
Zelda Alice Franceschi

Le buone mani e le mani buone di Teodora Polo:
una storia di vita

Appunti metodologici

Le storie di vita rappresentano per l'antropologia culturale un dispositivo di ricerca che ha sempre suscitato interesse e perplessità perché è *strumento* e *oggetto* di indagine. Strumento perché sono una fra le tante metodologie di ricerca che l'antropologo può utilizzare per la comprensione degli elementi della cultura; oggetto nella misura in cui possono rappresentare l'obiettivo finale del ricercatore. Intorno a questi due nodi concettuali possiamo enucleare molte altre ragioni di ordine scientifico-disciplinare che possono destare interesse e perplessità: il rapporto tra antropologo e testimone, la rappresentatività della testimonianza biografica, la veridicità del modello proposto, la somiglianza e complementarità con i modelli presentati dalla letteratura e dal romanzo autobiografico in particolare.

La storia di vita che qui viene presentata è quella di Teodora Polo una donna indigena del Chaco argentino. Il suo percorso biografico fa emergere una serie di riflessioni che, se paiono diluirsi nei dettagli etnografici, in realtà da essi vengono confermati. Vorrei provare ad enucleare ora queste riflessioni, prima di cominciare, perché potrebbero rappresentare i fili che a volte si perdono nel corso della narrazione.

La storia di vita e le emozioni: la narrazione biografica permette di entrare nell'universo emozionale di colui o colei che si ha di fronte. Non si tratta di affermare l'importanza della soggettività dell'etnografo - siamo esponenzialmente lontani dalle sperimentazioni etnografiche dell'antropologia post-moderna - ma cerchiamo di proporre, attraverso la narrazione biografica, la comprensione di alcuni *modelli emici* che investono le emozioni. Come è riuscita Teodora a rappresentare il suo dolore e la sua fierezza? Se nel suo universo culturale la fierezza e il dolore rimandano a complesse nozioni che possiamo incorrettamente attribuire alla sfera del "male", cosa succede in una

rappresentazione personale e biografica? Quali sono gli elementi che riescono ad affiorare ed emergere durante la narrazione? La storia di vita comporta la traduzione delle emozioni e dei processi che sottostanno al loro manifestarsi e questo sia a livello narrativo che di “tecniche del corpo”. Le emozioni coinvolgono il sentire e il pensiero (come scrive John Leavitt “Meaning and Feeling”, 1996) e questo permette di guardare i dati che emergono sul campo con grande profondità etica.

La storia di vita, le modalità narrative e la cultura materiale: la narrazione biografica permette di riflettere sul valore della parola. In contesti che sono stati caratterizzati dall’oralità e da quella che è stata definita come “coscienza mitica”¹ la parola, ciò che viene ricordato e quanto invece deve cadere nell’oblio, ha un valore ed un significato peculiare. La parola inoltre rappresenta la modalità più evidente per esprimere la propria umanità e ha uno stretto legame con la “volontà”, tanto che nell’universo wichí, contesto e sfondo di questa narrazione, i termini si usano spesso in maniera indifferenziata e come sinonimi. Le parole (*hlam/hlantes*) sono in grado di lasciar trasparire la volontà della persona, la sua “anima” (*hesek*). Anche l’utilizzo di parole deve essere tenuto sotto controllo e regolamentato. In questo senso si sono costruite una serie di prevenzioni rispetto alla narrativa orale: quando il narratore racconta mette sempre in rilievo se ciò che narra appartiene ad un racconto mitico, se si tratta di un evento passato oppure se ciò che racconta è stato vissuto personalmente e in maniera diretta; colui che parla costruisce sempre una sorta di “barriera” che possa impedire che il personaggio menzionato e/o l’evento raccontato tornino sulla scena, facendosi presente e reiterandosi nella realtà. Per i Wichí la parola rappresenta la modalità per re-immettere l’individuo nel contesto sociale affinché le proprie esperienze possano tornare in seno alla comunità e acquistare un significato comune per essere interpretate all’interno di un percorso individuale. In questo senso è importante sottolineare che ciò che può essere raccontato, va sempre al di là dell’esperienza personale per divenire esperienza/racconto comune. Ciò che viene detto e raccontato attraverso le parole è dunque un atto carico di significato: la parola è un vincolo di trasmissione di potere intra-comunitario

1. L’espressione risale a Marcelo Bormida il quale sottolineava che dietro la narrazione esiste una struttura dell’esistenza, una maniera di concepirla, una maniera di rappresentare e di “essere nel mondo”. Forme di pensiero, forme di vita quotidiana, forme che toccano da vicino il dialogo con la storia, con gli altri, la geografia locale, la convivenza attuale. Il mito è qualcosa di vivo e dinamico. Il mito è qualche cosa di veritiero. Rinunciare alla possibilità di una verità come quella del mito è inconcepibile in una società che non ha altra possibilità di verità. Per l’uomo integrale è facile pensare di essere scettico perché ha la possibilità di confrontare diverse concezioni del mondo, di dubitare dell’una o dell’altra. Per una cultura che vive o ha vissuto sommersa nella coscienza mitica, non sembra esistere nessun’altra possibilità di evadere dalla stessa perché apparentemente non possiede altra possibilità di scelta. Il racconto mitico si prolunga nel presente, si integra in maniera totale con la vita. L’orizzonte mitico in quei popoli a “coscienza mitica” è onnipresente nella vita. Qualsiasi attuazione, qualsiasi ente che compie azioni nella vita quotidiana dei popoli “a coscienza mitica” ha connessioni e riferimenti con il tempo mitico. Secondo Marcelo Bormida la narrazione mitica e la vita sono praticamente la stessa cosa. Non esiste una differenziazione cronologica e nemmeno una differenziazione strutturale. La vita si riferisce e si rifà continuamente al mito; il mito a sua volta invade in maniera completa la vita. Bormida 2003.

molto forte. Ma la parola, in un universo in cui i depositi della memoria non sono affidati solo ad essa, deve essere accostata ad una capillare osservazione di tutto ciò che la circonda: la prossemica, i silenzi, le tecniche del corpo. Tutto questo Teodora l'ha mostrato attraverso la lavorazione del *chaguar*, delle *tinajas* e della lana al telaio mostrando quanto le sue mani prima ancora di essere *tecnicamente buone mani* sono *umanamente mani buone*²; consapevolezza dell'etica del lavoro e della capacità di possedere tecniche appropriate sono ciò che fanno di Teodora una donna *wichí*.

La storia di vita e l'evento: la narrazione biografica, soprattutto se narrata durante la vecchiaia, sovente si snoda intorno ad un evento particolare da cui il resoconto biografico prende avvio. Si tratta di un evento che può essere vissuto in prima persona, ma non necessariamente, oppure può essere un accadimento a cui si aspira e si tende. Per l'antropologo si tratta di comprendere come l'individuo posiziona l'evento secondo le norme e i dettami della cultura e quanto le modalità attorno alle quali l'evento plasma e struttura la persona, determini un certo tipo di narrazione. Per questo non mi sono addentrata nelle possibili implicazioni psicoanalitiche, perché l'interesse è stato comprendere come l'evento possa contribuire alla costruzione della *persona*, in una *cultura* specifica, in un momento storico dato e durante una narrazione biografica. La storia di vita in questo senso non può essere esemplificativa, ma può certamente mostrare come un apparato culturale gestisce le discrepanze, le contraddizioni ed i mutamenti.

La storia di vita e la transizione, la crisi: Paul Radin (1927) aveva intuito con grande sagacia quanto le occasioni migliori in cui lavorare su vite ed esperienze biografiche erano quelle di intersezione, di crisi, di acculturazione. Per questo diventa particolarmente interessante osservare e analizzare come oggi vengano affrontate, o consapevolmente celate, circostanze complesse che il contesto culturale fatica ad inquadrare e quanto tali momenti presuppongano l'attivarsi di dispositivi particolari, di controllo o "riparatori". La storia di vita in questo senso, proprio attraverso ed in ragione di quanto detto a proposito della comprensione dell'universo emozionale, rappresentano un dispositivo particolarmente efficace per l'analisi delle situazioni di transizione. Nell'ambito dell'antropologia delle religioni per esempio era stato osservato quanto le autobiografie native degli indiani d'America fossero strumenti eccellenti per analizzare i percorsi di conversione (Comba 2008) e di crisi.

La storia di vita e l'interdisciplinarietà: proprio in virtù del suo doppio statuto, come *strumento* e *oggetto*, lavorare con le storie di vita incentiva l'utilizzo di altre metodologie e discipline; in particolare la storia, la letteratura, gli studi sulla memoria, l'antropologia molecolare e genetica³. Nel caso specifico di Teodora lavorare sul suo Dna mitocondriale ci ha permesso un confronto tra le linee interne e quelle esterne della cultura aiutandoci a situare i movimenti storici dei gruppi *wichí* prima della conquista, (dei contatti con i bianchi) e i rapporti

2. Ho preso spunto dal romanzo di Primo Levi *La chiave a stella*, Einaudi, Torino 1978 e dalla storia di Faussone.

3. Questi risultati sono in corso di pubblicazione sulla rivista *Plos One*.

di filiazione ed alleanze secondo quanto emerso dal grafico di parentela che abbiamo ricostruito con lei e quello che le analisi genetiche hanno evidenziato; tale confronto, che qui non verrà esposto, ci ha permesso di “verificare la possibilità di rintracciare nella dotazione genetica i segni delle differenti scelte culturali” (Allovio 2010, p.115).

L'inizio

Ho iniziato a lavorare nel Chaco, in Argentina, nel 2004 dopo avere studiato la metodologia delle storie di vita e delle autobiografie, dopo avere sperimentato le difficoltà etiche ed epistemologiche del metodo biografico ed autobiografico. Volevo andare in Argentina per comprendere, o provare a comprendere, quello che avevo studiato durante gli anni di università. La ricerca di campo per il dottorato si era svolta in Italia; per tre anni lavorai con una signora italo-vietnamita e con la sua famiglia perché ero interessata al percorso biografico di questa donna che aveva vissuto, a causa della migrazione del padre dal Piemonte alla Cocincina, una vita in viaggio tra l'Italia, la Francia e l'Indocina (Franceschi 2004). La ricerca voleva presentare una analisi del percorso migratorio italiano in Cocincina attraverso la vita di Liane e le seguenti traiettorie della sua famiglia con uno spoglio di fonti autobiografiche, storiche e letterarie. Lavorai con Liane, con i suoi figli e con alcuni nipoti nella casa di famiglia in un piccolo paese piemontese dove ogni estate lei trascorreva le vacanze estive. Fu una esperienza estenuante perché ad una vicenda familiare complessa e piena di “non detti” si aggiunse un ricordo doloroso e mai metabolizzato da parte di una donna anziana e molto cattolica. Fu proprio il suo cattolicesimo forse, l'educazione ad una disciplina religiosa ed umana rigida e poco flessibile ad incidere in maniera profonda sulle forme della parola di Liane e della sua famiglia. Osservare il dolore di questa vecchia signora, interferire nella sua soggettività, cercare di far fronte ai suoi stati d'animo nel tempo delle narrazioni, nello spazio dei nostri incontri quotidiani, lunghi, intensi ma sempre discontinui, mi aiutò a riflettere su quali fossero i dispositivi che questa donna utilizzava per tradurre in parole le sue emozioni. Fu una vicenda che mi aiutò molto a crescere sia dal punto di vista umano che professionale, che rese evidente quanto le *emozioni*, così come emergevano nel percorso narrativo, fossero *modelli* che il tempo aveva disciplinato, *modelli* che la narrazione non riusciva a guidare in maniera coerente, funzionale e soprattutto che faticavano a rientrare in un paradigma di ricerca “buono”, “corretto”, “scientifico”. Il risultato fu che non produssi dati sufficienti per poter giustificare una tesi di dottorato: desistetti dal prendere appunti, dall'intervistare, dallo scrivere un diario, dal cercare le fotografie di cui avevo bisogno, dall'interrogare i parenti che avrebbero potuto fornire le risposte adeguate. Fui costretta ad incorniciare questa storia in un apparato teorico consistente che mi portò a ripercorrere la storia dell'antropologia americana. Iniziai allora un viaggio entusiasmante, nel tempo e nello spazio, che mi diede la possibilità di confrontarmi con testi e con autori che non avevo preso in considerazione nel percorso universitario

che segnarono un momento importante per la mia formazione. Se oggi ripenso alla scrittura della tesi, allo studio e al campo con Liane rimane vivo il ricordo di quanto formative furono le letture delle autobiografie: Paul Radin, Alfred Kroeber, Nancy Lurie, Cora DuBois, Oscar Lewis, Ruth Underhill. Mentre la ricerca di campo andava verso un inesorabile fallimento, le esperienze di queste donne e di questi uomini, guidati direttamente o indirettamente da un maestro di vita e di scienza come Franz Boas, mi aiutarono a interiorizzare una serie di questioni: a) la complessità dei rapporti con i propri collaboratori e testimoni b) l'importanza della conoscenza della lingua nativa c) l'emotività e l'esperienza personale sul campo come strumento critico essenziale per la comprensione della dimensione etnografica d) e in particolare per lo studio e l'analisi della *persona* e) lo scopo non sarebbe stato quello di produrre "buona letteratura" ma di permettere un'analisi emica dei modelli delle culture. Confrontarmi con questi testi che hanno segnato la storia dell'antropologia americana significò darmi ragione delle tante difficoltà e frustrazioni che stavo sperimentando con Liane e con la sua famiglia; evidenziò una storia dell'antropologia marginale composta di uomini e donne che la storia canonica non aveva preso in considerazione, vite tangenziali di persone che si impegnarono sul campo con costanza, impegno, fuori e dentro le accademie, tra discipline diverse, narrazioni letterarie ed etnografie sapienti sempre "in cerca della persona" (Franceschi 2010). Significò soprattutto capire che avrei potuto utilizzare un metodo etnografico (le autobiografie e le storie di vita appunto) per studiare la storia dell'antropologia (Darnell 2001) e per iniziare a pensare ad un "mio" campo con popolazioni indigene. Così mentre io, Liane e la sua famiglia non riuscivamo a trovare catarsi per la storia dolorosa e complessa che era emersa durante le lunghe estati trascorse insieme nella casa di famiglia, per me si spiegavano le invisibili genealogie della storia dell'antropologia americana (Darnell 2001) che mi avrebbero condotto in Argentina. Era l'inizio.

Teodora

Teodora vive a Misión Nueva Pompeya nel Chaco argentino nel paraje di Araujo. Abita con Gladis, una nipote con un ritardo mentale e con un nipote ancora non sposato. Abita in una piccola casa appartata in mezzo alla radura, lontana dal villaggio criollo e dall'intero nucleo abitativo del paraje Araujo. Non è separata da Bitterman, il marito, con cui ha cresciuto 14 figli ma ha deciso, alcuni anni fa, di vivere con i suoi animali e con i nipoti che gravitano costantemente intorno alla sua casa. Ho conosciuto Teodora nel 2005 e da allora, ad ogni mio ritorno sul campo, abbiamo lavorato sempre insieme. A differenza di tutte le donne wichí che ho conosciuto in questi anni, con Teodora si è creato un legame, per me profondo. Con Teodora, nel cortile della sua casa, seduta su una sedia di plastica a chiacchierare mi sento bene, mi sento a casa, protetta ed amata. Quando ogni anno preparo le valigie per partire so da chi andrò e con chi vorrò trascorrere le mie ore quando sono stanca, quando ho bisogno di conforto, quando desidero ridere, quando voglio imparare.

So che Teodora mi aspetta, so che quando tesse al telaio le sue coperte colorate o modella con il fango le grandi *tinajas* pensa anche alla mia inettitudine ad apprendere.

Furono proprio l'*empatia* e la *risonanza* (Leavitt 1996; Wikan 1992) gli strumenti di comprensione reciproca. Il desiderio di cercare un *universo referenziale comune* oscillava tra momenti di stanchezza e sconforto, ma era sempre un obiettivo condiviso e fu l'elemento costitutivo per avviare la conoscenza, per iniziare l'analisi e sperimentare una nuova riflessione sulla narrazione del percorso biografico.

L'evento

Dal 2005, l'anno in cui ho conosciuto Teodora, ad oggi sono tornata sul campo con assiduità, ogni anno⁴. Avevo in mente, da quando avevo letto le autobiografie degli allievi e delle allieve di Boas, di lavorare sulle *modalità di narrazione indigena*. Se con Liane fu complesso e doloroso comprendere il significato e il senso della sua narrazione biografica, con Teodora le istanze furono molto diverse, ma in un certo senso ora mi rendo conto di quanto, nella diversità del percorso, il punto di arrivo sia stato il medesimo.

A metà della mia ricerca di dottorato capii che il dolore e la rabbia della mia testimone ruotava intorno ad un *evento*: la migrazione del padre in Cocincina. La decisione del padre di emigrare fu la conseguenza di una serie di vicende che lei non visse tutte in prima persona ma che interiorizzò attraverso i racconti del padre Bonifacio e che in un certo senso iniziò a vivere ancora prima della sua nascita, a Bien Hoa il 21 novembre 1909. Questo fu l'evento della vita di Liane; intorno ad esso si sono dipanate tutte le vicende della sua esistenza: il ritorno in Italia in collegio, un matrimonio con un uomo da cui mai si separò, ma che non fu mai un compagno leale, il ritorno a Saigon dai genitori, e di nuovo l'Italia, dove fece ritorno dopo la fine della colonizzazione francese.

Fu il tempo ad insegnarmi che non potevo oltrepassare confini, che dovevo muovermi cautamente, che in alcune circostanze dovevo solo stare ferma e tacere, non chiedere nulla. Fu sempre il tempo ad insegnarmi che avrei conosciuto la storia di Juliette⁵ e nulla più. Ora so che la sofferenza di quelle giornate era più pesante di una sofferenza legata a ricordi, memorie, a una vita già trascorsa; quel dolore inquieto e quel ricordare affannato erano alimentati da un profondo senso di colpa: come donna, come moglie,

4. Già in altra sede si è spiegato l'importanza del ritorno e del valore che i Wichí danno all'atto del tornare a trovarli. La restituzione del lavoro svolto assume un valore etico fondante (Franceschi & Dasso 2010). Ho provato per questo a tornare ogni anno sul campo e con Cristina Dasso abbiamo sempre restituito i risultati del lavoro. Nel 2007 non ho potuto viaggiare perché ero incinta e nel 2009 mi è stato impossibile raggiungere il Chaco a causa di una emergenza sanitaria.

5. Nella ricerca di dottorato si è deciso di mantenere il nome di battesimo della signora italo-vietnamita e di utilizzare anche uno pseudonimo; ciò fu pensato come *escamotage* metodologico per mostrare la complessità dell'atto del ricordare; Liane infatti non volle raccontare né esplicitare l'intero percorso biografico ed io raccolsi allora la storia di Juliette, ciò che lei decise che poteva essere ricordato, esplicitato, posto su carta.

come persona educata ad un cattolicesimo molto rigido e severo, anche Juliette doveva restare nell'ombra, così la sua vita (Franceschi 2004, pp.158-159).

Negli anni di lavoro con Liane entrai nel suo universo emozionale; non era questo l'obiettivo della ricerca ma certamente fu ciò che mi permise di comprendere che lavorare con le vite mi avrebbe aiutato a riflettere su questioni che andavano ben al di là della esperienza singola di una vita. Non solo il percorso biografico di una persona non è *exemplum* per la collettività, ma sono proprio le smagliature e le dissonanze che la narrazione biografica fa emergere (e con cui l'antropologo deve fare i conti) ad aiutare nella comprensione dei dispositivi della cultura. Come aveva ben evidenziato Edmund Leach nel 1961 ci sono discrepanze tra a) "gli aspetti normativi (che determinano le aspettative sociali); b) ciò che la gente pensa, dice e non dice; c) il comportamento concreto delle persone (in Allovio 2010 p.110). In questo, l'esperienza con Liane prima e con Teodora poi sono state preziose per comprendere quanto durante la narrazione biografica tutte le contraddizioni del lavoro etnografico vengono tagliate trasversalmente dal *reciproco confronto emozionale* che, lungi dal divenire un presupposto per l'abbandono dell'analisi storico-sociale e culturale, può rappresentare uno tra i tanti strumenti per la conoscenza.

Lavorare con le biografie ha significato arrivare a capire quanto la vita, soprattutto se narrata durante la vecchiaia, sovente ruota intorno ad un evento unico ed irripetibile da cui l'esistenza di una persona, il suo costruirsi come uomo e donna nel mondo, prende forma. L'evento può essere un accadimento, come nel caso di Liane è stata la migrazione del padre, ma anche una condizione che si vorrebbe raggiungere e da cui dipendono decisioni, aspirazioni, speranze. 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 segue 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 sono le aspettative sociali, come personalmente lo gestisce e quali sono 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. In questo senso è "relativamente" poco importante se l'evento è più o meno traumatico nella misura in cui l'interesse diventa comprendere ed analizzare tutto ciò che intercorre tra *evento*, *persona* e *cultura* in un contesto e in un momento storico specifici⁶. L'evento narrato, vissuto o verso cui si è tesi

6. Sono consapevole delle possibili connessioni con la psicoanalisi ed in particolare con le analisi di Sigmund Freud ma non mi sono ancora addentrata nelle possibili implicazioni psicoanalitiche.

può essere pensato come uno specchio in cui *persona* e *cultura* riflettono ombre e trasparenze della società cui fanno riferimento.

L'evento della vita di Valentín è trovare lavoro e “no lastimarse” [non farsi del male; non ammalarsi].

L'evento della vita di Teodora è l'aver imparato a lavorare con i criollos.

L'evento della vita di Susanna è l'essersene andata.

L'evento della vita di Argentina è curare, sapere fare nascere, lavorare.

L'evento della vita di Elena è l'aver imparato a leggere attraverso la Chiesa anglicana.

Si tratta di capire come poter incasellare questi eventi nella cultura. L'evento culturale e quello personale.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco. 13 giugno 2010. Diario di campo).

Dalla mia esperienza di campo prima con Liane e poi con Teodora è emerso con forza quanto il loro resoconto autobiografico si snodasse con sempre maggiore precisione intorno ad un accadimento che entrambe, nel corso della loro narrazione, hanno ricontestualizzato. Liane ed insieme a lei tutta la sua famiglia non hanno voluto farsi carico di quanto la narrazione autobiografica aveva fatto emergere; in un certo senso è come se l'evento della vita di Liane avesse creato una serie di aspettative sociali, culturali e personali alle quali lei non è riuscita a far fronte e la cui narrazione, in forma di ricordo autobiografico, non è rientrata in nessun canone di catarsi autobiografica. Teodora in questi anni di lavoro insieme mi ha aperto l'orizzonte del suo universo e, proprio attraverso la narrazione in forma di parole e di condivisione del lavoro, è riuscita a farsi carico dell'evento della sua vita: *l'essere una donna wichí che ha vissuto e vive la sua esistenza come una criolla*⁷. Lo ha fatto attraverso diverse modalità che hanno tenuto conto di istanze diverse: delle mie aspettative, della mia capacità di comprensione, della sua volontà di comprensione delle mie aspettative, del tempo e dello spazio dei nostri incontri che ruotavano, soprattutto i primi anni di lavoro, sempre intorno al suo universo di senso.

Senza dimenticare i rapporti di forza e potere che l'incontro comporta, la diversa età che ci caratterizzava e gli strumenti che ognuna di noi possedeva, abbiamo tentato di piegarci flessibilmente e con pazienza ad universi emozionalmente densi e stratificati per ognuna di noi. Teodora nella narrazione dell'evento della sua vita lucidamente mi ha mostrato quanto le emozioni siano una costruzione cognitiva e sensoriale che coinvolge l'esperienza fisica e corporale, le preoccupazioni rispetto a sé stessi, alle situazioni che si sono vissute,

7. Con 'Criollo' intendiamo i discendenti degli spagnoli, ed europei in genere arrivati in Sud America a partire dal secolo XVI, e che si caratterizzano per un profondo mescolamento con popolazioni autoctone. Le popolazioni criollas a cui ci riferiamo provengono da famiglie che si sono installate nella zona a partire dal secolo XVI e XVII nella attuale provincia di Salta (orientale) e al nord nella provincia di Santiago del Estero. Hanno sviluppato una economia di allevamento; la popolazione criolla è molto variegata ed è complesso definirla perché ci sono criollos che vivono nel villaggio attorno alla missione francescana e che provengono da zone urbane così come criollos che vivono nel monte e che vivono di caccia e allevamento. A tutt'oggi gli studi sulle popolazioni criollas sono esigui.

al mondo circostante, quello terreno e quello delle teofanie⁸. Anche con Teodora, così come era successo con Liane, l'obiettivo non era quello di comprendere l'universo emozionale che ruotava intorno all'esistenza di questa donna wichí, ma è stata proprio la presa di coscienza dell'evento durante la narrazione biografica che prepotentemente è andato a toccare il sistema emozionale: timore (*nowaye*), vergogna (*ofwun*), coraggio/forza (*kahnaiah*), dolore (*àytaj*). Teodora mi ha aiutato a comprendere come i wichí abbiano tradizionalmente trattato questi paradigmi emozionali e quanto essi, nella narrazione biografica, siano ricontestualizzati con attenzione, cura e ferma consapevolezza. Come era stato osservato per la ricostruzione di alcuni eventi storici da parte della popolazione wichí (Franceschi & Dasso 2010), le singole testimonianze portano a riflettere su una inedita volontà di ricostruzione storica, sociale e personale. Persone singole che vogliono condividere esperienze dolorose, con coraggio, paura, vergogna e che, attraverso il racconto della propria esperienza biografica, mostrano che, pur mantenendo salde le linee della propria cultura, stanno rimodellandosi proprio attraverso l'incontro con tutti gli altri che oggi li circondano: i criollos, i bianchi, gli antropologi.

Le storie di vita, strumenti preziosi per fare emergere momenti di transizione e crisi (Radin 1927): è attraverso il pragmatismo dell'esperienza in un mondo sempre più complesso che Teodora ha interpretato il suo essere wichí e il suo vivere come una criolla.

Il nome

Teodora mi ha raccontato che questo è il nome che le hanno dato quando si è battezzata.

Il 24 giugno dell'anno 2006 con l'aiuto della nipote Yolanda, Teodora elenca quelli che definisce i "nomi wichí" della sua famiglia. Così avevo annotato nel mio diario:

Alberto (Emi); Donato (Sula); Francisco (Flan); Carlos (Chupi); Nilda (Yhuyha); Roque (Pisia); Fermina (Cochà); Sulema (Selsa); Angelina (Tima); Margarita (Lucha); Bartolina (Tsinda) Hilda (Tseku); Susanna (Toty) e il suo: Delia.

Teodora dice che i nomi Wichí sono "apodos" mentre i nomi in castigliano vengono dati secondo l'almanacco.

Notiamo che non tutti i membri della famiglia sembrano possedere nomi-apodos-soprannomi.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 24 giugno 2006. Diario di campo).

Tra le popolazioni Wichí del Chaco argentino il nome riveste connotazioni peculiari che vanno a toccare aspetti legati alla parentela, al mondo dei morti e a quello del rapporto con altre parentele. Il nome infatti in linea di principio fissa

8. Questo termine è stato utilizzato da M.C.Dasso e M.Califano per cercare di spiegare il complesso universo del mito e i personaggi che lo abitano, *palhalis*. Sono personaggi silvestri qualitativamente distinti dagli esseri umani.

un evento occorso ai genitori, rafforzando e forgiando una continuità ontologica tra le generazioni (Barúa 2001, p.23). Il nome posiziona il soggetto nel mondo e lo pone nella dimensione umana della esistenza terrena.

È necessario sapere come viene imposto il nome, o i nomi, che ideologia esso rispecchi, qual è la sua funzione sociale, come entri insomma nel circuito della comunicazione (Cardona 1976, p.139).

Poco importa che i nomi di due esseri si somiglino a tal punto da poterli confondere: ognuno di questi nomi esprime integralmente una essenza individuale. È poco dire che la esprime: la evoca, la porta alla realtà. Sapere il nome, dire la parola, è possedere l'essere o creare la cosa (Granet 1934, p.1).

Sia Giorgio Raimondo Cardona che Marcel Granet sottolineano alcuni nodi centrali che l'individuazione del nome personale mette in evidenza: il nome entra nella complessità del circuito della comunicazione sociale e comporta una riflessione sulle profonde aderenze tra il suo utilizzo, la sua evocazione, la sua scelta e il concetto di persona. Tra le popolazioni wichí ciò è particolarmente evidente perché tradizionalmente il nome veniva imposto al nascituro dal padre il quale evitava di nominarlo finché non avesse avuto la certezza che esso non sarebbe morto; questa riserva, secondo Miguel De los Ríos, si lega all'evitare di nominare il nome dei defunti, usanza a tutt'oggi tenuta in forte considerazione:

Hasta tal punto nombre y persona se hallan circunstanciados, que la desaparición de la persona implica la de su nombre (De los Ríos 1980, p.81).

Il nome proprio (*la-lhey*) del nascituro tra le popolazioni wichí del Chaco non viene mai rivelato prima del parto, la sua attestazione segna l'ingresso del soggetto nella comunità dei viventi ed è unico ed irripetibile; esso fissa la memoria della parentela ed è in questo senso che, se *nome* e *persona* appaiono intrecciati in maniera indissolubile, appare tanto più evidente quanto l'idea di persona oltrepassi l'individuo singolo connettendolo in una spessa e previdente rete con i suoi ascendenti e discendenti diretti. Spessa e previdente è la rete tra singoli individui e società perché *l'individuo con il suo nome* è parte della comunità che di lui si farà carico durante tutto il periodo della sua esistenza. Il nome marca un inizio e una continuità della sociabilità. Tutto quanto si viene dicendo è emerso sul campo:

Siamo andati a trovare Avenildo Yayis, sua nipote Delia non ha ancora un nome [wichí] “vamos a ver” dice Avenildo. Delia è il nome del documento, Avenildo domandò ad una amica se poteva dare alla nipote questo nome. Avenildo ci spiega che poi, quando il bambino raggiunge l'età di due o tre anni, allora si pone il nome [wichí] anche perché il bambino può manifestare peculiarità e caratteristiche (se è grasso o magro “gordo/flaquito”). In wichí questi sono apodos/soprannomi e non possiedono lo stesso significato dei nomi che davano “los antiguos”. I nomi si possono apporre anche con

l'almanacco, se si nasce di sabato la persona di solito si chiama "Sabino", di martedì "Marta" o "Martin". (Misión Nueva Pompeya, Chaco 29 settembre 2011. Diario di campo).

[...] R. Parla della sua famiglia e dei nomi wichí; Fabiana in wichí è Nekaya, "colei che non se ne andrà via da qui". Ci racconta come si sceglie il nome, che viene scelto dai genitori o dai nonni dopo la nascita. Ogni nome ha un preciso significato (Hoktek T'oi, Salta. 22 giugno 2010. Diario di campo).

A Misión Nueva Pompeya, come accade in molti gruppi chaqueñi si utilizzano soprannomi, nomignoli brevi non sempre con un significato preciso; nella regione di Salta invece, nel villaggio di Hoktek T'oi si è osservato come tutti gli abitanti del villaggio si denominassero con nomi wichí ognuno dotato di una precisa significazione (Palmer 2005). Questo, oltre a denotare un panorama flessibile e molto variegato dal punto di vista etnografico, fa riflettere sull'importanza del contesto: come missione francescana, molti fra gli abitanti di Misión Nueva Pompeya hanno ricevuto, dalla fondazione della missione (1899-1900), una educazione al messaggio cristiano e al modello di vita proposto dai padri di *Propaganda Fide*; molti ricevettero il battesimo e decisero di aderire ai diversi culti che con il tempo si andavano istituendo nella missione (cattolici, anglicani, pentecostali, della Iglesia Unida); pur continuando comunque a seguire le istanze sciamaniche predominanti acquisirono in ogni caso un nuovo nome. Il villaggio di Hoktek T'oi invece non ha visto la presenza di nessun tipo di azione missionaria e forse questa è una delle ragioni che vede la presenza dei nomi wichí per denominarsi e dei nomi spagnoli per quelle esigenze legate ai rapporti con l'esterno. Inoltre il territorio che comprende i 20.000 ettari intorno alla missione, proprio grazie a un lascito dei missionari francescani, sono stati restituiti dallo Stato alla fine degli anni Novanta e sono oggi proprietà della popolazione wichí; pertanto, nonostante i complessi rapporti con lo stato argentino, la popolazione indigena di Misión Nueva Pompeya è censita e possiede un documento di identità in cui è apposto un nome e un cognome castigliano. Tutto il territorio intorno ad Hoktek T'oi fino alla conca del fiume Itiyuro non possiede invece la titolarità della terra e le continue diatribe con lo stato passano anche attraverso la mancata restituzione dei documenti di identità agli indigeni ed in particolare ai nuovi nati che, se non partoriti in ospedale, non avranno il documento di identità.

In questi anni di lavoro a Misión Nueva Pompeya le persone si sono sempre presentate con il loro nome e cognome spagnolo; la sensazione costante sul campo era quella che la popolazione locale ci "utilizzasse" come cassa di risonanza per una serie di esigenze contingenti. Così è avvenuto per alcune testimonianze della storia locale della missione (Franceschi & Dasso 2010), così si è rivelato per alcune ricerche effettuate sulla malattia di Chagas (Franceschi C. & al. 2010) e così, in un certo senso, è per la narrazione biografica di Teodora. Come abbiamo visto il nome wichí manifesta una serie di dispositivi che fotografano in maniera abbastanza precisa una serie di norme culturali; i nomi

(e cognomi) spagnoli pur rivelando un orizzonte diverso, attestano elementi culturali precisi: in primo luogo ci mettono di fronte a un universo complesso nel quale non si può non tenere in considerazione una appropriazione di modelli culturali spagnoli e di un rapporto con lo stato-nazione argentino sempre più profondo; sia dal punto di vista culturale che biologico essi rappresentano uno strumento prezioso per far luce sulle continuità culturali e genetiche di due popolazioni, quella wichí e quella criolla, di discendenza spagnola. Nell'universo "Teodora", in tutto il suo nome, si racchiudono spazi di senso che gravitano intorno ad una presunta "genuinità"⁹ wichí ed una supposta "inautenticità" criolla. Il suo nome non porta con sé i significati tradizionali del nome wichí, ma ne porta altri che costruiscono il senso di quanto ci ha raccontato e mostrato in questi anni di lavoro insieme. Forse anche per questo Teodora si è fin da subito posta in una relazione di reciprocità con me, perché la mia alterità era stemperata dalla sua presunta mancanza di autenticità; così, se io ho imparato il suo nome spagnolo e insieme a lei ho ricostruito il grafico di parentela della sua famiglia, lei si è sforzata di imparare il mio nome, quello di mio marito e dei miei figli; alle mie domande sulla sua famiglia, spesso rispondeva con quesiti sulla mia di famiglia; così è accaduto quando abbiamo parlato del matrimonio, del menarca e della menopausa, del rapporto di coppia. A poco a poco le sue domande hanno reso familiari orizzonti complessi e hanno riequilibrato un rapporto altrimenti comunque sbilanciato. Anche per questo ora non avrebbe significato impacchettare questa storia con un qualsiasi pseudonimo, perché la persona Teodora è il suo nome criollo, che possiede una storia, così come quella dei nomi wichí, sia quelli con un preciso significato sia quei nomignoli di uso comune. Ma soprattutto Teodora attende la sua storia, la aspetta scritta, per cercare qualcuno che possa leggerle proprio il suo nome sulla carta, cercando nelle fotografie la sua casa, i suoi prodotti di artigianato, i suoi animali; vorrà vedere se riuscirà a riconoscersi in questa storia scritta, in quella sua spiegazione, in quel suo racconto, in quell'universo emozionale che ha voluto condividere. Certamente questa mia ricostruzione non è perfetta, ne è pensata a misura di Teodora; lei non potrà leggerla perché non sa leggere, ma spero di poterla tradurre in spagnolo e consegnargliela¹⁰; spero che il rapporto che abbiamo instaurato in questi anni mi abbia reso responsabile, consapevole delle problematiche etiche, dei compromessi a cui è importante fare attenzione, delle delicate situazioni in cui oggi l'antropologia è coinvolta¹¹. Teodora è una artigiana, non fa parte di quegli indigeni che oggi sono sempre più numerosi e

9. Ringrazio Clío Corradi, Caterina Fianza, Lavinia Contini, Arianna Bartolucci, Maria Grazia Mercuri tutte studentesse della Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia che negli anni 2010 e 2011 mi hanno accompagnato sul campo in Argentina; desidero ringraziarle per le discussioni sul campo. In particolare Clío Corradi e Caterina Fianza per le prime chiacchierate con e su Teodora.

10. Così abbiamo fatto per il libro *Etno-grafie la scrittura come testimonianza tra i wichí*, che dopo la prima pubblicazione in italiano è stato tradotto in spagnolo con l'aggiunta del vocabolario di Albino Polo in appendice, un vocabolario redatto da un wichí che ne attendeva la pubblicazione.

11. Si veda il saggio di Claudia Ciampa ed in particolare la discussione di Jaarsma-Rohatynskyi, 2000 e Price, 2005.

che hanno deciso di scrivere e di lavorare come depositari della loro cultura¹²; queste pagine non riusciranno dunque a catturare tutta la sua attenzione, e sicuramente non potrà spiegarle e tradurle l'intero percorso di questo lavoro. Rispetto poi alla storia di vita esemplare che raccolse Miguel de Los Ríos nel 1976 che, attraverso le parole di Nowaintsés, riuscì a tracciare un percorso virtualmente completo dell'universo wichí, questa testimonianza nella sua imperfezione, discontinuità e frammentarietà può essere uno specchio abbastanza cristallino della realtà delle attuali popolazioni wichí e delle diverse predisposizioni degli antropologi meno intimoriti nel mostrare discrepanze e smagliature dell'apparato culturale.

Sul campo: le maschere e le persone

I Wichí sono popolazioni tradizionalmente di cacciatori-pescatori-raccoglitori che appartengono alla famiglia linguistica mataco-maka, seminomadi organizzati in bande, esogami e bilaterali, si spostavano sul territorio in maniera regolare. Vivono oggi in Argentina nelle zone del Chaco, di Salta e Formosa e si trovano anche nella Bolivia meridionale. Il verbo impiegato per le loro attività di sussistenza è “mariscar” *chuwath* (*chuwalhche*) un termine che include la caccia, la pesca e la raccolta. Sono gruppi che sono stati definiti omogenei, caratterizzati da un presupposto etico che tende al non accumulo di beni, ad una equa suddivisione delle risorse, ad una tendenza alla reciprocità che diventa un principio morale che segue tutte le linee della cultura, dalla parentela, all'universo economico e politico. L'unità domestica è quella della *household*, del *paraje*, dove vige a tutt'oggi la matrilocità. Come già accennato precedentemente i Wichí di Mision Nueva Pompeya vivono in una situazione di relativo benessere avendo avuti restituiti i 20.000 ettari intorno alla Missione alla fine degli anni Novanta; la suddivisione in *parajes* è iniziata in maniera costante e continuativa dal momento in cui è stata restituita la terra; la popolazione aborigena ha iniziato allora ad allontanarsi esponenzialmente dalle zone limitrofe alla missione, prevalentemente abitate da *criollos*, per rilocalizzarsi nel “monte”. È una realtà complessa e molto stratificata quella della convivenza sul territorio di popolazioni aborigene e popolazioni *criollas*. Con i *criollos* infatti i rapporti sono da sempre stati conflittuali, segnati da violenze e soprusi che questi hanno perpetrato nei confronti dei Wichí in momenti storici segnati da crisi sociali o vuoti politici (Franceschi & Dasso 2010); il *criollo* viene sovente descritto come il rappresentante per eccellenza della alterità, indipendentemente dalla sua provenienza, sia essa il “campo”, “il monte” o la “città”; John Palmer (2005, p.33) scrive che i Wichí del Pilcomayo hanno la convinzione che il cuore del *criollo* sia una rivoltella (*ahatai yen-t'otleyè lelutsei*). Una descrizione wichí del *criollo* è quella di *hombre montaraz y rural* che ne sottolinea l'origine campestre, una sussistenza per allevamento e agricoltura

12. Su questo punto si veda il testo di Cuturi 2003 che pubblica gli scritti autobiografici di Juan Olivares. Nell'ambito wichí sono stati pubblicati gli scritti di Laureano Segovia un wichí della comunità di Salta, rispettivamente nel 1998 e nel 2005.

e un *habitus* violento e grossolano. Queste preliminari caratteristiche aiutano a farci strada nelle intricate maglie delle relazioni tra le due popolazioni nella misura in cui, sia per sostentamento economico (società acquisitive contro allevatori e agricoltori) sia per *ethos*, le due popolazioni si presentano strutturalmente antitetiche: dove i Wichí tendono a una condotta in cui profilo discreto, omogeneità costante, impassibilità ed invisibilità persistente “fanno la persona”, il criollo non solo interpreta tutto questo come una mancanza di organizzazione economica, un deficit intellettuale ed una presunta consapevolezza di inferiorità e barbarie, ma ridicolizza tutto ciò con sprezzante compassione; i Wichí d’altro canto considerano il criollo come “prepotente e gritón”, e nell’incontro tendono a rinchiudersi in un silenzio di apparente apatia (Dasso 1999, p.292). Il panorama però, come spesso accade, è molto più fluido e stratificato perché le unioni tra Wichí e Criollos ci sono, rappresentano una realtà viva che incide sulla sociabilità, che contrasta con il relativo isolamento di coloro che vengono definiti come “criollos del campo”, che influenza in maniera profonda il dichiararsi wichí o criollos a seconda delle circostanze. Non ci sono norme precise e nemmeno studi sistematici su questo¹³ ma, dalle osservazioni sul campo e soprattutto dagli studi longitudinali condotti da María Cristina Dasso, possiamo affermare che se la madre è wichí i figli vengono cresciuti come wichí e vivono nel *paraje*, se la madre non lo è, i figli spesso non parlano la lingua però conoscono la genealogia della famiglia, riconoscono i nonni e gli zii, i parenti wichí con cui intessere relazioni parentali, alleanze matrimoniali che gli permetteranno di essere inclusi nel circuito indigeno. La differenza sostanziale avviene quando il figlio nasce da una violenza o da una relazione passeggera; in questo caso il figlio appartiene alla famiglia della madre ma l’appartenenza identitaria è complessa; certo è che si sta formando una fascia di popolazione che conosce in maniera sempre più profonda la vita aborigena, che partecipa alla stessa ma che ugualmente si sente di appartenere al mondo criollo locale. Nel caso di Teodora credo sia particolarmente interessante vedere come la sua biografia dia senso e significato storico proprio al percorso di questa frangia della popolazione locale della missione.

Quando ho conosciuto Teodora e durante i nostri primi incontri ciò che mi colpì fu il fatto che mi guardava negli occhi e mi abbracciava quando mi salutava. Impresse nella mia mente ho anche le parole di María Cristina Dasso, antropologa con me sul campo in tutti questi anni e conoscitrice profonda dell’universo wichí; Cristina mi invitava ad osservare con attenzione la casa di Teodora, le sue abitudini domestiche, il suo rapporto con la famiglia allargata, con i nipoti, le figlie, il marito. Capivo che Cristina non era convinta dell’universo wichí che ruotava intorno a Teodora; gli animali, il lavoro indefesso di Teodora, il suo atteggiamento nei miei confronti non rientravano per Cristina nell’*ethos* wichí che lei aveva conosciuto durante i suoi anni di lavoro di campo. Io d’altra

13. E’ in corso di pubblicazione un articolo dal titolo “Dinámicas de interrelación entre los *parajes* wichí” di Dasso e Franceschi in *Journal de la Société des Americanistes*, che prende in considerazione il fenomeno di redistribuzione territoriale della popolazione wichí di Misión Nueva Pompeya anche in relazione alle complesse dinamiche sociali tra indigeni e criollos.

parte trovavo l'affabile modo di fare di Teodora un diversivo interessante rispetto alla imperscrutabilità della maggior parte delle donne con cui avevo a che fare.

L'*ethos* wichí è stato analizzato con lucidità da Dasso (1999) e da Palmer (2005) che sottolineano quanto una condotta marcata da una forte omogeneità economica, politica e sociale, venga sostenuta da un dispositivo che sembra funzionare come "collante" sociale. Si tratta di una maschera che poco ha a che fare con l'oggetto materiale ma che con esso condivide i suoi più importanti significati: la maschera copre, svela, confonde, protegge e connota; il potere connotativo del dispositivo maschera che i Wichí indossano riguarda il continuo definirsi e ridefinirsi in relazione gli uni agli altri e rispetto a tutti gli altri: i criollos, i bianchi (*siwele*), gli immigrati, gli antropologi; ciò permette di riconoscersi e di offrirsi allo sguardo degli altri frontalmente (*prosopon*, in greco), ma senza possibilità di essere conosciuti e riconosciuti.

La identidad wichí se expresa específicamente a través de la presentación de una máscara, cuya posesión y conservación es la garantía de una identidad humana específica y culturalmente definida. En la conservación de la máscara tiene un papel esencial su *husek*, su alma o voluntad. Este último aspecto expone que la preservación de la máscara wichí implica una adhesión de tipo valorativo, ya que asienta en verdad conocidas y establecidas en el horizonte mítico y requiere de la participación voluntaria del sujeto al mantenimiento. Es decir, la identidad wichí se asienta en su valoración, que es la condición previa para el ejercicio de un *ethos* que exige la máscara, garantizando y mostrando la condición *kahai*, fuerte, el individuo que la conserva o la recupera (Dasso 1999, p. 351).

Si tratta di un codice etico condiviso, di un valore assoluto, di un discorso morale che aspira alla moderazione, a un altruismo associato all'armonia familiare, alla consanguineità cognatica, al principio di omogeneità politico-economica, alla complementarietà delle relazioni di genere (Palmer 2005). Vi è una relazione di continuità tra *maschera*, *persona* ed *identità*; la maschera appare uno strumento che ha permesso alla popolazione wichí di mantenersi integra ed in un certo senso di resistere alle intemperie della storia senza diluire né disperdere l'integrità del corpo fisico e la volontà sociale. In questo modo i wichí sono riusciti a mantenersi come "persone" che condividono la loro essenza spirituale (Palmer 2005, p.198). La metafora della maschera tra le popolazioni wichí appare appropriata perché si associa a una attitudine di apparente imperscrutabilità, impermeabilità, indifferenza, una *mimesi* costante che ruota intorno ad un universo emotivo che forgia e viene forgiato dall'apparato culturale.

Fu proprio questo atteggiamento che Teodora non mostrò; in apparenza non indossò nessuna maschera: ad una condotta che rispettava tutti i presupposti della "buona volontà" come principio etico di attitudine morale wichí, non corrispondeva nessun segno tangibile che la maschera avrebbe presupposto.

Il chaguar

Questa mattina di buon'ora siamo andate¹⁴ al paraje di Araujo dove ci aspettava Susana, figlia di Teodora per accompagnarci dalla sua mamma. Appena arrivate ci siamo messe di nuovo in cammino; Teodora abita sempre ad Araujo ma più internamente nel monte¹⁵. Per arrivare abbiamo costeggiato tutta la laguna e ci abbiamo impiegato circa quindici minuti. Quando arriviamo Teodora stava macellando un caprone. Teodora possiede molti animali, caproni, vacche, galline, cani e cavalli; la carne degli animali di allevamento la vende a Pompeya. Non la conserva, a parte alcune parti che essiccano, perché non hanno il freezer. Ci dice che il caprone e la vacca la mangiano, mentre loro non mangiano il cavallo. Dopo averla seccata si mangia anche la pelle degli animali. [...] Teodora e i suoi due nipoti finiscono di macellare il caprone, lo tagliano a pezzi e lo ripongono in un grande sacco che il nipote porterà a Pompeya in bicicletta.

Teodora ha già raccolto il chaguar ma ci chiede se vogliamo lavorare con quello o se preferiamo andare a raccoglierne altro. Noi le diciamo che preferiamo andare a raccoglierne altro perché ci piacerebbe vedere come si raccoglie. Teodora prende la carriola e andiamo non lontano da casa; taglia la pianta alla base con un grosso coltello aiutata da un ramo ed estrae lentamente le foglie. Mostra che le più sottili vanno scartate e quelle rovinata, non possono essere utilizzate. Teodora rompe due piante grandi ed una più piccola. Riponiamo tutto nella carriola e ci riavviamo verso casa. Questo procedimento ci dice viene chiamato “recolectar la fibra”. A questo punto iniziamo il lavoro di ottenimento della fibra che ci dice chiamarsi “sacar la fibra”. Si prende la foglia e la si tiene ferma con il piede e le si spezza la parte più larga e più dura, quella più vicina alla radice, la si apre sfilandola fino alla radice. A questo punto si getta la parte più dura e con quella che rimane si ripete l'operazione; si prende la parte che si è tenuta dalla parte più dura, la si spezza dalla cima e la si sfila lentamente in maniera che non si spezzi. Lentamente, “despacio”. Ciò che si ottiene è la fibra.

Teodora ci dice che è necessario preparare dodici nastri di fibra per ottenere un mazzetto. Sono mazzetti di fibra che vanno raccolti e poi legati. Con otto mazzetti si fa una borsa. Noi ne prepariamo tre. Dopo che abbiamo preparato sei mazzetti Teodora ci dice che vanno pestati (*kaji*) e bagnati d'acqua. Teodora controlla che nella fibra non siano rimaste parti dure e, se ci sono, le toglie. Prende un grande pestello e un tronchetto su cui comincia a pestare le fibre. Non bisogna fare troppo forte altrimenti

14. Dal 2005 fino al 2008 sul campo erano con me Cristina Dasso e Anna Ciannameo; quest'ultima, allora studentessa della Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia; con Anna ho condiviso il lavoro con Teodora e la sua amicizia.

15. Il monte chaqueño è una pianura che appartiene geologicamente alla “llanura chaco-pampeana” che si estende con lievi inclinazioni verso sud-est, dalle zone pedemontane delle sierras andine fino al fiume Paraguay. È una zona influenzata da molteplici fattori tanto climatici come geologici, dalle temperature, dalle piogge, dalla altitudine del terreno, dalla composizione del suolo. I parajes (household/*wukwe wetes*) non si trovano all'interno del monte che rimane una zona non abitata in cui si caccia e ci si dedica alla raccolta. Il monte rimane un luogo in cui si va per *mariscar* appunto ma la cui frequentazione non è quotidiana ed è riservata alle donne e agli uomini e non ai bambini o alle persone di passaggio.

si rompono i fili, “se cortan”. Ogni tanto per tre o quattro volte Teodora slegava il mazzetto, lo immergeva nell’acqua, lo strizzava, lo rilegava e ricominciava a pestarlo. Questa operazione è finalizzata a rendere chiara la fibra e a ridurla sempre più in un filo da lavorare. Ripetiamo l’operazione per ogni mazzetto e impieghiamo circa tre ore. Teodora scioglie tutti i mazzetti e stende i fili che dovranno seccarsi. Ci dice che una volta seccati si dovranno “torcer” e ci mostra in che modo: intrecciare tra loro i fili in maniera da ricavarne uno più spesso da tessere.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 15 luglio 2005. Diario di campo).

Riprendiamo il lavoro che avevamo lasciato [...]. Il lavoro che oggi facciamo consiste nel “torcer”. Si prendono le fibre del chaguar che Teodora ha lasciato seccare. Prima di cominciare a torcer le sfilate tra le mani cercando di eliminare i fili troppo corti o anche le scorie. Il primo lavoro consiste nel torcer una singola fibra. Appoggiamo la fibra sulla gamba e la facciamo scorrere tenendo la punta con una mano e con l’altra la facciamo scorrere dall’alto verso il basso. Teodora e Susanna riescono a tenere i fili ben stretti mentre le nostre erano troppo lente. Questo è il primo lavoro. Dopo avere lavorato i singoli fili è necessario unirli per ottenere un filo più spesso. Questo lavoro viene fatto tenendo con una mano le estremità dei due fili e per torcerli è necessario allargare le parti degli altri due e poi torcerli insieme, nelle medesime modalità che avevamo visto prima. La difficoltà maggiore per me era quando si doveva attaccare un nuovo filo. Teodora insisteva spiegandoci che era necessario attaccare le parti e torcerli insieme subito. È stato un lavoro molto lungo; in quattro ore siamo riusciti a torcere quattro metri di filo.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 19 luglio 2005. Diario di campo).

Il chaguar (sp. *Bromelia hieronymi*) rappresenta la materia prima per la confezione delle *telas de malla*; esistono diverse tipologie di pianta da cui si può estrarre la fibra: *chitsaj* (*Bromelia hieronymi*) è quella più morbida, “la más suave y blanda, la más usadas” (Elda, Misión Nueva Pompeya, 20 settembre 2011); *oletsaj* (*Deinacanthon urbanianum*), è la più forte, quella che si utilizzava di più e che ora si usa meno perché si trova poco e perché in realtà non rende abbastanza, essendo la pianta piccolina; infine *ujé* che non si mangia, che non serve (Misión Nueva Pompeya, Chaco 20 settembre 2011. Diario di campo).

Sulla confezione e sulla preparazione delle *telas de malla* esiste una vasta letteratura, dai lavori di Millan de Palavecino (1973), a quelli storici di Nordenskiöld (1919) e di Schmidt (1937); il lavoro di Monica von Koschitzky (1992), forse il più completo di dettagli etnografici, ed infine il più recente saggio di Montani (2008). Il lavoro di intreccio e tessitura della fibra del chaguar è una attività strettamente femminile il cui prodotto, le cosiddette *yicas* (*hilu*), borse quadrangolari e i *sichet*, borse a forma di amaca, rappresentano un oggetto chiave per comprendere l’universo wichí. Il chaguar viene lavorato insieme ad altre donne, di diverse generazioni; il lavoro di raccolta, preparazione e tessitura rappresenta un momento di socialità, in cui si condivide il tempo

quotidiano, lo spazio del gruppo domestico allargato; in cui le più giovani apprendono “un’arte complicata” (Montani 2008, p.164) che perfezioneranno nel corso di tutta la vita e che le aiuterà a contribuire sempre all’economia del gruppo.

Teodora, come tutte le donne wichí, ha imparato da sua madre (*lakú*) e da sua nonna (la *katelá*) a lavorare il *chaguar*. Essa è senza ombra di dubbio l’attività archetipica della donna wichí: il sapere scegliere la fibra, trattarla, colorarla e tesserla rappresenta a tutt’oggi ciò che fa di una giovane una donna wichí. Il passaggio da uno stato di indifferenziazione in cui si è generalmente infanti (*notsas*) a quello di adolescente (*lhutsá*), oltre a prevedere in passato un momento di reclusione e dieta alimentare molto precisa, prescriveva l’insegnamento da parte della nonna (la-*katelá*) delle tecniche del “hilado y trenzado de la fibra”. Teodora, che ha appreso dalla nonna, ha insegnato a sua nipote Yolanda a tessere e l’ha accompagnata in quella fase delicata del menarca, momentanea interruzione degli accadimenti del futuro prossimo, sempre accompagnato e mediato dalla convivenza con il passato della nonna e di tutto quanto essa rappresenta: memoria, storia, mito (Franceschi 2008, p.143).

Nel 2005 Teodora ha deciso di spiegarci nel dettaglio che cosa una giovane ragazza wichí deve imparare per divenire una donna; ciò che riteneva importante che noi sapessimo, osservassimo ed imparassimo era il primo processo gineco-poietico della donna wichí: la lavorazione del *chaguar*. Le tecniche apprese da Teodora non solo hanno attestato una serie di norme e parametri propri della cultura wichí da lei perfettamente incorporate, ma hanno mostrato la sua personale abilità e, come vedremo più avanti, il suo estro e la sua creatività. Mentre imparavo con Teodora a lavorare il *chaguar*, mentre osservavo le altre donne lavorare nei diversi *parajes*, pensavo quanto questa arte del lavoro mostrasse alcuni presupposti fondanti per comprendere il ruolo delle donne nella società wichí; si tratta di un’arte che crea una genealogia familiare ed una memoria culturale tutta femminile, condivisa e mai solitaria, che presuppone un contributo sostanziale all’attività economica del gruppo. Dunque dal punto di vista sociale, economico e culturale, il lavoro del *chaguar* ci instrada verso una prima comprensione dell’universo femminile indigeno in cui le donne sono solidali nella economia domestica e hanno un ruolo di profonda e mutua complementarità con il mondo maschile (Leacock 1978).

Mentre si lavorava nel patio della sua casa e Teodora con pazienza ci insegnava a preparare i fili di *chaguar*, iniziai a raccontarci la sua vita.

La sua famiglia venne dalla provincia di Salta, lei era la primogenita, suo padre lasciò lei e la madre e tornò a Salta. Teodora fu cresciuta da criollos; con loro stette molto bene perché era libera; lei e suo fratello Alberto erano gli unici Polo. I suoi figli sono: Francisco, Alberto, Carlo, Ruben, Donato, Leonardo, Hilda, Nilda (criada). Ci dice che una nuora si è unita alla famiglia di Bitterman.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 15 luglio 2005. Diario di campo).

Durante il lavoro Teodora ci ripete che venne con sua zia Argentina e con suo marito dalla provincia di Salta perché lì non c'era lavoro.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 19 luglio 2005. Diario di campo).

Il cammino fino alla casa di Teodora ha molte case vicine; ci dice che deve spostarsi spesso per andare a coltivare. Ci sono fiori e anche molti elementi che mostrano affinità con le famiglie criollas. Teodora ci dice che all'età di undici anni con sua madre furono abbandonate dal padre e che venne cresciuta da una famiglia criolla. Teodora è l'unica figlia con il cognome Polo, gli altri sono Sanchez.

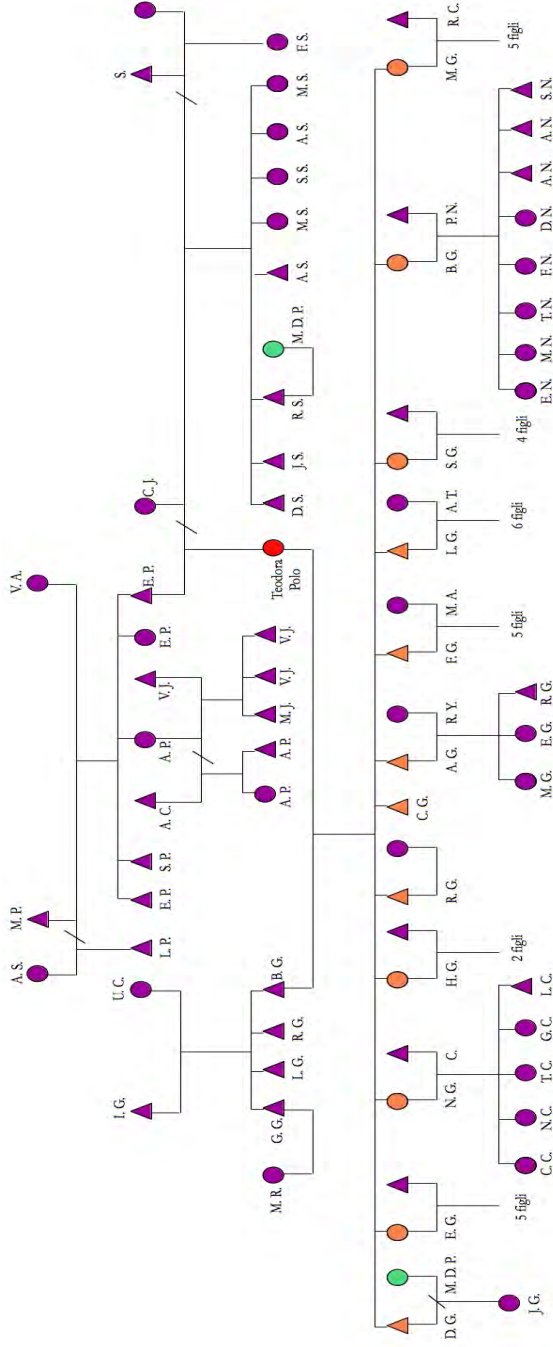
(Misión Nueva Pompeya, Chaco 21 luglio 2005. Diario di campo).

La maggior parte del tempo trascorso con Teodora nel 2005 fu dedicato al lavoro del *chaguar*; questo ci permise di frequentare la sua casa e di osservare che il suo modo di vivere, così come l'attività economica del *paraje*, aveva elementi comuni al vivere criollo. In particolare l'allevamento degli animali, la loro cura, macellazione e conseguente vendita della carne, sono tutti elementi che difficilmente possono riscontrarsi nei *parajes wichí* dove, se si trovano animali, sono esclusivamente maiali o capre che richiedono poca cura. Teodora inoltre coltiva con regolarità mais, patate, carote e zucche e i suoi prodotti di artigianato vengono regolarmente comprati da persone che appositamente giungono dalla provincia di Córdoba. Vi è una organizzazione economica dettagliata e precisa, una economia domestica di allevamento, agricoltura ed artigianato metodica, continuativa, volta ad un possibile investimento delle risorse. Ma soprattutto ciò che veniva emergendo era l'importanza del lavoro, la sua capacità di saper lavorare come *wichí* e come criolla: questo rappresentava per Teodora l'evento della sua esistenza.

Sempre nel 2005 abbiamo ricostruito il grafico di parentela di Teodora da cui sono emersi una serie di elementi importanti: suo padre era Eduardo Polo, la prima figura di *leader* (*cacique/nyát*) che non possedeva gli attributi tradizionali del *cacique* amerindio: la "palabra fresca" (Palmer 2008, p.215) e "un corazón duro" (Braunstein 1977, p.139). Il potere del capo amerindiano, come acutamente aveva segnalato Pierre Clastres (1974), poco ha a che vedere con la coercizione e la subordinazione, ma incarna una serie di attributi quali la generosità, la calma, la capacità di parlare bene, il valore in senso lato.

La figura del *nyát* encarna la buena voluta *wichí* (*lehusek ihi*). Esta se manifiesta, entre otras cosas, a través de su manejo de palabra frescas (*techaj zlamet*), las cuales sirven para disipar el "calor" de la agresividad. Es decir que el *nyat* resuelve conflictos a través del discurso, evitando así que una disputa llegue a mayores. Cumple, pues, el rol de contención social destinado a mantener el estado que los *wichí* definen como la quietud (*tamsek*) (Palmer 2008, 152).

Eduardo Polo in questo senso segna un momento di passaggio fondante nella



storia della *leadership* di Misión Nueva Pompeya perché come già aveva segnalato Pagés Larraya (1982 t.II, pp.244-245) oscura lo sciamanismo esoterico del precedente *nyát* Angelito, facendo perdere alla figura del *cacique* le sue peculiari doti (Dasso 2008). Gli anni in cui Eduardo Polo, padre di Teodora, sarà *cacique* coincidono con l'arrivo a Misión Nueva Pompeya della hermana Guillermina Hagen (1969), una suora laica della congregazione di religiosi e religiose del "Niño Jesus" per conto della quale Guillermina arrivò dalla popolazione wichí terminando il proprio operato nell'anno 1970. In seguito all'abbandono della missione da parte dei francescani, il periodo di lavoro di Guillermina nella missione coinciderà con un momento storico-sociale molto particolare per la storia nazionale argentina e segnerà in maniera profonda le vite di molti wichí tra cui sicuramente quella di Teodora, che arriverà a Misión Nueva Pompeya proprio negli anni Settanta su sollecitazione del padre. Eduardo Polo, come farà emergere Teodora in una conversazione del settembre 2011, è una figura che non incarna valori positivi, ma al contrario risulterà essere un padre assente e un *leader* debole.

Insieme a lui nel grafico di parentela emerge la zia di Teodora, Argentina Polo, personaggio fondamentale nella sua vita di orfana.

Il papà di Argentina Polo era "cautivo Pampa de cristianos" venne cresciuto a Salta e sua madre era "cautiva¹⁶ wichí di Salta" anch'essa cresciuta a Salta. Quando vennero verso Misión Nueva Pompeya suo padre già era morto. Suo padre era molto bello e aveva un fucile Remington con cui seppe difenderla. Ricorda che aveva cinque anni e che nella sua casa c'era un fosso dove si nascondevano quando c'erano degli scontri. Erano sette figlie e cinque figli. Lei fu educata come una criolla e la madre, quando morì suo padre, si trasferì dove viveva la sua famiglia wichí. Da Salta venne a Misión Nueva Pompeya e nel cammino si unirono con la famiglia Matorras i quali erano a Fortín Belgrano. Siccome la madre di Dionisio Matorras morì presto, sua madre crebbe i tre figli maschi e per questo lei e Dionisio sono così uniti. Si stabilirono tra il paraje Barraca e Pozo del Toba. Argentina ha molti parenti a Misión Nueva Pompeya, lei crebbe anche Elena Calermo e Teodora sua nipote (*n'wala*) e figlia di Eduardo Polo la cui madre e figlia furono abbandonate. La madre di Argentina era figlia di Vicente Argañaraz. Venne con sua madre a Misión Nueva Pompeya che aveva quattordici anni. I Francescani già non c'erano più e rimaneva Francisco Supaz.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 21 luglio 2005. Diario di campo).

Il rapporto tra Teodora ed Argentina è peculiare e complesso; entrambe sono

16. La tradizione che parla di "cautivos" (prigionieri) solitamente si riferisce a bambini o donne che, quando una popolazione oppure una famiglia soffriva un attacco (in questo caso da indigeni della Pampa o del Chaco), venivano lasciati in vita e portati a vivere nelle fattorie. I bambini e le donne venivano incorporati alla vita indigena. Ciò che sorprende nel caso raccontato da Argentina Polo è che narra una situazione completamente rovesciata: bambini e donne indigene attaccate da criollos/bianchi cresciuti come "prigionieri" in famiglie criolle; sovente dopo la morte dei vecchi padroni questi indigeni tornavano nei luoghi delle loro famiglie d'origine. La madre di Argentina in questo senso non era "cautiva" ma "criada", affidata a famiglie criolle.

state cresciute come criolle ma, mentre Teodora ha sposato un uomo wichí con cui ha vissuto tutta la sua esistenza e ha condotto una vita il cui lavoro ha abbracciato pratiche wichí e criolle, Argentina come “partera” in apparenza¹⁷ incarna una figura wichí “a tutto tondo” e viene considerata la depositaria di pratiche e saperi propri dell’universo aborigeno rispetto alla nascita, alla cura e alla guarigione. Le sue unioni matrimoniali hanno visto però la presenza di uomini wichí e criollos e i suoi figli incarnano modelli di esistenza profondamente diversi ma sempre ed inesorabilmente complementari; Albino Polo e Victor Gimenez sono due tra i tanti figli di Argentina, rispettivamente di padre wichí il primo e criollo il secondo. Albino, morto in un incidente stradale nel 2004, viene ricordato per il suo impegno nella missione come dipendente comunale e per il vocabolario wichí che ha redatto (Franceschi & Dasso 2010) che attesta una consapevolezza identitaria e linguistica profonda; Victor è un uomo combattuto che, pur avendo vissuto la sua infanzia con la madre nel paraje, non ha imparato la lingua wichí e si è inserito nella vita criolla durante l’adolescenza, quasi di sbieco, come un wichí “mancato” divenendo alla fine un criollo “incompleto”. Esistenze specularmente distinte ma complementari quelle di Teodora e di Argentina, due donne profondamente anticonformiste sia per l’universo wichí che per quello criollo, che provocano stupore e straniamento, così come una insolita e certa familiarità. Nei primi racconti di Teodora così come in quelli di Argentina, si evincono inoltre elementi importanti per una preliminare ricostruzione dei movimenti etno-storici delle popolazioni wichí intorno a Misión Nueva Pompeya, dalla regione di Salta verso il Chaco e dal Chaco verso Salta nel periodo in cui veniva formandosi la missione e quando i gruppi wichí organizzati in bande erano ancora semi-nomadi. Ma su questo torneremo più avanti.

La vita di Teodora

Teodora possiede tante fotografie. Le conserva in un sacchetto di plastica e già nel 2006 me le aveva mostrate. È molto utile lavorare con le fotografie insieme a Teodora perché mi aiuta a collocare i suoi racconti in un universo comune che è quello rappresentato dalla storia della missione. Le giornate con Teodora sono sempre state molto dense, spesso abbiamo lavorato, sovente mi ha mostrato il suo lavoro, ma raramente sono riuscita a farle una intervista; quando ci ho provato, ed ora ne ho la riprova riascoltando i nastri, le mie domande non sono quasi mai state capite. Ho utilizzato termini inappropriati, e soprattutto credevo funzionasse il metodo “domanda-risposta” (Cuturi 2010). Teodora faticava a collocare gli avvenimenti in un periodo storico preciso, io non mi ritrovavo in nessuna risposta che lei mi proponeva, cercavo conferme di una storia locale che

17. In apparenza perché il mondo della salute e della cura è molto variegato e complesso così come viene mostrato nel testo di Odina Sturzenegger che, a proposito della popolazione criolla, ci racconta come esista il ricorso a terapie sciamaniche, a cure proprie dei culti cristiani così come a quelle della tradizione dei guaritori criolli tradizionali; infine è sempre più presente il ricorso alla medicina scientifica incarnata dall’ospedale, 1999, p.59.

avevo studiato nelle fonti. Per questo oggi l'unico significato delle mie interviste a Teodora è di carattere metodologico, riascoltarle mi ha dato conferme di quanto avevo scritto nei miei diari e di quanto l'intervista rappresenti una microscopica porzione del lavoro di campo, soprattutto quando si lavora con percorsi biografici e quando si è in contesti in cui la parola riveste connotazioni culturalmente peculiari e raramente viene utilizzata per resoconti di carattere personale. In questo senso può essere utile iniziare a riflettere proprio sul valore della parola, su quanto nei primi anni di lavoro Teodora non presentò un racconto lineare e continuativo ma offrì una serie di elementi per inquadrare il suo percorso: brevissimi scatti, sempre sfuocati ed incerti, proprio come alcune fotografie che ci mostrò. Ci sono stati pomeriggi molto faticosi in cui, per comprendere i movimenti di Teodora nello spazio e nel tempo, dovevo provare a porle la stessa domanda in molti modi diversi.

Z. ¿ Quien estaba acá? ¿Se vino acá y quien estaba acá?

T. ¿ Adonde decís?

Z. ¿Donde llegó cuando vino?

T. [...] en este 20.000.

Z. ¿ Quien estaba acá la hermana Guillermina?

T. Ella estaba

Z. ¿Que recuerda de este período?

T. ¿Cómo? ¿Recuerdo?

[...]

Z.: Y cuanto se quedó la hermana Guillermina?

T. Esto no lo sé, no lo sé.

Z. ¿En estos años se mudaron acá en Araujo?

T. ¿Acá? ¿Qué?

Z. ¿ Cuando estaba la hermana Guillermina donde vivía?

T. Allá

Z. ¿Y su marido dónde lo conoció?

T. Allá en Campogrande.

Z. ¿Y cómo se conocieron?

T. No entiendo

[...]

Z. ¿Quién vive todavía?

T. Todos viven.

Z. ¿Y dónde estan?

T. En Sauzalito.

Z. Todos estan en Sauzalito.

Z. ¿ Y Roque también?

T. No, Roque está con nosotros por acá cerca.

Z. Todos viven en Sauzalito [...].

T. Nosotros vivimos en Campogrande esos tiempos, era el tiempo que vivía acá la hermana Guillermina... claro que nosotros eramos cerca de Salta, nosotros

eramos para allà, y allà queda otro más grupos, mis tíos, mi padrastro, mi mamá y vinimos acá, ellos no querían que se vengamos para acá y ellos no querían porque siempre vivimos juntos con la familia y nos extrañaban.

(Intervista a Teodora 24 giugno 2006).

Stamattina siamo andate ad Araujo [...]. Teodora ci mostra subito il suo telaio e noi tiriamo fuori il grafico della parentela che abbiamo fatto insieme. Teodora ci dice chi vive ad Araujo e chi vive a Pompeya. Dei suoi fratelli solamente Roque vive a Pompeya mentre tutti gli altri vivono a Sauzalito. Ci dice che la sua famiglia era originaria di Campogrande e che arriva qui a Pompeya all'età di trent'anni con Nilda, Carlos, Donato, Ruben, Alberto, Leonardo. Anche la famiglia di Bitterman era di Campogrande. Alcuni suoi fratelli andarono invece con la madre a Sauzalito. Quando era piccola fu cresciuta da famiglie criolle che le volevano bene e che tra le altre cose le insegnarono a tessere con il telaio e a lavorare la lana. Sua madre infatti si era risposata. Teodora ha conosciuto il suo vero padre all'età di 15/18 anni. La madre quando aveva dodici anni le insegnò a lavorare il chaguar così come lei stessa ha insegnato alle figlie e nipoti. Teodora arriva a Pompeya con Bitterman intorno agli anni Settanta quando a Pompeya c'era la hermana Guillermina. Racconta di un periodo molto difficile con gli aborigeni. Guillermina faceva lavorare gli aborigeni, gli uomini "cortaban postes"¹⁸. Era un periodo in cui c'era lavoro e gli aborigeni si sentivano protetti. Ad un certo punto la Guillermina scappa. [...] Dice che da quando Guillermina è andata via e per tutto il periodo in cui gli aborigeni non hanno avuto il possesso della terra, la vita è stata molto dura non c'era lavoro, si soffriva la fame e si subivano violenze. I Criollos incolpavano i Wichí di uccidere i loro animali. Teodora ricorda con visibile sofferenza anche il periodo di Campogrande: dice che anche lì gli aborigeni soffrivano molto non avevano né da mangiare né vestiti. Con i 20.000 ettari di terra la situazione è migliorata.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 24 giugno 2006. Diario di campo).

Durante il lavoro di campo del 2005 e 2006 iniziarono a delinearsi alcuni elementi chiave del percorso biografico di Teodora; la sua famiglia era originaria di Campogrande in provincia di Salta; lei fu abbandonata dal padre Eduardo Polo che conobbe più o meno tra i quindici ed i diciotto anni, venne cresciuta da una famiglia criolla che la trattò bene e da cui imparò a lavorare la lana e a tessere con il telaio. La madre Celia nel frattempo si risposò con un uomo il cui cognome era Sanchez; la unica figlia di Eduardo Polo risulta essere lei, Teodora; Roque è invece l'unico fratello che a tutt'oggi vive nel paraje di Araujo e ha come moglie attuale la madre di Yolanda, nuora (*tiché*) di Teodora.

Teodora conobbe Bitterman, il marito, a Campogrande, insieme viaggiarono verso Misión Nueva Pompeya negli anni Settanta, quando Guillermina era appena arrivata; evidentemente si era sparsa la voce che lì c'era lavoro per le comunità aborigene, ma soprattutto suo padre era già arrivato nella missione e si preannunciava per lui un incarico importante come capo, così, proprio per questo

18. "Cortar postes": tagliare alberi interi e pelare i tronchi. Il poste è il tronco senza la corteccia.

probabilmente decise di richiamarla. Un altro elemento fondamentale in questi primi incontri riguarda la relazione wichí-criollos; sebbene Teodora avesse un rapporto privilegiato con la famiglia criolla che la crebbe e la protesse, durante le nostre conversazioni emerse quanto fossero complicati tali rapporti, quanto fossero la violenza, la brutalità e la paura i sentimenti che contraddistinguevano tali relazioni. Le visite a Teodora e a sua zia Argentina mostrano inoltre quanto diverse sono le conoscenze che esse hanno incorporato; mentre la memoria storica di Argentina riesce nella ricostruzione delle parentele locali circostanti, Teodora pur conoscendo fin da bambina la zona come la zia, non possiede questo tipo di memoria. Alcuni testimoni incontrati in questi anni e appartenenti a famiglie installatesi dalla fondazione della Missione nel 1900 ci hanno permesso di associare gli abitanti attuali di alcuni parajes con alcune parentele¹⁹ storiche della zona.

Por la tarde vino Argentina. [...] Le preguntamos cuantas veces volvió de Salta a Misión Nueva Pompeya y dijo que vino una sola vez con su hermana Elena porque el viaje es muy largo, son dos días de viaje, uno para llegar a Ingeniero Juárez (Formosa) cruzando el río y otro en tren desde Ingeniero Juárez hasta Embarcación. Su papá era Pampa cautivo y tenía que defenderse de los indígenas wichí de Nueva Población. En Población los grupos son *pekletas* un pescadito que muerde como palomita. Ahora hay algunos *pekletas* en Atento. La familia de su mamá es *awetses'as*.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 26 giugno 2006. Diario di campo).

In questi primi anni di lavoro con Teodora emersero in definitiva una serie di elementi chiave che mi permisero di avere una visione d'insieme della sua vita rispetto ai suoi movimenti nello spazio tra la regione di Salta e il Chaco, alla sua percezione dell'universo wichí e criollo e rispetto alle conoscenze di questi due universi culturali. Sono stati però gli ultimi due anni di lavoro sul campo quelli che hanno segnato una svolta nella ricostruzione della vita di Teodora Polo. Nell'anno 2010 in particolare, e attraverso il lavoro con le fotografie, sono emersi spunti di riflessione molto interessanti che hanno permesso a Teodora di posizionare emozionalmente l'evento della sua esistenza.

19. Non è facile definire il concetto di parentela tra la popolazione wichí ma è importante sottolineare quanto essa designi gruppi di persone che non per forza risiedono nel medesimo gruppo domestico ma che si riconoscono come parenti durante diverse generazioni. Una interessante definizione di parentela è quella di Guadalupe Barúa che scrive: "conjunto de familias extensas vinculadas por lazos de consanguinidad, que pueden habitar juntas o separadas según las circunstancias", (Barúa 2007, p.46). Ci sono stati testimoni in questi anni di lavoro che sono stati in grado di associare agli abitanti attuali di un paraje l'appartenenza ad alcune parentele della zona. L'uso del cognome spagnolo della famiglia centrale che vive in un paraje può chiarire il fatto che, mentre le bande non possedevano un nome che veniva ricordato, le parentele avevano un nome che era una sorta di "gentilizio" che veniva dato dagli altri. Alcuni anziani wichí di Misión Nueva Pompeya riconoscono altri anziani come membri di specifiche parentele e li riconoscono contemporaneamente attraverso il loro cognome spagnolo e li collocano spazialmente in aree dove quella specifica parentela poteva essere stata riunita in uno specifico momento storico.

Teodora dice che una nipote si è sposata con un correntino [della provincia di Corrientes], molti si sono sposati e si sposano con criollos; per Teodora ciò che è importante è stare insieme fino alla fine. Il Criollo del campo per Teodora è più vicino al wichí ma per Teodora il “Wichí sufre más. Los Criollos algo tienen”. Teodora a questo proposito ricorda un episodio della sua infanzia quando era piccola, aveva circa quattordici anni e si trovava a Misión Nueva Pompeya, a Lanchetas con la sua nonna e vennero criollos a cercare carne e la picchiarono.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 10 giugno 2010. Diario di campo).

Pomeriggio: visita a Teodora. Teodora ci aspettava e ci ha accolto festosamente. Era interessata a capire che cosa ne sarebbe stato delle registrazioni e degli appunti e per farle capire ho iniziato a ripercorre la sua vita così come me l'aveva raccontata in questi anni di lavoro insieme. Teodora annuiva compiaciuta. Abbiamo iniziato a parlare di Yolanda e del tema della mestruazione. Teodora dice che quando una ragazza ha la mestruazione “se enferma” e quando passa “se cura”. Ci ha detto che non ci sono prescrizioni alimentari ma che deve stare ferma per tre giorni. “Mejor quedarse en casa, no lavarse con agua tibia, no trabajar sino se calienta la sangre”. [...] Parliamo della bellezza e dei capelli. Ci mostra come sta senza il fazzoletto e si fa fotografare. Parla dei capelli bianchi. Prima del nostro congedo reitera il fatto di dire la verità e ripete alcuni eventi centrali della sua vita.

Riflessioni su Teodora, riflessione sul fatto di quanto la sua vicinanza si trasformi in distanza. Non è tanto e non solo una riflessione sul rapporto antropologo-informatore quanto piuttosto una riflessione su come Teodora pone lo sguardo su di noi e su se stessa.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 1 giugno 2010. Diario di campo).

Questi incontri con Teodora e le chiacchiere che facemmo durante quei pomeriggi di giugno furono importanti per capire quanto fosse complesso per Teodora interiorizzare la relazione con il mondo criollo in concomitanza alle aspettative della società wichí; emerse inoltre un elemento per me di estremo interesse rispetto alla percezione emica dei rapporti di alleanza matrimoniale. I rapporti prescrittivi, le dinamiche di parentela e i rapporti coniugali presenti nella famiglia di Teodora, seppur ben gestiti socialmente e accettati culturalmente, le hanno provocato sovente dolore e fatica. A questo si aggiunse un intenso e stretto legame tra Teodora e sua nipote (*cheyós*) Yolanda, figlia del suo figlio maggiore Donato e la cui madre aveva come marito attuale il fratello minore di Teodora, Roque (*chinij*). Una relazione, quella di Dolores Peralta e Roque Sanchez non vietata e nemmeno considerata proibita ma che, come vedremo, ha provocato nella famiglia e nel vissuto di Teodora dolore e preoccupazione.

Le dinamiche di alleanza matrimoniale wichí partono infatti da un presupposto di sociabilità attraverso il quale essi conformano un “amalgama di parenti che si comportano come una monade potendosi però separare dal

resto del villaggio per formare nuove località o aggregarsi ad altri villaggi” (Barúa 2007, p.63). Nella vita quotidiana wichí si cercano sempre meccanismi che favoriscano la vicinanza sociologica tra un insieme di membri legati da una molteplicità di vincoli parentali e le cui terminologie sovente si sovrappongono. Questo amalgama di parenti secondo Barúa prende forma soprattutto attraverso lo scambio diretto di matrimoni tra gruppi di fratelli (o ‘cugini’, o ‘zii’, o ‘nipoti di zio’ in quanto rispetto alla loro qualità di essere Maggiore o Minore possono entrare nella categoria dei *siblings*) con altri gruppi di sorelle. Ci si sposa sempre tra parenti affini e questo non costituisce endogamia²⁰. John Palmer sottolinea non solo quanto sia ampia la portata semantica della categoria di “co-affini” e “con-cognati”, ma ritiene che, ciò che Barúa percepisce come scambio di sorelle o cugine, siano in realtà alleanze tra parentele cognatiche in un sistema che richiede almeno tre unità per essere operativo: la parentela del padre, quella della madre e quella affinale. Le alleanze matrimoniali portano con sé sempre e comunque un legame precedente, i matrimoni, come ci raccontava John Palmer in un seminario sulla comunità di Hoktek T’oi, “no surgen de la nada” ed ego cerca sovente il coniuge in un gruppo con cui la sua propria parentela ha già costruito legami affinali. Questo produce un effetto circolare, una serie di processi in cui distinte generazioni contraggono matrimonio.

Per questo, la potenziale sposa di Roque è divenuta la madre di sua nipote Yolanda con cui già la famiglia aveva un precedente legame. Per Dolores Peralta, Roque Sanchez prima di divenire suo marito era denominato *choti* (il termine traduce nonno, suocero, zio paterno) e Roque designava Dolores come *tiché* (il termine traduce cognata, nuora); Dolores entrava cioè nella categoria di parenti denominati *fwayenek* un termine che viene utilizzato in maniera molto ampia per i parenti affini: il genero, la nuora, la cognata; *fwayenek* include in definitiva tutti i parenti affini escludendo in un certo modo quelli consanguinei.

Dopo che la madre abbandonò Yolanda e suo fratello per andare a vivere con Roque (che era evidentemente già divorziato), Teodora si prese cura dei due nipoti con dedizione profonda ma con un preciso obiettivo rispetto all’educazione della nipote, quello di crescere una giovane donna che riuscisse a contenere le ideali virtù e conoscenze della donna wichí, una creatura perfetta per l’universo emozionale di Teodora, una creatura che doveva in qualche modo riempire il vuoto creato dalla sua figlia minore Susana; quest’ultima aveva smesso da tempo di parlarle, non si guadagnava da lavorare se non probabilmente attraverso prostituzioni saltuarie e comunque riempiendosi la vita con una serie di impegni sempre inappropriati, disarticolati, mai incentrati sull’etica del lavoro e sulla buona volontà.

20. Non è questa la sede per discutere sulle diverse posizioni rispetto alla endogamia/esogamia wichí e alle diverse posizioni al proposito. Secondo Palmer se l’unità residenziale è composta da un gruppo con vincoli di sangue la esogamia locale è inevitabile. Lo stesso autore amplia poi questo concetto e parla di *kindred*, un gruppo non localizzato di parenti cognatici che devono avere relazioni affinali almeno con un altro *kindred*, quello della sposa e del genero. José Braunstein è propenso a parlare di endogamia perché trova una differenza sostanziale di scambi matrimoniali tra i *chaqueñi* tipici e perché punta l’attenzione su due aspetti: la concezione altamente negativa rispetto agli *altri* e l’importanza della localizzazione, il condividere la residenza. Ciò, secondo Braunstein, si traduce con una serie di alleanze che tenderanno a diminuire man mano che gli *altri* diventano progressivamente più vicini. Guadalupe Barúa fa al riguardo una disamina molto precisa, 2007 pp.66-67.

Le fotografie che Teodora tirò fuori dal suo sacchetto in quel pomeriggio di giugno furono in grado di fissare l'evento della sua esistenza. Lavorare con le fotografie fu una esperienza molto particolare; per un momento io e Teodora abbiamo utilizzato lo stesso linguaggio. Lei è riuscita a dare concretezza ai suoi racconti per me fino ad allora privi di dettagli. Le fotografie si sono rivelate un deposito di parole ma soprattutto di emozioni ben precise, contingenti, palpabili, vive. Le fotografie come oggetti importanti, contenitori capienti. Le fotografie, come i libri (Franceschi & Dasso 2010) materiali potenti, ma strumenti diversi perché fruibili, comprensibili, leggibili. Le fotografie come immagini ed oggetti (Marano 2007, p.64) e, come hanno proposto Elisabeth Edwards e Janice Hart (2004), il cui significato è da ricercarsi nel loro contenuto certo, ma anche e soprattutto nella loro materialità. Nel caso di Teodora quelle fotografie spiegazzate nella busta di plastica sono un disordinato album di famiglia in cui collocare un pezzo della sua vita; attraverso queste immagini e la loro condivisione lei ha trovato o forse, più probabilmente, *ritrovato* quel pezzetto di esistenza capace di dare un significato concreto all'evento della sua vita. Sono fotografie (*apeyak*, la tua foto, la tua ombra) quelle mostrateci da Teodora, e che molti Wichí conservano nelle loro case, che attestano il costante rapportarsi di questa popolazione con gli altri, siano essi antropologi, missionari, criollos; sono oggetti con cui essi hanno imparato a rapportarsi: sono le *ombre* come essi stessi le definiscono, le prove tangibili del loro contatto con noi. Hanno preso corpo così, in sequenza, l'immagine di suo padre, in apparenza un uomo vincente e forte, ma nella realtà un capo debole, privo di carisma, la cui parola non aveva la forza richiesta dal suo ruolo; sua madre, che come lei aveva imparato a lavorare come criolla e che nella foto lavava la lana nella sua casa di Sauzalito; ed infine sua zia Argentina, il cui legame così forte ed intenso è stato sempre contrappunto di dolore e vergogna: l'immagine di Argentina così simile a lei nella foto era lo specchio del suo *alter ego*.

Ecco la prima fotografia: il padre è al centro. Il suo papà, dice Teodora, aveva gli animali e "hacía piquete", lavorava con i criollos e con loro evidentemente era impegnato nelle lotte quotidiane. Colpiscono i vestiti europei di tutti gli uomini della fotografia, ma soprattutto quelli di Eduardo, perfetto criollo con un abito color cachi e bombacha²¹. Sullo sfondo, il cortile della missione. Teodora sottolinea che fino a che non si stabilirono a Misión Nueva Pompeya si spostavano da un luogo all'altro e viaggiavano da Salta al Chaco, dal Chaco a Salta: "esto me hacía sufrir" dice, reiterando il fatto di essere stata cresciuta da criollos. E Teodora, guardando queste prime fotografie, spiega più chiaramente gli spostamenti suoi e della sua famiglia nello spazio e nel tempo; si spostava con sua madre e si accampavano in luoghi a tutt'oggi ricordati dagli abitanti della missione dove incontravano persone che oggi continuano a vivere lì e che hanno mantenuto con Teodora e la sua famiglia legami di amicizia e solidarietà.

Teodora a questo proposito ricorda un episodio della sua infanzia, di quando era

21. "Pantalon ancho de forma abombada y con perneras terminadas en un fruncido o goma elastica que se ajustan a una altura variable de la pierna" Vox mayor, *Diccionario de la lengua española*, Zanichelli 2003. Abbigliamento tipico dei criollos del Chaco argentino.



Il padre Eduardo Polo al centro con il cappello.

piccola (14 anni) e si trovava qui a Misión Nueva Pompeya, a Lanchetas con la sua nonna e ricorda che vennero dei criollos che entrarono in casa e che volevano carne e si arrabbiarono e li picchiarono.

Non comprendiamo subito l'episodio e la sua collocazione temporale. Dopo avere chiesto più volte emerge che Teodora andava e veniva da Campo Grande a Lanchetas. È interessante che Teodora ci dice che ricorda Elena Calermo.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 1 giugno 2010. Diario di campo).

Lanchetas è il medesimo luogo ricordato da Elena Calermo, (colei che fu cresciuta da Argentina Polo, zia di Teodora), proprio nel giugno dello stesso anno; ed ecco Teodora, nella seconda fotografia, con la sua borsetta di lana insieme a sua zia Argentina; vestite di tutto punto con abiti freschi di mercato. Quando commentiamo con Teodora di avere incontrato Argentina il giorno prima lei ci dice: “Por acá dicen que soy hija de criollos porque hablo”. È questo l'inizio della anamnesi di Teodora, quella da cui partirà, l'anno successivo l'ultimo suo racconto, tra i fili di lana del telaio e il fango delle *tinajas*. Guardando questa fotografia Teodora posiziona, in forma di parole, l'evento della sua esistenza.

Quando ascoltai queste parole mi si gelò il sangue.

Volevo andarmene via e riflettere su quello che era successo, su quanto Teodora aveva cercato di dirmi.

Volevo cercare di comprendere quale era lo stato d'animo di Teodora; se c'era dolore, tristezza o rancore nelle sue parole. Poco tempo dopo riuscii ad intravedere una prima e parziale spiegazione delle parole di Teodora. Lo capii



Teodora (a destra) insieme ad Argentina.

quando ero a Salta, ad Hoktek T'oi in una comunità addolorata e dolorante per alcuni eventi contingenti che avevano colpito la comunità.

Le chiacchiere delle donne. Le risate delle donne. Quello che traducono, quello che fa loro ridere; il silenzio non pesa ma loro lo interrompono; le donne che lavorano. I nomi delle donne. Le donne ed il loro tempo quotidiano. La complicità delle donne. Le donne

che parlano delle donne. Le donne che parlano male delle donne.

(Hoktek T'oi, Salta. 23 giugno 2010. Diario di campo).

Chiedo a Roque [il capo della comunità] come si dice parlar male e lui mi dice *ochuweté/ochuwetenoie*, “esta gente me está en contra”. Spesso le donne “se quedan sin responder, castigadas, encerradas en sus dolor”; *wichí ilajnoiej lhantes* che significa castigada. Anche Roque ci dice che deve “aguantar las malas palabras” e non rispondere. [...] *otelaitej*, fuerza interior que permite aguantar; la forza interiore che permette di sopportare”.

(Hoktek T'oi, Salta. 21 giugno 2010. Diario di campo).

Anche Roque come Teodora doveva sopportare in silenzio i malevoli commenti sul suo essere *nyat* con un passato criollo; guadagnarsi il rispetto attraverso il suo quotidiano operato, dimostrare il valore del suo lavoro. E forse Teodora aveva interiorizzato proprio in questo modo l'evento della sua esistenza: lavorando in silenzio, con quella forza interiore, *otelaitej* che le ha permesso di rimanere “castigata” e di sopportare tutti quelli che di lei parlavano male, rinfacciandole in diversi modi che non era *wichí*, che si comportava come una criolla, perché come loro parlava e come alcuni di loro sapeva lavorare e trarre guadagno dal lavoro.

La terza ed ultima fotografia viene descritta nel dettaglio; la madre si trovava a Sauzalito. La casa dove viveva con Celia non si vedeva nella foto, ma Teodora indica il punto esatto dove si trovava, a sinistra dietro al tronco più grande, fuori dalla *carta fotografica* di Teodora ma dentro il suo universo spaziale. Teodora ci dice che, mentre questa foto era stata scattata a Sauzalito, poi si spostarono a Campogrande dove lei è nata, a Nación Campogrande. Come suggerisce María Cristina Dasso è interessante notare la frequenza con cui molti dei testimoni che abbiamo conosciuto e ascoltato in questi anni si riunivano in un luogo (spesso è stato fatto il nome di Campo Grande, Fortín Belgrano, Comandancia Frías), lo stesso che poi affermano essere il luogo natio. Tale “sitio” era, con molta probabilità, un punto, una sorta di “postazione” o accampamento estivo del tragitto che queste popolazioni semi-nomadi realizzavano.

La madre, che era *wichí*, nella foto lavava la lana, “vivimos trabajando en eso” commenta Teodora; anche attraverso questa bella immagine Teodora posiziona l'evento della sua vita. Il lavoro è sempre al centro del suo percorso esistenziale, è *il fatto sociale totale*. Il lavoro (*tochemet*), come ci diceva un ragazzo *wichí* conosciuto sempre in quel giugno del 2010 è tutto, “cocina es trabajo, pintar la casa es trabajo, trabajo practico es trabajo, leer es trabajo” (Paulino, Misión Nueva Pompeya, Chaco 15 giugno 2010. Diario di campo).

Poter lavorare, sapere come farlo e mostrare creatività e passione in ciò che produce “fa la persona Teodora”. Come ha più volte messo in evidenza Silvia Forni osservare le donne al lavoro consente di comprendere come esse “affermino le norme e i parametri culturali che informano lo stile del contesto e al tempo stesso asseriscono la propria individualità e personalità



Celia, la madre di Teodora

attraverso scelte creative espresse in nuove forme e decorazioni” (Forni 2010, p.108). Ma soprattutto Teodora quando modella le sue *tinajas* di fango, quando confeziona le sue borse di *chaguar* e mentre tesse le sue coperte di lana sta bene, è felice, o come diceva Primo Levi “è prossima alla felicità sulla terra” (Levi 1978, p.81). Indipendentemente dal suo essere wichi o criolla, il suo lavoro la allontana dalla vergogna (*ofwun*), dal timore (*nowaye*), dai dolori della famiglia. È attraverso il suo lavoro e la performance dello stesso a noi

altri, che essa è riuscita a configurare le sue emozioni durante il racconto della sua esistenza.

Teodora racconta

L'ultimo campo, quello dell'anno 2011 fu molto particolare. Di nuovo, come l'anno precedente, andai con María Cristina Dasso e due studentesse. Furono giornate tutte molto intense e particolari in cui lavorammo sodo ed in cui emersero, nel tempo trascorso con Teodora, quegli elementi che permisero di "chiudere il cerchio", di aggiungere quei tasselli che mancavano al mosaico e che pazientemente avevo cercato di ricostruire. Trascorsi molto tempo con Teodora. Il 20 settembre, pochi giorni dopo essere arrivata, andai a trovarla.

Ci avviamo verso casa di Teodora; quando arriviamo era davvero contenta di rivederci [...]. Le diamo i regali. Un album di fotografie che le aveva preparato Clio e un regalino da parte di Caterina. Le fotografie le guarda a lungo e poi richiude l'album [...]. Mi colpisce quanto Teodora guardi a lungo le fotografie. Non riconosce la sua casa. La fotografia è per lei uno specchio imperfetto della realtà. Si ritrova nelle foto quando riconosce il suo vestito, lo stesso che indossa oggi.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 20 settembre 2011. Diario di campo).

Ricordo bene quanto Teodora per riconoscere la sua casa, le sue piante e i suoi animali cercava di capire da dove la foto fosse stata scattata. Per ritrovarsi in quella *carta fotografica*, per collocarsi in quello spazio che altrimenti non riusciva a riconoscere, cercava di riposizionare l'obiettivo della macchina fotografica. In quel pomeriggio di settembre fu interessante osservare il tempo che Teodora dedicava all'osservazione di ogni singola fotografia. Forse aveva compreso, o stava cercando di comprendere, come noi osservavamo il suo mondo, la sua casa, il patio del suo cortile, i suoi animali, lei stessa. Teodora tentava di leggere quelle immagini che noi avevamo composto, costruito e per questo non si ritrovava: stava tentando di riconoscere la nostra immagine sulla sua vita.

Il primo lavoro che Teodora volle mostrarci in quei giorni a Misión Nueva Pompeya fu quello al telaio.

Con pazienza Teodora si è messa a montare il telaio perché non riuscivamo ad ubicarlo. Ha appoggiato tutti i suoi manufatti e ha invitato Maria Grazia a lavorare. Ha preso due fili e ci ha insegnato a tessere i fili del chaguar. I fili bianco e marrone erano tesi alle due estremità; Teodora aveva posto due bastoni sopra e sotto i quali passavano due fili alternandosi ma più volte è capitato che si intrecciassero.

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 23 settembre 2011. Diario di campo).

Teodora voleva mostrarci ed insegnarci come si lavorava al telaio con il *chaguar*

e con la lana; voleva che imparassimo a fare le *tinajas* con il barro (il fango) e che la aiutassimo a seminare. Se avessi visto come lavorava, se fossi riuscita a comprendere i diversi piani del suo universo lavorativo, avrei potuto iniziare a capire la sua vita e le modalità diverse e molteplici di essere una donna wichí.

Il 30 settembre insieme a Cristina andammo a trovare Teodora.

Avevo chiesto esplicitamente a Cristina di accompagnarmi perché, dopo tanti anni di lavoro con Teodora avevo bisogno di una persona che fosse in grado di farmi capire se le mie erano supposizioni, suggestioni o se alcune delle mie riflessioni erano centrate. L'incontro di quella mattina fu illuminante perché Teodora ripercorse tutta la sua esistenza con lucidità e chiarezza. Mentre Teodora parlava presi appunti, anche se il momento fu così particolare che scrivere sembrava totalmente inappropriato; ricordo che era bello ascoltarla, guardarla negli occhi per cercare di cogliere quel momento, breve ed evanescente. Sapevo che non avrei potuto riascoltare quella storia, che non dovevo interromperla, che dovevo cercare di non fare domande, chiedere spiegazioni.

[...] Seguimos a lo de Teodora. Nos sentamos y comenzamos hablando de Yolanda que tiene 24 años y que se casó con un esposo de Sauzalito. Dice Teodora que no conoce al marido porque Yolanda se fue a vivir con la madre y su esposo. Teodora está ofendida, Yolanda no va a visitarla y solo se recompondría la relación si ella le pidiera disculpa. Todos saben y hay testigos que ella se ha ocupado de la niña abandonada y de su hermano. [...] Teodora cuenta que no va a Sauzalito porque lo prometió a su mamá Celia Javier que murió en Sauzalito. Ella venía a visitarla. Tenía 85 años cuando se murió y estaba muy bien. “Eduardo Polo era cacique. [...] Argentina vino primero acá. Vinimos porque había trabajo; antes era lindo había solo charcos y pozitos. [...] El papá de Eduardo era de Salta. Así eramos nosotros. No teníamos casita. Trabajo no había y cuando era el tiempo de la miel salíamos a mariscar, cuando sale iguana y el tiempo de quirquincho. [...] La mamá de Argentina me hizo un vestidito e me dió calzados de cuero. Lo poníamos en una yica grande, el sichet para las cositas grandes. Los hijos esperaban fuera del monte y si no llevabamos nada lloraban. No se usaba lutek pero honda sí. Los hijos esperaban a la sombrita. [...] Y la miel *leciwana* no duraba ni un día el otro día se iba de vuelta”.

Cuenta que la mamá fue abandonada por su papá cuando ella era recién nacida. El papá se fue a Salta y se armó una nueva esposa. Su mamá se quedó sola en paraje Nación con ella y sin marido. Pero a ella la criaron unos criollos Ventura y Liborio Estrada que le enseñaron muchas cosas como sembrar, baldear con agua que se sacaba del pozo, tejer el telar. La hacían trabajar y ella tenía su propio cuartito en la casa, “La noche mi patronita me tenía adentro”. Ventura y Liborio la cuidaron hasta los 14 años. “Ellos me querían y por eso aprendí el castellano; ya entonces eran viejitos”. Los criollos trabajaban en los campos y la llevaban con ellos al campo así que se movía de un lugar a otro. Despues su mamá se casó de nuevo y el Eduardo seguía en Salta ya con otra mujer.

Ellase quedó con los abuelos que se llamaban Dalma Cruz y Javier que eran de Nación; cuando murió la abuela se tuvo que ocupar del abuelo. El abuelo le mezquinaba todo. Después, cuando tenía unos 19 años Eduardo, su papá fue a buscarla pero él tomaba mucho y la quería manosear. Lo dijo a Argentina y ella lo denunció en la comisaria de El Pintado. Al papá lo encerraron en la comisaria y el juez Ramallo la tomó a su cargo. La querían y la llevaron a Formosa de paseo; luego la señora de Ramallo se fue a buscar a la hija en Resistencia. Para entonces el juez le había avisado a Chiripa, el nyat de la zona, y le llevó a mi mamá que quiso que me quedara con ella. Estaba contenta con el juez y la señora, “ellos no querían que me fuera. Me llevaron a Formosa y me quedé con la hermana de la señora del juez”. En Formosa me enfermé comiendo manzanas y me curaron con ventosas. Para entonces mi mamá y su esposo Sanchez me seguían reclamando que fuera a Campogrande. Allí en Campo Grande vivía Bitterman que estaba con la familia. Teodora lo conoció cuando fue a hacerse la libreta de enrolamiento al Pintado. Entonces Bitterman habló con el padrasto y se pudieron juntar. Los primeros hijos de Teodora nacieron en Campogrande, Leonardo, la Bartolina, Alberto, Donato y la flaca Nilda, Carlos; todos estos son de Campogrande aunque Leonardo dice que en el documento está escrito que nació en Fortin Arenales. Después se fueron a Lanchetas. Vinimos con Carlos que era un bebé. Lanchetas era un lugar con poca agua y cuando Bitterman vio la laguna de Araujo, construyó la casa y allí se fue toda la familia. Francisco, Margarita, Ana-Susana nacieron en Pompeya. En Lanchetas había más familia de Bitterman, Martín que estaba en Sauzalito, Roberto que estaba acá, Gelacio en Campogrande, Calisto Luis en Santa Rita y después se fue a Castelli

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 30 settembre 2011. Diario di campo).

Accanto a Teodora che raccontava c'era il figlio Donato; era evidente che Donato conosceva bene la storia di sua madre. Il suo racconto si presenta lineare, senza troppe digressioni. Ci sono, nella sua narrazione, alcune belle immagini che confermano la *transizionalità* della sua esistenza: la famiglia criolla di Ventura e Liborio che non la faceva dormire fuori ma che le aveva dato una piccola stanza dove poter riposare, fu con loro che apprese a parlare spagnolo; i momenti in cui andava con Bitterman a cercare il miele (*leciwana*) nel monte mentre i bambini li aspettavano “fuori”, non si addentravano in un luogo pericoloso e sconosciuto; il dolore (*àytaj*) e la vergogna (*ofwun*) per un padre che beveva e che la picchiava; il periodo trascorso con un giudice tutelare ed una famiglia, quella di sua madre e di suo padre che comunque, in istanze diverse, la rivolava, la richiamava a sé; la mamma di Argentina Polo che le aveva cucito un vestito e le procurava le scarpe di cuoio. Ed infine Misión Nueva Pompeya, il luogo che già la famiglia di Argentina aveva conosciuto e che lei conobbe da bambina anche se vi si installò definitivamente più avanti, quando Bitterman decise di andare a vivere alla laguna di Araujo.

Ed è proprio nello spazio, in luoghi geograficamente localizzati tra il Chaco e Salta che il racconto di Teodora prende forma. I luoghi citati da Teodora si trovano sempre sulle sponde dei fiumi Bermejo e Bermejito. Tutto inizia nella provincia di Salta; dicendoci che “viene da Salta”, Teodora non vuole comunicarci che proviene

da lì, ma che da lì si è mossa, quella è la zona da cui è iniziato il suo viaggio. Il tragitto da Salta fino a Misión Nueva Pompeya è per lei un percorso di andata e ritorno con una serie di tappe; sono le vicissitudini che accadono in questi luoghi a definire se la permanenza sarà di un mese, di un anno o di poche settimane. Tutto ha inizio a Campo Grande probabilmente vicino a Fortín Belgrano, (il luogo dove Argentina Polo incontrò la famiglia di Dionisio Matorras), continua a El Pintado (sempre sulle rive del fiume Bermejo) dove Argentina sparse denuncia nei confronti di suo fratello, per tornare a Campo Grande dove ancora si trovava la madre; poi Lanchetas (ancora per noi non localizzabile con precisione), Misión Nueva Pompeya ed infine ad Araujo, sulle rive della laguna. In questo spazio triangolare Teodora si è mossa, drammaticamente lascia intravedere che furono gli avvenimenti della sua vita che la portarono a spostarsi; protetta, reclamata, maltrattata, quella che ci mostra è la vita di molti wichí all'epoca ancora seminomadi, una vita che però lei ha sofferto inesorabilmente come criolla.

Teodora inizia il suo racconto commentando l'amarezza per la nipote Yolanda richiamata a sé dalla madre Dolores; sembra essere l'ingratitude ciò che la addolora. Nonostante sia pratica comune che i figli, una volta sposati, vadano a vivere con il nucleo della madre, Teodora soffre perché a Yolanda ha dedicato la sua vita, il suo lavoro e lei è tornata da una madre che l'aveva abbandonata per sposare il suo, di fratello. Come gestire queste emozioni? Come è riuscita la cultura a disciplinare il sentire di questa donna?

Ma la sofferenza di Teodora è anche quella di una bambina wichí salvata da una famiglia criolla, quella famiglia da cui ha preso avvio l'evento della sua esistenza. Nel suo racconto emerge poi un marito wichí con cui andava a cacciare e a raccogliere, con il quale ha cresciuto tanti figli, la maggioranza dei quali si sono sposati con uomini o donne wichí. È sicuramente profondo il senso di inautenticità che Teodora porta con sé, si avverte in continuazione, come un pesante fardello da condividere, spartire e non demonizzare. Ma in questo ultimo racconto, rileggendolo e ripensando all'espressione del suo viso, alle sue mani, alla presenza del figlio Donato seduto accanto a lei, ciò che Teodora mi ha trasmesso è stato un profondo senso del rispetto e della libertà (*tiwaylhathu*). È proprio il suo lavoro ad averla liberata, aiutandola a perseguire quella buona volontà propria dell'universo a cui aspirava in cui "l'affetto (*humnayáj*), la collaborazione (*chotyaj*), la giocosità (*laukyahñáj*), la mancanza di meschinità (*tsojnaj*) e di inganno (*qanyaj*)" (Palmer 2007, p.175) fanno dell'umano un essere *sociale*.

L'epilogo

L'ultima volta che ho visto Teodora è stato il giorno 3 ottobre del 2011.

Stamattina siamo andate da Teodora presto perché ci aspettava per fare le tinajas. Appena arrivate ci siamo sedute ma poco dopo abbiamo subito cominciato a lavorare. Ha preso due grandi sacchi in cui teneva, in uno il "barro" (fango) e nell'altro quello che chiamava "tipo cemento". Il barro era più morbido dell'altro. È il nipote che va a prenderlo e lei lo mantiene secco e lo conserva per bene nelle borse. Ha poi preparato

sul tavolo una bacinella. Prepara la massa, tipo pizza, aggiungendo la quantità di acqua (piovana) necessaria e alternando i due tipi di barro. Per ammorbidire la massa e lavorarla dà piccoli pugnetti. Ci dice che quando la luna è crescente è il tempo migliore per fare le tinajas e per seminare. Teodora ha imparato a fare le tinajas a quarant'anni e ha imparato guardando Elena Calermo, le prime le si rompevano ma poi ha subito imparato. All'inizio era molto soddisfatta del barro e commentava "esto no se corta"; in realtà poi si è dimostrato molto sabbioso e due delle tinajas preparate (la mia e quella di Maria Grazia) le abbiamo rifatte, si sono "disarmate". Ci dice che ad una fiera di Quitilipi le hanno dato un premio proprio per la tinajas che aveva fatto. Teodora ci ha preparato le basi, ci mostrava come farle e poi intorno a queste basi dovevamo appoggiare e fissare una serie di serpentelli o strisciette. La tinaja ha la forma dell'utero. L'operazione più complicata è darle la forma. Le prime strisce andavano disposte verso l'esterno finché Teodora diceva "Ahora tenés que formarla para adentro". Lavoriamo in silenzio per un po' di tempo finché la mia tinaja si rompe e Teodora la "desarma"; mi ero molto scontentata ma Teodora ripete "Usted tiene que formarla para adentro".

(Misión Nueva Pompeya, Chaco 3 ottobre 2011. Diario di campo).

Teodora avrebbe voluto che la accompagnassimo a seminare così che avrebbe potuto mostrarci anche il suo impegno con i campi; purtroppo non siamo riuscite a causa della pioggia continua.

Come ha voluto dirci, ha imparato molto tardi a lavorare la ceramica; le è stato insegnato a quarant'anni da Elena Calermo, una fra le più abili artigiane di Misión Nueva Pompeya. Nonostante abbia iniziato da adulta a lavorare con le *tinajas*, oggi Teodora è esperta, creativa, sa scegliere bene i materiali, è in grado di correggere gli errori ed insegnare a inesperte apprendiste come noi. La lavorazione della ceramica è una parte importante del suo lavoro.

La ceramica, insieme alla raccolta e alla lavorazione del *chaguar*, rappresenta una delle attività principali che John Palmer analizza accanto alla produzione della *aloja*²². La produzione di ceramica secondo Palmer simbolizza la "procreatività femminile perché le *tinajas* che le donne fabbricano hanno la forma dell'utero; inoltre, tanto il pezzo di argilla come l'organo femminile possono considerarsi come un ricettacolo che contengono un elemento maschile: l'acqua da un lato e il seme dall'altro" (Palmer 2005, pp.94-95). Nella attenta analisi di Palmer emerge come e quanto le donne nella società wichí abbiano una posizione di svolta, perché rivestono una importanza culturale profonda.

22. L'algarrobo (sp *prosopis*) rappresenta per le popolazioni wichí uno degli alimenti principali per la loro sussistenza. Dal punto di vista tassonomico non è semplice delimitare questa specie perché ne esistono molteplici e tutte vengono raccolte ed utilizzate e sono commestibili. L'epoca di maturazione dell'algarrobo è tra novembre e dicembre e coincide con l'epoca di raccolta dei frutti che viene effettuate dalle donne. Il frutto può essere consumato fresco, può essere pestato e con l'aggiunta di acqua succhiato (*añapeo*), può essere seccato al sole e poi ridotto in farina. L'algarrobo è inoltre l'ingrediente principale per le bibite fermentate che si consumavano durante le "feste dell'aloja", occasioni festive-rituali in cui veniva festeggiato il raccolto dei frutti nel monte e che erano le occasioni privilegiate di iniziazione femminile. Oggi l'algarrobo viene utilizzato, consumato, conservato e rappresenta uno dei principali alimenti.

Los hombres suministran las materias primas – carne cruda y semen – que las mujeres transforman en productos culturales en forma de carne cocida y seres humanos. [...] Existe una complementariedad de género tal que los hombres y las mujeres wichí son iguales en cuanto a sus atributos naturales y culturales. [...] La contribución de las mujeres wichí al proceso sociocultural es multifacética. [...] Ellas construyen el microcosmo doméstico, sustentan la vida del recién nacido, confieren simbólicamente los atributos de la masculinidad a los jóvenes para quienes fabrican una bolza de cazador [...] intervienen activamente en la alianza afinal [...]. No sólo procesan las materias primas suministradas por los hombres sino que también son productoras por su cuenta propia (Palmer 2007, p.94).

Nella vita di Teodora non solo abbiamo osservato da vicino quanto sia veritiera la complementarietà dei generi attestata dalla letteratura, ma siamo riusciti a comprendere ed osservare quanto sia vissuta da Teodora una profonda integrazione fra due universi culturali sempre descritti ed osservati in maniera antitetica e duale. Così ecco come le *buoni mani* di Teodora sono diventate nel corso della sua vita *mani buone*.

Il senso di vergogna ed inautenticità che Teodora porta con sé si è trasformato a poco a poco in una sorta di orgoglio silenzioso e solitario coltivato giorno dopo giorno attraverso la cura di sé e dei propri cari e proprio grazie alla sua capacità di saper fare. La volontà di lavorare bene per Teodora non solo è evento della sua esistenza interstiziale, ma approssimazione concreta ad una vita serena. L'essere una donna che lavora e che guadagna diventa il presupposto necessario che le permette di fermarsi in un luogo; se la condizione esistenziale wichí è sempre stata quella di muoversi e di spostarsi, proprio così Teodora aveva cominciato, con sua madre prima, con sua zia Argentina e con Bitterman poi; da Campo Grande a El Pintado fino ad arrivare a Misión Nueva Pompeya. Teodora con il tempo e l'esperienza sembra incorporare il suo divenire criolla come qualcosa di strettamente legato alla stabilità; si sentiva tranquilla e protetta nella stanzetta che le aveva dato la famiglia criolla; si sentiva tutelata perché lì poteva rimanere appartata, *sola*, senza che ne nessuno la reclamasse e la rivolesse a sè. Ed è proprio così che continua forse a sentirsi ora, con il suo lavoro che le permette di rimanere calma, ferma e di non soffrire quei lunghi e continui movimenti nello spazio. C'è sempre un prezzo da pagare per approssimarsi alla felicità e quello pagato da Teodora è probabilmente la solitudine; una solitudine che le ha permesso di continuare a credere nel suo lavoro come wichí e criolla, a seconda delle circostanze e degli eventi della sua esistenza.

Bibliografia

- Allovio, S., 2010, *Pigmei, Europei e altri selvaggi*, Torino, Laterza.
 Barúa, G., 2007, *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los Wichí del Chaco central*, Buenos Aires, Dunken.
 Barúa G., 2001, *“Semillas de estrellas”. Los nombres entre los Wichí*, Buenos Aires, Dunken.

- Beck, H.U., 1994, "Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950", *Cuadernos de Geohistoria Regional* N. 29, Instituto de Investigaciones Geohistoricas.
- Bormida, M., 2003, "Etnología y Fenomenología", *Archivos* 1, pp.205-233.
- Braunstein, J., 1977, "Las bandas matakó. Gentilicios", *Scripta Ethnologica*, Vol. V.
- Cardona, G.R., 1976, "Introduzione all'etnolinguistica", Bologna, Il Mulino, pp.135-155.
- Clastres, P., 2003, *La società contro lo stato*, Verona, Ombre Corte, [1974].
- Comba, E., 2008, *Antropologia delle religioni: un'introduzione*, Bari, Laterza.
- Cuturi, F., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore nel Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Cuturi, F., 2010, *Parole*, in Pennacini C., *La ricerca sul campo in antropologia Oggetti e metodi*, Milano, Carocci, pp. 125-180.
- Darnell, R., 2001, *Invisible Genealogies. A History of American Anthropology*, University of Nebraska Press.
- Dasso, M.C., 1998, *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- Dasso, M.C., 2008, "Condición y entidad de los liderazgos wichí", in Meichtry N., Braunstein J., *Liderazgo. Representatividad y Control social*, UNNE, Resistencia, pp. 141-151.
- Dasso, M.C. & Franceschi Z.A., "Dinámicas de interrelación entre los parajes wichí (Chaco, Argentina)", *Journal de la Société des americanistes*, in corso di pubblicazione.
- De Los Ríos, M., 1980, "Una historia de vida. Notas para la hermenéutica del ciclo vital de la etnia matakó", *Runa*, pp.79-112.
- Edwards, E., & Hart, J., 2004, *Photographs Objects Histories. On the Materiality of the Images*, London, Routledge.
- Forni, S., 2010, *Oggetti*, in Pennacini C., *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Milano, Carocci, pp. 93- 125.
- Franceschi, C., Yang, Yao D., Sevinci, F., Santoro, A., Luiselli, D., Pettener, D., Ferri, G., Dasso, M.C., Perez, de la Hoz, R., Moretti, E., Basso, B., Castro, I., Ciannameo, A., Franceschi, Z.A., 2010, "Genetics and Anthropology on aging and Chagas Disease", *Journal of Anthropological Science*, pp.245-250.
- Franceschi, Z.A., 2004, *Una storia di vita: metodologia biografica nell'antropologia contemporanea*, in *Territori dell'Antropologia*, (a cura di Destro A.) Bologna, Patron, pp. 141-195.
- Franceschi, Z.A., 2010, *Dai maestri alle allieve. Etnografia in cerca della persona*, in Destro A., *Femminile e Personale*, Roma, Carocci, pp. 57-85.
- Franceschi, Z.A., Dasso M.C., Barúa G., *El papel femenino en la convivencia wichí del Chaco central*, 2008 in Hirsch S., *Mujeres indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 117-153.
- Franceschi, Z.A., & Dasso M.C., 2010, *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los Wichí*, Buenos Aires, Corregidor.
- Granet, M., 1934, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.
- Jaarsma-Rohatynsky 2000, *Ethnographic Artifacts: Challenges To a Reflexive Anthropology*, Honolulu, University of Hawaii Press.

- Leach, E., 1973, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano, Il Saggiatore [1961].
- Leacock E., 1978, "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution", *Current Anthropology* N. 2., pp. 225-259.
- Leavitt, J., 1996, "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", *American Ethnologist*, Vol.3, pp. 514-539.
- Levi, P., 1978, *La chiave a stella*, Torino, Einaudi.
- Marano, F., 2007, *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, Milano, Franco Angeli.
- Millán de Palavecino, M.D., 1973, "Tejidos chaqueños", *Relaciones de la Sociedad Argentina de antropología*, Vol. 7, pp. 65-83.
- Montani R., 2008, *Metáforas sólidas del género: mujeres y tejido entre los wichí*, in Hirsch S., *Mujeres indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 153-179.
- Nordéskiold, E., 1919, *An Ethno-graphical Analysis of the Material Culture of two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Comparative Ethnogeographical Studies, Göteborg.
- Pagés Larraya, F., 1982, *Lo irracional en la cultura*, Buenos Aires, FECIC.
- Palmer, J., 2005, *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*, Grupo de trabajo Ruta 81, Las Lomitas.
- Palmer, J., 2008, *Movimiento wichí en la encrucijada cultural (Chaco salteño, Argentina)*, in Combés I., *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Ifea, Santa Cruz de la Sierra, pp. 145-155.
- Price, R., 2002, *First Time. The Historical Vision of an African American People*, London, University of Chicago Press.
- Pussetti, C., 2010, *Emozioni*, in Pennacini C., *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Milano, Carocci, pp. 257-282.
- Radín, P., *Uomo primitivo come filosofo*, Roma, Ei Editore, 1999 [1927].
- Schmidt, M., 1937, "Los Guisnay", *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Vol. 4, N.2, pp. 1-25.
- Segovia, L., 1998, *Olhamel Otichunhayaj. Nuestra memoria*, Buenos Aires, editorial universitaria de Buenos Aires.
- Segovia, L., 2005, *Memorias del Pilcomayo. Otichunaj Lhays Tha Oihi Tewok*, Salta, Secreteria de Cultura de la Provincia de Salta.
- Sturzenegger, O., 1999, *Le mauvais oeil de la lune. Ethnomédecine créole en Amérique du Sud*, Paris, Karthala.
- Von Koschitzky, M., 1992, *Las telas de malla de los wichí-mataco. Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*, Buenos Aires, Centro de Etnología Americana.
- Wikan, U., 1992, "Beyond the Words: The Power of Resonance", *American Ethnologist*, Vol.19, pp. 460-482.