che rendeva tale unione solida era il rispetto, una sorta di etica ed epistemologia del rispetto (Bolin 1998; Comba 2008, pp.38-44); non era né sarebbe mai potuto divenire un membro della comunità che studiava, ma l’abbraccio che gli venne dato mentre veniva seppellito era il riconoscimento formale, istituzionale ed emozionale di un legame, forte, intimo e pieno che la comunità aveva con lui e che lui aveva con la comunità. Credo sia questo ciò a cui possiamo sperare di giungere attraverso le nostre ricerche; è esattamente questo che Christine Jourdan narra nel suo saggio. Le diverse storie di vita che Resina racconta all’antropologa ruotano tutte attorno ad un *evento*, la relazione con il marito; una scelta, quella coniugale che, come sottolinea Jourdan, viene sicuramente condizionata a livello culturale e che per Resina si è rivelata estremamente dolorosa. Jourdan inizia la sua analisi prendendo in considerazione le osservazioni di Vincent Crapanzano (1984), William Runyan (1982) e Daniel Bertaux (1981) tutti antropologi che nel dibattito sorto negli anni Ottanta diedero un contributo fondamentale su alcuni temi “caldi” quali la veridicità del resoconto biografico, il coinvolgimento del ricercatore, la rappresentazione del dolore, della violenza, la costruzione e l’elaborazione della conoscenza in maniera adeguata, la rappresentatività. Secondo Jourdan la solidarietà emotiva e la capacità di ascoltare può indirizzare nella comprensione dei sentimenti intimamente esperiti e delle emozioni esternamente condivise, tra ciò che noi possiamo cogliere nel discorso e quanto rimane depositato nel corpo, per arrivare ad analizzare quanto, insieme a tali attenzioni e disposizioni emotive, istituzioni, educazione ed esperienza religiosa formino la persona (Donzelli e Hollan 2005). In un certo senso, anche se non in maniera esplicita, Christin Jourdan concorda con Keesing nel mettere in dubbio un relativismo estremo; mentre Keesing però chiama in causa, oltre al suo personale percorso etnografico, anche i più recenti dati delle neuroscienze e delle scienze cognitive, Jourdan attraverso l’etica del rispetto e la ricerca di una risonanza poco atteggiata e non di maniera, raggiunge una empatia con Resina che le permette una condivisione del dolore, della perdita e dell’assenza. Jourdan, come aveva fatto Keesing, rimane “an outsider who knows something of what it is to be an insider” (Keesing 1992, p.11).

Se per Resina l’evento fondante della vita è stato il matrimonio, per Fernanda è stata la malattia; per Teodora l’incontro con i criollos, per Berhane l’attesa della migrazione, per Adanech il ratto, poi il matrimonio. Così il saggio di Anna

Ciannameo, il mio, quello di Luca Jourdan e Valentina Peveri narrano tutti la storia di un evento; esso plasma vite, esistenze, traiettorie. Un evento che li ha guidati, condizionati e che ha reso le loro vite esperienze di transizione, sovente di crisi. Un evento che ha plasmato Fernanda, Teodora, Adanech e Berhane insieme a persone che ruotano intorno ad esso, che lo narrano, lo gestiscono, lo combattono, lo esorcizzano, o in esso si cullano con pigrizia e rassegnazione. Percorsi di crisi, al margine e mai al centro, che in taluni casi trovano catarsi e redenzione, in altri soccombono senza via d'uscita. Come ho cercato di mostrare nel mio saggio, 'sovente la vita ruota attorno ad un evento: l'evento plasma la persona, secondo norme, abitudini che sono tutte culturalmente costruite; l'evento disciplina le emozioni che ugualmente sono "il veicolo privilegiato per comprendere le teorie locali sulla morale e per cogliere le norme e i valori fondamentali sui quali si basa una determinata società" (Pussetti 2010, p.261). L'evento rappresenta il nocciolo dell'esistenza; l'asse sul quale ognuno di noi costruisce o tenta di costruire la propria esistenza nel mondo. Ogni società possiede dispositivi per posizionare l'evento in un percorso che segua le diverse relazioni tra individuo e società, il rapporto con le istituzioni, le relazioni con gli altri. L'interesse, nella costruzione di una traiettoria biografica, consiste nell'analizzare come la persona si rapporti all'evento della sua esistenza, come riesca a situarlo, quali siano le aspettative sociali, come personalmente lo gestisce e quali i vincoli e le imposizioni culturali che entrano in gioco, come vengono coinvolti i dispositivi emozionali propri di quel contesto e di quel periodo storico'. Nel saggio di Ciannameo, che riprende in maniera precisa il decorso della malattia di Fernanda, quello delle politiche nazionali nella gestazione della malattia di Chagas, così come gli andamenti dell'antropologia medica attuale, la patologia diviene il *fatto sociale totale*, l'evento che paralizza, che dissolve senza ricomporre. Al centro della pratica di Fernanda e in quella dell'antropologia medica contemporanea troviamo la scomposizione del dolore attraverso la narrazione. Essa nel corpo e attraverso di esso è in grado di elaborare quello che viene definito il "sapere della crisi" (Quaranta 1999); la narrazione biografica 'emerge come strumento umano essenziale', ci ricorda Ciannameo, per ricomporre una vita di violenza, di sofferenza, di razzializzazione, di vittime e di carnefici. Mentre leggevo il saggio di Ciannameo e avevo di fronte Fernanda, una fra i milioni tra i malati di Chagas che dall'*interior* è arrivata a Buenos Aires, pensavo a quanto questa storia potesse essere rappresentativa, pensavo anche a quali fossero i termini di rinegoziazione di Fernanda. Ci aiutano le storie di vita che narrano la malattia a fare emergere qualcosa d'altro che non sia il decorso della malattia? Seguo Ciannameo quando a conclusione del suo saggio scrive: 'le parole di Fernanda come quella di altre donne, rivelano la posizione vulnerabile che occupano nel sistema famiglia come nel sistema della società; una posizione che le costringe a soffocare la sofferenza nel silenzio. I suoi sintomi paiono evocare le tensioni, la sua frustrazione, il suo senso di precarietà. Lo stesso "paradigma dei *nervios*", appare metafora corporea utilizzata per esprimere esperienze di malessere indefinite e difficilmente articolabili'. La seguo perché ho visto gli occhi dei malati di Chagas, wichí e

criollos del Chaco, ma soprattutto perché la descrizione delle politiche sanitarie che Ciannameo ripercorre è puntuale e rende in maniera precisa il contesto storico e politico in cui devono essere inquadrare queste esperienze. Mi chiedo però se questa memoria della sofferenza, del dolore, della violenza, che certo restituisce significato all'esperienza di malattia di questa donna, "significhi resistere alle pressioni di potere [...] sia un atto di creatività" (Monticelli 2007, p. 608); mi chiedo se Fernanda condivida la sua storia con la comunità delle donne che come lei la malattia la vivono giorno dopo giorno, che non sanno se è bene curarsi perché se si curano probabilmente perderanno il lavoro, che sopravvivono al loro corpo; mi domando se la sua memoria, quella che Fernanda ha condiviso, entri o possa entrare a far parte di una genealogia di testimonianze e possa divenire *contro-memoria*, *critica*, *fattiva*. Le mie domande non vogliono essere provocatorie, ma cercano di posizionare il dispositivo biografico all'interno del quadro dell'antropologia medica perché, proprio per la peculiarità dei presupposti epistemologici ed etici che distinguono tale sapere, essa necessita di una riflessione a sé stante per non divenire un mero esercizio intellettuale in cui si rincorre la sublimazione del soggetto sia a livello antropologico che letterario. In un quadro non dissimile si situa il saggio di Luca Jourdan che riporta la storia di vita di Berhane, un giovane eritreo che attende in territorio ugandese di poter immigrare in Canada. Luca Jourdan inquadra la storia di Berhane nell'ampio contesto della storia ugandese ed eritrea; attraverso questa narrazione egli 'tenta di esplorare il rapporto tra soggettività e violenza strutturale, vale a dire quell'insieme di forze politiche ed economiche che provocano disegualianza, ingiustizia, discriminazione ed esclusione, limitando gravemente la libertà e il benessere psico-fisico e sociale dell'individuo'. Quando Jourdan incontra Berhane il ragazzo si trova a Kampala, sa di avere l'Aids, mentre la sua ragazza è già riuscita a raggiungere il Canada. Berhane attende, sospeso; come bene descrive Jourdan 'le giornate dei rifugiati sono scandite dalla nostalgia per il proprio paese, dai sogni e dalle speranze per il futuro, il tutto avvolto dalla noia [...] la vita dei rifugiati eritrei a Kampala può essere descritta come una fase liminale, ovvero come un momento di transizione fra il paese abbandonato, dove tutto sembra ruotare intorno all'idea e alla pratica della guerra, e il Canada, il luogo dove rinascere e dove si potranno incontrare i famigliari emigrati lì negli anni passati'. Nella prima parte della sua vita, così come emerge dalla narrazione, Berhane ha provato a "resistere"; nonostante la sofferenza, l'impotenza, l'avvilimento, ognuna delle sue scelte è stata consapevole e la sua maniera di argomentarle, sempre molto peculiare, rivela consapevolezza e volontà di voler provare a decidere del proprio futuro. Pur avendo tentato un sentiero diverso, preparandosi a rispondere agli urti violenti delle diverse tappe della sua esistenza, Berhane rimane incastrato. Ciò che gli rimane è la nostalgia, insieme a una interminabile ed infruttuosa attesa. È esattamente questo il punto che mi è parso più interessante di questa narrazione biografica. *La nostalgia di vite in tensione che non trovano mai compimento, l'evento mancato a cui si tende e che mai giunge: esistenze non compiute, senza apparente redenzione*. Come acutamente aveva notato Jean Starobinski (1966) la nostalgia come patologia venne segnalata

perché proprio di nostalgia morivano i soldati svizzeri costretti durante il servizio militare a vivere lontano dalla loro patria, in paesi stranieri. Nei trattati seicenteschi le cause di questa perturbazione della memoria andavano rinvenute nell'angoscia per la separazione, per il distacco, per il sentirsi estranei, sradicati nel violento e struggente desiderio di ritornare a casa: sentimenti che provocavano dolori fisici, nausea, inappetenze, crisi isteriche di pianto, deliri, allucinazioni (Fortunati 2008). Così è Berhane: irrequieto, infelice, pieno di rimpianti, rassegnato, avvilito, ammalato. Sono vite che non esplodono mai ma che portano con sé una capacità di implosione enorme. La nostalgia di Berhane, come quella di molti suoi compagni non è prospettica, non è costruttiva¹⁶, rimane legata a tutti gli aspetti patologici che essa può provocare; la sua narrazione, come quella di Fernanda, ricomponne un vissuto doloroso, riconfigura i termini di una esistenza che rimane però senza catarsi, forse prodotti inevitabili di società strutturalmente violente.

La mia esperienza con Teodora, così come quella di Valentina Peveri con Adanech ci porta a conoscere donne che vivono in contesti complessi in cui, in scenari comunque fragili, non sempre la povertà, la violenza, l'indigenza e la sofferenza sono lo sfondo a narrazioni dolorose. Quello che appare dalle narrazioni e dal quotidiano vissuto di queste donne è un tentativo di resistere consapevole, spesso ironico, intraprendente, risoluto, determinato; come nel caso di Adanech che arriva a difendere il suo *matrimonio per forza* 'vivere insieme, dormire insieme: questo causa l'amore. Se ho bisogno di nuovi orecchini, lui me li compra [...]'. Se non sto bene fisicamente e devo andare all'ospedale ci vado con lui, perché viviamo insieme e ci amiamo [...]'. Peveri, attraverso una analisi della letteratura sul matrimonio per abduzione entra presto nel vivo del villaggio di Lamsella (Etiopia) dove sono proprio le sue testimoni hadiya a sfatare stereotipi e a proporre nuove letture, diverse interpretazioni. Il saggio di Peveri si apre con un tema piuttosto intrigante in relazione ai contesti indigeni e rispetto a tutte quelle pratiche di resistenza creativa di fronte a quanto viene portato da fuori, sia che si tratti della grande capitale, sia della cittadella periferica a pochi chilometri di distanza dal villaggio, o dei tanto sponsorizzati progetti di sviluppo. In apparenza infatti chi viene da fuori 'sa comunicare', 'possiede la teoria', di fronte a poveri indigeni che ascoltano 'compunti e silenziosi', "ishi, ishi", in lingua amharica "va bene va bene", hanno imparato a dire, per poi giungere a casa e continuare a vivere esattamente come prima. Tutto ciò che proviene da fuori, come sempre è accaduto, viene annusato, scartato, preso, rielaborato; ma le rielaborazioni avvengono anche per le pratiche endogene, culturalmente approvate e socialmente condivise come appunto il matrimonio per abduzione. L'autocontrollo e lo stoicismo con cui le donne lo accettano è *habitus* condiviso ma, come ci mostra Peveri, è anche molto, molto di più; le donne devono gestire situazioni complicate, difficili, violente, vogliono trovare una 'via di senso' che non per forza deve essere negativa, che non per forza deve presentarsi come moralmente accettabile, ma che diviene una continua mediazione per trovare

16. Penso ai recenti studi di Leo Spitzer (1999) e Svetlana Boym (2001).

vie d'uscita per un riscatto. Nel matrimonio per abduzione giocano moltissime variabili, 'la forza di una relazione duratura giace nella mediazione, nella determinazione, caso per caso', come mostrano le diverse versioni di Shita. Per Shita, come per Resina, le narrazioni permettono di comprendere come possano essere rimessi in scena alcuni eventi, come possano essere rimaneggiati e come avvenga la ricomposizione, la catarsi. In inglese esiste un verbo particolarmente indicato, *to recast*, esso contiene l'idea di rifondere, riformulare, ricomporre, rimaneggiare e insieme ha il significato di 'rimettere in scena', riassegnare le parti in una sceneggiatura, riscrivere un copione. Così mi sembra che forse un punto di arrivo nella complessità delle narrazioni biografiche sia proprio quella dell'importanza della "longitudinalità" della ricerca; fare ricerche negli stessi luoghi e, quando si riesce, tornare con assiduità, ritrovando le medesime famiglie e gli stessi testimoni, ci aiuta a capire gli eventi e il loro ricomporsi; il tempo, nei casi descritti, permette di comprendere se c'è stata catarsi, se la nostalgia è divenuta propositiva, se le narrazioni si sono trasformate in contro-narrazioni e se le memorie sono state condivise e poi ricomposte, disfatte e poi, con pazienza, ricucite. Memorie e narrazioni che vengono condivise tra le donne o anche silenziosamente taciute, ma che sia nel silenzio, così come nel pettegolezzo, sono condivise, spartite creando profonde comunanze (Peveri 2012). Così è avvenuto con Teodora; è stato il tempo a farci capire, a farci iniziare una analisi densa dell'evento della sua esistenza.

Quando, la osservai guardare le fotografie della sua casa, che avevamo scattato negli anni di lavoro insieme, capii che 'tentava di leggere quelle immagini che noi avevamo composto, costruito, e per questo non si ritrovava: *stava tentando di riconoscere la nostra immagine della sua vita*'. Lavorare insieme con le fotografie e con i materiali riuniti in questi anni di lavoro ha significato per me e per Teodora entrare in due universi, quello indigeno wichí e quello criollo; quest'ultimo è stato (e forse è a tutt'oggi) guardato di sbieco dagli antropologi, sovente per confronti superficiali e per produrre opposizioni binarie, le stesse opposizioni compiute dai wichí incontrati in questi anni e che Teodora, proprio per il suo personale vissuto, ha lentamente stemperato, dolorosamente attenuato. La storia di vita di Teodora è una fra le tante, il suo percorso è uno fra i molti, esemplificativo per certi versi, non esemplare per altri. Il suo tragitto biografico, l'evento della sua esistenza è stato il venire allevata, 'criada' da una famiglia di criollos che le hanno insegnato a lavorare alla loro maniera: a tessere con la lana, ad allevare gli animali, a macellarli, a guadagnare dalla vendita della carne. Teodora, come donna wichí, ha portato con sé questo patrimonio e durante tutta la sua esistenza ha lavorato come wichí, perché sua madre così le aveva insegnato, e come criolla, perché chi si era preso cura così di lei desiderava apprendesse. Le sue *buone mani* le hanno permesso di sopravvivere perché conosceva perfettamente le tecniche di lavoro, perché è divenuta artigiana sapiente, perché oggi è capace di attraversare i momenti di povertà, di aiutare economicamente i suoi figli, di crescere i nipoti e di trasmettere un sapere prezioso. Le sue sono *tecnicamente buone mani* che lei ha reso *umanamente mani buone*; il dolore per non sentirsi adeguata, la vergogna per essere derisa da sua zia, il coraggio e la forza di allevare sua nipote,

insegnandole le tecniche adeguate e formandola come perfetta donna wichí, mi portano a pensare che attraverso l'etica del lavoro sia riuscita a trovare ragione di una vita di transizione. La sua etica del lavoro, la sua buona volontà sono quei principi che fanno dei wichí esseri umani. Come bene aveva sottolineato Palmer,

la voluntad social vela por el bienestar del cuerpo social. Transforma a los individuos biológicos en seres morales con capacidad social. Es que estar poseso de la voluntad social wichí significa tener buena voluntad, lo cual constituye al sujeto en una persona que comparte la esencia espiritual de la comunidad. [...] Por lo visto, existe un marcado contraste entre la concepción wichí y la occidental, la que asocia la voluntad con el individualismo 'perverso y obstinado'. El animal hobessiano que se correlaciona con la voluntad en el pensamiento occidental es precisamente lo que la voluntad wichí desconoce. Para los Wichí, ese individualismo salvaje corresponde al estado presocial de la humanidad, estado que ellos superan mediante el factor social que es la buena voluntad y que presupone responsabilidad social. Ser depositario del *husék* significa por sí disponer del atributo esencial de un ser social (Palmer 2005, p.198).

Ma non è stato facile per Teodora diventare persona wichí lavorando come criolla; perché come ben sappiamo attraverso il lavoro, il rapporto con il denaro, la relazione con gli animali, attraverso la loro cura, e nella scelta di ciò che viene mangiato, conservato, preparato, passano concezioni fondanti di un universo culturale. Teodora ha pagato un prezzo molto alto per tutto questo e vive ritirata, lontana dai suoi cari, continuando a lavorare, esprimendo liberamente la sua inautenticità ma avendo trovato una ragione al suo dolore e alla sua pena.

Leader e sciamani, i percorsi biografici per comprendere i sistemi religiosi

Gli ultimi due saggi che compongono questo numero prendono in considerazione la storia di due *leaders* carismatici; si tratta dei saggi di Janet Hoskins e María Cristina Dasso. Vorrei iniziare riflettendo su quello di Hoskins perché ripercorre alcuni aspetti teorico-metodologici che ancora non sono stati presi in considerazione.

Ho conosciuto Janet Hoskins attraverso il suo libro del 1998 *Biographical Object. How Things Tell the Stories of People's Lives*; Hoskins in questo testo prendeva in considerazione il fatto che, nella società Kodi (Sumba, Indonesia), le vite sono vissute, esperite e raccontate; rifletteva sugli avvenimenti accaduti ai suoi testimoni, alle immagini, ai sentimenti, ai desideri e alle emozioni che venivano ascritti a questi eventi. Narrazioni profondamente influenzate dal contesto in cui erano raccontate, modellate da chi le ascoltava, da chi tentava di renderle intelleggibili. Il testo, nella sua complessità etnografica, proponeva una prospettiva originale, inedita. Le storie di vita, nei racconti che Hoskins aveva ascoltato, erano indissolubilmente legate ad alcuni specifici oggetti; essi erano vere e proprie sacche di memoria, "the betel pouch, the hollow drum, the funeral shroud" (Hoskins 1998, p.5), tutti contenitori preziosi che dovevano essere mantenuti integri e conservati con cura perché altrimenti quelle storie

sarebbero andate inesorabilmente perdute. Oggetti che ci parlano delle vite, vite che si snodano attraverso oggetti specifici, pratiche rituali che riguardano cose e persone, utensili, manufatti ma anche semplici “cose” che da padre a figlio riacquisivano nuovo significato perché donate, perché lì, intorno, dentro, in superficie, erano state deposte le parole da ricordare; oggetti semplici, i cui materiali spesso erano deperibili e dovevano essere sostituiti, ricomposti.

You see this bag? He asked rhetorically, holding up a simple betel bag with no embroidery or decoration. “This is how I became a storyteller, this is where my words come from. My grandfather put them in here many years ago, and I go back if I forget them, if I forget the names of my ancestors, or if other members of my family forget the seeds we store there (Hoskins 1998, p.37).

Dal testo di Hoskins, come in quello che alcuni anni prima aveva pubblicato Julie Cruikshank (1990) dopo aver lavorato con alcune donne Tlingit (Yokon e Alaska), era evidente come il metodo biografico facesse emergere una serie di problematiche etiche ed epistemologiche che, se osservate nel tempo, avrebbero aperto la possibilità di entrare in universi culturali complessi e densi.

Initially, I expected that by recording life histories we would be documenting oral history, compiling accounts that would be stored, like archival documents, for later analysis. I was interested in hearing women about events chronicled in written documents and records and tried to steer our conversations in that direction. Although the older women responded patiently [...]. Gradually, I came to see oral tradition not as “evidence” about the past but as window on ways the past is culturally constituted and discussed. My experience was strikingly similar to that recounted by Rosaldo when he began recording oral history with Ilongot people only to be confronted by men and women reciting, with obvious emotion, complex lists of toponyms. He described these place names until he came to understand that they embodied a culturally distinct sense of history (Cruikshank 1990, p.14).

Le biografie delle donne tlingit erano legate a specifici luoghi, alle genealogie familiari, a miti di fondazione, a rapporti tra clan; poco comunque avevano a che fare con la traiettoria biografica che Cruikshank aveva in mente di compilare. Così, quando chiesi a Hoskins di partecipare a questo numero dell’annuario avevo in mente le problematiche che riguardavano la rappresentazione; pensavo a come quegli *oggetti sensibili* forgiassero vite smuovendo ricordi, scomponendo memorie e storie; pensavo ai problemi che Cruikshank aveva incontrato sul campo rispetto al senso del tempo, dello spazio, della storia.

Janet Hoskins rispose alla mia lettera con puntualità; mi inviò un saggio inaspettato per i contenuti ed aggiunse che era particolarmente felice di poter contribuire a una pubblicazione italiana. La legava all’Italia la memoria di suo marito Valerio Valeri, morto nel 1998. Così in un certo qual modo, per me si chiudeva un cerchio. Valerio Valeri era scomparso il 25 aprile 1998; ad un anno di distanza veniva pubblicato in Italia un libro importante che riuniva

una serie di articoli; questo testo, curato per l'appunto da Janet Hoskins e dalla musicologa e collega di Valeri, Martha Feldman, aveva un titolo che subito catturò la mia attenzione, *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*. Un titolo intrigante per un antropologo che aveva avuto come maestri Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont. Dovetti leggere più volte i saggi di quel libro perché li trovai complicati. Erano testi densi che univano un umanesimo sapiente e una etnografia puntuale con continui rimandi storici e filosofici. Fu il primo saggio, che lessi però come ultimo (!) a dare compimento e senso a tutti gli altri: si trattava di alcune note autobiografiche in cui Valeri ripercorreva la sua storia di vita come antropologo. A conclusione del testo scriveva:

In conclusione posso dire di essere stato segnato da questi due maestri meno per averne seguito i metodi o accettato i criteri, che per aver ereditato l'interesse per certi temi che ritengo fondamentali e per il fatto che essi hanno rinnovato in me, in forme specificatamente antropologiche, alcuni dilemmi che avevo già riscontrato nello studio della filosofia. In definitiva, si direbbe che io abbia ricavato da loro qualcosa che considero più preziosa di ogni altra: il senso artigianale delle interconnessioni, della coerenza logica ed estetica dei fatti culturali. Ma tale sensibilità per la concatenazione è sempre coesistita in me con il suo opposto: il senso delle lacerazioni e dei conflitti, della disarmonia della realtà. Tali lacerazioni sono più che altrove evidenti nel soggetto, o in ciò che ne resta dopo la fine della filosofia moderna. Forse è per questo che Lévi-Strauss ha tralasciato il soggetto, e Dumont lo ha neutralizzato riducendolo al costruito ideologico dell'individualismo. È sempre per questo, di converso, che io continuo a interessarmi ad esso, pur ostinandomi a resistere alle sue potenti illusioni (Valeri 1999, p.16).

Il senso delle lacerazioni, del conflitto, della disarmonia è, come acutamente sottolineano Hoskins e Feldman, una “nozione di cultura che non poteva essere dotata del medesimo carattere unitario posseduto dal singolo individuo. La cultura non poteva essere vista come autonoma, come una sfera omogenea, come una *langue* saussurrariana, ma doveva essere piuttosto considerata nella sua profonda connessione con le ‘lacerazioni e i conflitti della disarmonia della realtà’” (Hoskins e Feldman 1999, p.XIV). Valeri tentava di ricomporre allora proprio quelle discrepanze che sovente provocavano lesioni, instabilità, crisi. Per questo non poteva tralasciare il soggetto, né sublimarlo o neutralizzarlo, e per questo la storia e i documenti di archivio lo aiutarono, perché essi, insieme agli oggetti, erano in grado di parlargli del passato.

Con queste suggestioni mi sono avvicinata al testo inaspettato e complesso che mi aveva inviato Janet Hoskins e che viene proposto qui nella traduzione italiana. Il primo punto messo in evidenza da Hoskins è una riflessione critica rispetto alle teorie post-coloniali; in particolare l'autrice denuncia la poca attenzione che questi studi hanno riservato alle tematiche di tipo religioso. In particolare il saggio si occupa del caodaismo, una forma di religiosità indigena nata nelle prime decadi del secolo XX¹⁷; esso nella sua declinazione *esoterica* ha

17. Il cattolicesimo è stato introdotto in Viet Nam nel 1850 circa ma continua a mantenere a “strong

come principale caratteristica l'attivismo, alcune nuove idee di cittadinanza ed una 'personale purezza' che unisce l' 'appropriazione coloniale' con nuove forme di organizzazione 'anti-coloniale'. Appropriazione, incorporazione, rigetto sono alcune delle parole chiave per iniziare ad entrare in questo universo complesso e poco conosciuto. Il caodaismo viene fatto rientrare dalla Hoskins all'interno dei nuovi sistemi religiosi che promuovono gli emblemi, le narrazioni e le tecnologie del moderno stato-nazione; essa è la prima religione rivelata che usa la versione romanizzata di un linguaggio asiatico per l'insegnamento (*quốc ngữ*) e in questo è evidente sin da subito il sincretismo che gli appartiene, proprio attraverso la nuova forma di litterazione impiegata; le modalità di scrittura romanizzata usata per l'insegnamento rappresenta uno strumento che provoca una incorporazione particolare e che vuole lanciare un messaggio che porta con sé, in superficie, delle ambiguità, ma che invece a livello più profondo ha bene in mente una strategia precisa di resistenza. Il caodaismo impiega e utilizza il linguaggio delle colonie per criticarle attraverso quella che Hoskins definisce 'tecnologia spirituale'. Molti studiosi, secondo Hoskins, hanno descritto questo sistema religioso come una forma sincretica eccessiva, e perfino trasgressiva in cui occidente ed oriente si mescolano in una drammatica configurazione. Victor Hugo, Giovanna d'Arco sono infatti famosi santi nel caodaismo, definito come movimento costruttivista tra gli annamiti. Ma, sottolinea Hoskins, 'l'inclusione di figure storiche e letterarie dell'Occidente nel pantheon CaoĐài non è affatto una glorificazione della cultura occidentale. Al contrario, rende onore ad alcune anime coraggiose mentre contemporaneamente fa suonare le campane a morto per l'imperialismo occidentale. Così Victor Hugo, il grande nemico di Napoleone III durante la sua vita, nelle sedute spiritiche condanna la conquista dell'Indocina e la "tirannia dei potentati". Giovanna d'Arco, una ragazza di campagna che sentiva voci che le dicevano di ribellarsi contro un esercito invasore, dice che "un popolo oppresso una volta che ha raggiunto l'autocoscienza sarà impossibile da sconfiggere". Shakespeare, anche se lodato per aver ispirato un impero "senza confini e senza tregue" (*sans arrêt et sans trêve*), sa anche che i giorni gloriosi dell'Asia britannica sono finiti e dopo una grande guerra l'amministrazione coloniale senza dio "marcerà nell'abisso" (*marche vers le gouffre*) e morirà'. La dottrina caodaista prevede la resistenza all'ideologia coloniale e pratiche di condotta che, secondo i suoi seguaci, potranno condurre il Viet Nam ad una nuova rinascita. Per farci comprendere le diverse tendenze e declinazioni del caodaismo, Hoskins prende in esame la figura di un *leader* carismatico, Pham Công Tac (1890-1959) ripercorrendone la biografia ed alcuni scritti autobiografici. Pham Công Tac ebbe una educazione eclettica, padre cattolico e madre buddista, frequentò la scuola cattolica e studiò

foreign profile" nel paese. Viene praticato da circa l'8% della popolazione vietnamita (circa 6.5 milioni di persone) e come il caodaismo è concentrato nelle zone meridionali del paese. Il caodaismo è una religione indigena nata a sud del Viet Nam sotto la dominazione coloniale francese nel 1926. "It is characterized as a combination of Western religious traditions (i.e. Christianity) and Eastern philosophies (i.e. Confucianism and Buddhism). Caodaism has about 3.2 million practitioners in Vietnam, mostly concentrated in the south where they constitute 5-10% of the region's population" (Hoskins 2008).

al liceo francese di Saigon; scelto per andare in Giappone e per essere fra coloro che dovevano essere preparati per organizzare l'indipendenza del Vietnam, per diverse ragioni non riuscì a partire. Egli sviluppò una nuova e particolare *agency* che darà al popolo vietnamita la consapevolezza di poter cambiare il corso della storia cui erano stati predestinati. Attraverso le riflessioni autobiografiche e gli scritti di Pham Công Tac, Hoskins riflette su alcuni temi quali il colonialismo, il post-colonialismo, i rapporti di potere, le nuove ed inedite forme di ritualità; in particolare l'autrice è interessata a riflettere sulla presentazione drammatica del rituale (*stagecraft*) e la creazione del Viet Nam come spazio autonomo e religioso (*statecraft*); su come questi due processi siano legati indissolubilmente. Pham Công Tac in definitiva fu un importante *leader*, creò uno nuovo stile delle sessioni rituali e un nuovo tipo di scrittura, il corsivo romanizzato del *quốc ngữ*, una forma che permetteva di scrivere sotto dettatura sia in vietnamita che in francese e che quindi perfettamente si adattava all'ambiente bi-culturale e bilingue dei primi circoli spiritisti dei giovani delle colonie istruiti nelle scuole di lingua francese. In tutto il saggio emerge la forte personalità di questo *leader*, insieme alle sue emozioni, ai suoi timori, alle speranze ed aspettative che nutriva per il suo popolo. L'obiettivo della Hoskins è quello di situare la vita di questo personaggio in relazione alle teorie antropologiche e post-coloniali sul nazionalismo e la resistenza coloniale. In questo senso è interessante riflettere sul valore degli scritti autobiografici, sulla lingua in cui essi sono stati lasciati e sul significato della ricostruzione biografica nei contesti coloniali/post-coloniali. Sul ruolo delle memorie, memorie dei *leader*, memorie di personaggi che hanno rivestito un particolare ruolo politico e sociale in un determinato momento storico. Gli scritti autobiografici sono documenti e oggetti che parlano, come sottolineava Valeri, *del passato* e non *dal passato*. La ricerca, è sempre quella del soggetto, che esamina attraverso una documentazione storica ed una critica antropologica profonda il concetto di *agency* nella sua accezione più piena e che rinvia alla relazione tra cultura, linguaggio e società in una prospettiva dell'agire umano frutto di tutti i suoi limiti (sociali, storici, culturali e politici) e che in questo agire si attua.

Mi sono dilungata su questo saggio perché credo che metta in evidenza alcune importanti questioni che abbiamo affrontato in questa introduzione e che in un certo qual modo riguardano da vicino anche l'analisi portata avanti da María Cristina Dasso. A Dasso mi legano tanti anni di campo insieme; la visione che ho avuto e che ho dei Wichí di Misión Nueva Pompeya è stata sempre condivisa, sicuramente all'inizio da lei filtrata. Allieva di Mario Califano, appartiene alla scuola fenomenologica che faceva capo a Marcelo Bormida; per Dasso la fenomenologia di Bormida è una "tecnica" di ricerca, un modo di affrontare il campo e di impostare il suo lavoro di etnografa. Si tratta di una metodologia di ricerca che si basa sul presupposto che, per conoscere l' 'altro', la fondamentale preoccupazione debba essere quella di conoscere il fatto della realtà, di comprendere quello che i soggetti vivono, riconoscono, designano nella loro lingua; l'obiettivo e l'aspirazione è quella di registrare tutto ciò e nel modo più fedele possibile, come 'dato' nel quaderno

di campo. In un seminario tenuto a Bologna nel 2005 Dasso così diceva:

Per l'antropologia fenomenologica è necessario avere consapevolezza della nostra soggettività per porla tra parentesi; in una prospettiva siffatta (la proposta è del filosofo Husserl) le nostre credenze sull'esistenza, le nostre certezze teoriche, ideologiche, i nostri gusti personali, devono essere sospesi per cercare di captare il fatto e il suo valore nell'esperienza e nell'incontro con l'altro. In questo modo è possibile comprendere il fatto inserito nella sua esistenza culturale. Risulta essere meno importante la sistematicità di ciò che "raccolgiamo" quanto piuttosto la sua presunta autenticità. Presto o tardi la nostra riflessione e costanza ci porterà a comprendere, anni dopo, ciò che in realtà avevamo già visto e a cui già avevamo partecipato. Questo si deve a varie ragioni; da una parte l'esperienza di campo è come un rompicapo che si va risolvendo nel tempo; è importante in questo senso lasciare spazio ai vuoti perché il processo ermeneutico è un circuito che non ha fine – che non ha un inizio vero e proprio – e la nostra vittoria suole essere, molte volte, un percorso, un tratto di strada con alcuni conoscenti che generosamente ci hanno introdotto nel loro mondo per un certo periodo di tempo. Ma quali sono i pezzi per ricomporre questo rompicapo, questo puzzle? I racconti dei nostri testimoni, i pettegolezzi, le chiacchiere, i gesti che compiono in questa o quell'occasione, i momenti trascorsi insieme e ciò che abbiamo potuto osservare. Qual'è la cornice che fa sì che tutti i pezzi di questo puzzle e di questo rompicapo possano stare insieme? È difficile preciserlo ma i grafici di parentela e le mappe che con difficoltà cerchiamo di comporre, possono essere una buona base per definire la sostanza di questa cornice. I singoli pezzi come quelli di ogni buon rompicapo, sono in relazione gli uni con gli altri e questa composizione ci fa capire la posizione di ogni informazione.

Sono molto grata a Cristina Dasso per aver voluto ricomporre per questo numero dell'Annuario quell'appassionante rompicapo che è stato, ed è per lei, lo sciamanesimo. Nel suo testo *La Mascara Cultural* (1999) aveva esposto alcune problematiche di questo fenomeno complesso tentando di tirare le fila delle sue osservazioni etnografiche; con Mario Califano in *El Chamán Wichi* (1999) enucleava quelle che erano le maggiori peculiarità dello sciamanesimo wichí, inquadrando questo fenomeno complesso nella cornice del mito (*pahlalis*) narrato, esposto e concepito come un cammino (*nóyij*). I resoconti mitici trovavano ragione e compiutezza nel tragitto che gli attori puntualmente tracciavano, da una punta all'altra, da *le-tes* fino a *le-pes*, le due punte del principio e della fine che davano senso e significato al racconto, unendo il tempo mitico a quello reale, il percorso individuale e quello sociale. Quando una persona, sia in forma di mito o di "caso" (*pahchehen*, storia vissuta in prima persona), riesce ad esporre un cammino, un tragitto o un percorso, significa che si trova nelle condizioni per poterlo presentare alla comunità e che quanto mostra possiede connotazioni culturali adeguate. Califano e Dasso avevano già osservato come il dispositivo del *nóyij* conformasse la capacità di narrare e di rendere *in forma di parola* il mito (Califano e Dasso 1993), lo stesso è accaduto quando con Dasso abbiamo tentato di porre per iscritto la storia della comunità di Misión Nueva Pompeya (Franceschi 2008); abbiamo cioè incontrato testimoni che sono riusciti ad

immettere nella narrazione tutti quegli elementi che plasmano la cultura e che rendono visibile il cammino/*nóyij* intrapreso. E proprio così, probabilmente, che si presenta la storia che Dasso qui ci offre: un cammino che da punta a punta rende intellegibile il percorso che hanno compiuto tre generazioni di sciamani, la concretizzazione di un trapasso di potere per tenere in vita quell'istituzione sociale che lo sciamanesimo incarna.

Il dispositivo biografico ed autobiografico diviene allora particolarmente utile per comprendere traiettorie e percorsi di tipo religioso, spesso accompagnate da momenti di crisi, di transizione, di passaggi dolorosi; Paul Radin (1933) lo aveva mostrato già molto tempo fa durante il suo lavoro di campo tra le popolazioni winnebago nell'America del nord, ma la sua voce rimase inascoltata, forse perché scomoda per una disciplina che ancora faticava a rendere le vite parte dell'etica e della storia della ricerca (Franceschi 2006). Così aveva tentato di fare anche Alfred Métraux; egli aveva esposto quanto i fenomeni religiosi fossero delle lenti cristalline per denunciare l'agonia che molte popolazioni indigene sudamericane stavano attraversando; nella sua attenta disamina etnografica la sua era una visione quasi escatologica; parlava di civiltà che stavano morendo, di miti raccolti *in extremis*, di tradizioni artistiche e mitologiche che scomparivano quando moriva l'anziano del villaggio. Siamo negli anni Trenta e Quaranta del Novecento e così scriveva sulla popolazione Toba (*Q'om* della famiglia linguistica guaycurú):

Prima della venuta dei bianchi il nostro fiume non usciva mai dal suo letto. Il bestiame ha respinto la selvaggina che eravamo abituati a mangiare; un tempo essa era abbondante, e ora noi moriamo di fame sui nostri terreni di caccia [...]. Si cammina nella boscaglia, quando improvvisamente ci si trova in presenza di un *payak* (spiriti). Non si sa con chi si ha a che fare, perché lo spirito si presenta sotto le sembianze di un indio. Vi accompagna senza dire una parola. Una volta nella vostra capanna vi parla, e presto vi prende il sonno, e voi vi addormentate. In sogno lo spirito vi annuncia che d'ora in avanti potrete "cantare". Vi dice di arrampicarvi su di un albero e di digiunare. Non dovete mangiare che carne di cane o di volatile, che bisogna consumare cruda. Egli aggiunge: "Se non fai quello che ti ordino, me ne vado; ma se mi obbedisci e segui i miei consigli durante un mese, diventerai a tua volta uno sciamano" (Métraux, 1967, pp.134-137).

Come è stato recentemente sottolineato (Combés, Villar, Lowrey, 2009), a differenza di altre zone delle Americhe, la letteratura etnografica sul Chaco è uno specchio interessante per comprendere la storia e il decorso di alcuni fenomeni; essa infatti è stata caratterizzata da un certo eclettismo e da un antidogmatismo non comune che deriva proprio dalla posizione marginale di coloro che si interessarono a questa zona, un luogo periferico e sicuramente meno attraente rispetto all'Amazzonia o alle Ande. Erland Nordeskiöld, Raphael Karsten, Marx Schmidt e Alfred Métraux si occuparono di antropometria, etno-astronomia, cultura materiale, organizzazione sociale e religione indigena. Già da questi scritti si evince quanto lo sciamanesimo sia un fenomeno che in modo profondo ci può parlare delle culture e delle transizioni che esse hanno attraversato. Recentemente Enrico Comba nel suo testo *Antropologia delle religioni* (2008) riprende

l'antropologia di Radin per riflettere sulla figura dello sciamano; esso è colui che incarna una condizione psicofisica peculiare, per l'antropologo polacco era

espressione di un conflitto interno a se stesso, la separazione di uno stato inconscio da quello conscio e la sua successiva reintegrazione su un nuovo piano di consapevolezza. Questa sintesi era quindi proiettata e riattivata di fronte a tutti come il dramma della perpetua lotta dell'uomo per la sua sicurezza, una sicurezza raggiunta grazie a uno sprofondamento nel mondo sconosciuto che lo fa diventare parte di ciò che è nascosto e misterioso (Radin 1937 in Comba 2008, p.104).

Nella vita di A.D., lo sciamano conosciuto da Cristina Dasso, si intravede proprio questa dolorosa lotta interiore di cui parlava Radin, una lotta che uomini e donne wichí avevano la forza e il coraggio di affrontare; doti che il singolo riceveva con la chiamata degli spiriti ausiliari (*towehei*) e che in parte già possedeva se era in grado di portare a termine quel complicato e doloroso momento dell'*ensoñamiento* (*tofwiselek*), quella fase in cui l'iniziando deve affrontare una serie di prove proprio durante il sogno. Emerge qui un aspetto che credo valga la pena tenere in considerazione e che riguarda la comunità che si stringeva attorno allo sciamano in una sorta di cerchio invisibile che lo proteggeva per essere protetta, che gli dava forza per riceverne e che in lui confidava per qualsiasi tipo di problema. Lo sciamano (*hayawé*) in definitiva era il centro del gruppo familiare, il punto di riferimento, colui che curava il corpo e che sanava relazioni complicate e problematiche. Scrive Dasso, 'essere sciamano significa vivere camminando sopra una lama che, con il passare del tempo, è divenuta sempre più pericolosa e difficile da percorrere. Sotto questo aspetto, a *Misión Nueva Pompeya* si ebbe un progressivo volo in caduta: dalla convivenza relativamente facile con il cattolicesimo antico dei francescani e con l'anglicanesimo di molte altre famiglie wichí, si passò alle controversie e anche agli "*enfrentamientos mágicos*" [scontri magici] con i nuovi cristianesimi di modalità pentecostale, le conversioni e i culti carismatici che iniziarono a competere ogni volta sempre più apertamente e strenuamente con gli sciamani, specialmente dagli anni Novanta in poi'. Come abbiamo tentato di sottolineare più volte, la ricerca che in più di trent'anni Dasso ha compiuto, conferisce significato a quanto sta succedendo negli ultimi anni: una scomparsa lenta di alcuni presupposti culturali che costituivano lo sciamanesimo così come lei lo aveva conosciuto e una rinascita di sentimenti nostalgici per un passato che non tornerà più. Non è un caso che Guadalupe Barúa abbia definito quella wichí una società nostalgica, in malinconica tensione verso il passato,

la separacion del mundo de sus antepasados provoca una profunda melancolia que se arrastra a un presente que se trata de sobrellevar mediante un atiborrado conjunto de reglas que nunca alcanzan para contrarrestar la insatisfaccion de una existencia condenada (Barua 2009, p.223).

Non so se quella wichí sia una esistenza condannata, è sicuramente certo che il loro rapporto con il passato, sia esso quello sciamanico, sia rispetto al lavoro agli *ingenios* (Franceschi 2012) o al periodo in cui vivevano di caccia, pesca e raccolta, è vissuto dolorosamente, con un misto di nostalgia per un mitico *antes* che mai tornerà e in cui, nonostante la povertà, alcuni presupposti rimanevano saldi e ancorati al proprio universo culturale. Dasso conobbe A.D. negli anni Ottanta, quando già aveva cominciato le sue ricerche; conoscerlo significò entrare in contatto con gruppi familiari diversi, far parte dell'economia sociale ed emozionale di queste persone; significò partecipare ai culti, comprendere cosa è una credenza, vedere e toccare con mano i complessi ed ambigui rapporti tra sciamani e missionari; per Dasso conoscere A.D. e ricomporre la sua esistenza ha significato ricollocare nel tempo e nello spazio una serie di elementi di un sistema socio-culturale culturale per poi provare a capire se essi potevano in qualche modo contrastare o sostenere quei dispositivi come la *mezcla*, l'*enmascaramiento*, su cui tanto aveva riflettuto a livello teorico e metodologico¹⁸. 'Oggi – conclude Dasso – sembrerebbe che gli sciamani abbiano perso la partita'; si tratterà allora di capire quali saranno le costruzioni umane che creeranno un ordine attraverso il quale interpretare il mondo e agire nella realtà (Comba 2008, p.13). In questo, le loro storie, come sempre, ci verranno in aiuto.

Bibliografia

- AA.AA., 2008, *Memorie del buio*, prefazione di Moretti I., Milano, Sperling & Kupfer [2006].
- AA.VV., 1984, *Nunca Mas. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Barúa G., 2009, "La nostalgia wichí como un estado del alma", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, N. 2, pp.209-227.
- Bertaux D., (a cura di), 1981, *Biography and Society: the Life History Approach in the Social Sciences*, Sage, Beverly Hills, Ca.
- Bolin S., 1998, *Ritual of respect: The Secret of Survival in the Hight Peruvian Andes*, Austin, University of Texas Press.
- Boym S., 2001, *The future of Nostalgia*, New York, Basic Book.
- Borowski R., 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- Califano M., Dasso M.C., 1993, "La noción de camino entre los Mataco (Mataco-Maka), *Scripta Etnologica*, XIV, Buenos Aires.
- Casagrande J.B., 1966, *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive*, Torino, Einaudi [1960].
- Certau M. de., 1973, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Maison Mame.
- Certau M. de., 1977, *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico.
- Certau M. de., 1993, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon.
- Comba E., 2008, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Roma-Bari, Laterza.

18. Dasso ha descritto questi dispositivi di resistenza che i wichí utilizzano nei confronti del mondo circostante e verso tutto ciò che viene proposto dall'esterno nel testo del 1999.

- Combés I., Villar D., Lowrey C., 2009, “Comparative Studies and the South American Gran Chaco”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 7., pp.69-102.
- Cuturi F., 2003, *Juan Olivares: un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Crapanzano V., 1984 “Life histories”, *American Anthropologist*, 86, pp.953-960.
- Cruikshank J., 1990, *Life Lived like a Story, life stories of three Yukon native elders*, Lincoln, Bison Book, University of Nebraska Press.
- Dasso M.C., 1999, *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- Dasso M.C., 1999, Califano M., *El Chamán Wichí*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- Dirks N., 2002 “Le inquietudini del postcolonialismo. Storia, Antropologia e Critica post-coloniale”, *Annuario di Antropologia Colonialismo*, Roma, Meltemi, N.2, pp.16-47.
- Donzelli A., Hollan., 2005, “La disciplina delle emozioni tra incorporazione e performance: pratiche e discorsi del controllo a Toraja (Indonesia), *Annuario di Antropologia Emozioni*, Roma, Meltemi, N.6, pp.37-71.
- Di Cori P., 2002 “Margini della città. Lo spazio urbano decentrato di Michel De Certeau e Diamel Eltit”, *Annuario di Antropologia Colonialismo*, N.2, pp.138-162.
- Duranti A., 2000, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi.
- Fortunati V., 2008, “Nostalgia, Identità e senso del tempo”, *Revista de cultura y Literaturas Comparadas*, Vol. 2, pp.23-39
- Fortunati V., Agazzi E., 2007, *Memorie e Saperi. Percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi.
- Franceschi Z.A., 2012, “Rappresentare e testimoniare. Etica del lavoro e della povertà. I Wichí di Misión Nueva Pompeya, in Destro A., *Rappresentare. Questioni di antropologia, cinema e narrativa*, Bologna, Clueb, pp.71-99.
- Franceschi Z.A., 2006, *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Bologna, Clueb.
- Franceschi Z.A., 2008, (a cura di) *Etno-grafie. La scrittura come testimonianza tra i Wichí*, Bologna, Emil.
- Hymes D., 1979, (a cura di), *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani [1969].
- Hoskins J., 1998, *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of the People's Lives*, London Routledge.
- Hoskins J., Feldman M., 1999, Prefazione a *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, Roma, Donzelli, pp.VII-XV.
- Hoskins J., 2008, “Can a Hierarchical Religion Survive Without its Center ? Caodaism, Colonialism, and Exile”, in Rio K., Smedal O., *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Transformations*, Oxford and New York, Berghahn Books, pp.113-142.
- Jourdan C., 1997, “Les Petits Princes in the Field. Essays in honour of Roger Keesing, in *Camberra Anthropology* 20, pp. 1-6.
- Keesing R., 1992, “Not a Real Fish: The Ethnographer as Inside Outsider”, in De Vita P. (Ed.), *The Naked Anthropologist: Tales from Around the World*, Belmont C.A., Wadsworth, pp.73-78.
- Keesing R., “Le teorie della cultura rivisitate”, in Borowski R., *L'antropologia*

- culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 367-377.
- Leenhardt M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mithe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- Lulle T., Vargar P., Zamudio L., 1998, *Los usos de la historia de vida en la ciencias sociales*, Bogotá, Anthropos.
- Métraux A., 1971, *Religion e riti magici indiani dell'America meridionale*, Milano, Il Saggiatore [1967].
- Magrassi G., Rocca., 1980, *La Historia de vida*, Buenos Aires, Editor de America Latina.
- Monticelli R., 2007, "Contronarrazioni e memorie ri-composte negli studi di genere e delle donne, in Fortunati V., Agazzi E., 2007, *Memorie e Saperi. Percorsi transdisciplinari*, Roma, Meltemi, pp. 605-627.
- Palmer J.H., 2005, *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indigena*, Grupo de trabajo Ruta 81, Las Lomitas.
- Peveri V., 2012, *Lalbero delle donne. Etnografia nelle piantagioni e cucine d'Etiopia*, Bologna, Emil.
- Piasere L., 2002, *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Pussetti C., 2010 "Emozioni", in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma, Carocci, pp. 257-282.
- Quaranta I., 1999, "Costruzione e negoziazione sociale di una sindrome: un'indagine antropologica sul contenzioso intorno alla CFS nel Regno Unito", *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, Vol. 7/8, pp.129-172.
- Radin P., 1933, *The Method and Theory of Ethnology*, New York, McGraw Hill.
- Radin P., 1937, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York, Viking Press.
- Remotti F., 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza.
- Runyan W. M., 1982, *Life histories and psychobiography: explorations in theory and method*. New York, Oxford University Press.
- Sarlo B., 2001, *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Spitzer L., 1999 "Back through the future: nostalgic memory and critical memory in a refuge from Nazism" in Mieke B., Crewe J., Spitzer L.,(Eds.) *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover and London, University Press of New England, pp. 87-104.
- Starobinski J., 1992, *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Raffaello Cortina, [1966].
- Strathern M., 1993, "Making Incomplete", in Broch-Due V., Rudie V., Bleie, I.T. (Eds.), *Carved Flesh/Cast Selves*, Berg, Providence, pp.41-51.
- Strathern M., Stewart P., 1998, "Seeking Personhood: Anthropological Accounts and Local Concepts in Mount Hagen, Papua New Guinea", *Oceania*, 68 (3), pp. 170-188.
- Triulzi A., (a cura di), 2005, *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, Napoli, L'Anchoredel Mediterraneo.
- Tarozzi B., 2012 "Perché scrivere un diario", Introduzione a Woolf V., *Diari 1925-*

1930, Milano, RCS Libri.

Tedlock B., 1991, "From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography", *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, pp. 69-94.

Valeri V., 1999, *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, Roma, Donzelli.

Watson J., Smith S., 2010, *Reading Autobiography*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.