
Claudia Ciampa

Raccontami la mia storia

Scrivere è esporre alla luce, esporsi alla luce,
luce dove si incrociano altri sguardi.
Nelle forme di un tempo e di una lingua.
(*Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana* cit. in Clemente 2000)

La vita non è quella che si è vissuta, ma quella che si ricorda
e come la si ricorda per raccontarla
(Gabriel García Márquez, *Vivere per raccontarla*, 2002)

“*¡Pura palabra de Dios!*” Così esclamò doña Dominga dopo aver ascoltato con attenzione, interesse e stupore quanto le stavo leggendo durante il mio ultimo soggiorno di campo (2008)¹. Erano alcuni stralci in spagnolo della mia tesi dottorale, in particolare una parte sulla vita quotidiana presso la famiglia che mi aveva ospitato. Doña Dominga era la protagonista della descrizione.

Ci sarebbe molto da soffermarsi su questa esclamazione: su quanto essa chiami in causa un testo scritto (la Bibbia), l'unico che circoli e venga letto settimanalmente negli incontri domenicali, su come doña Dominga, del tutto analfabeta, abbia esordito con un'esclamazione che alluda anche a significati quali verità, legittimità, autorità. Ma al di là di tutto il simbolismo epistemologico che si possa nascondere nell'esclamazione, io ero rimasta colpita dal suo atteggiamento di meraviglia. Doña Dominga mostrava un piacevole interesse nell'ascoltare un racconto che avesse proprio lei come protagonista in una descrizione reale di ciò che riguardasse la sua vita. Così ho letto altre parti della mia ricerca ad alcune famiglie e persone presenti nel racconto etnografico,

1. Il lavoro di campo è stato svolto a Lancelillo, un villaggio q'eqchi della Zona Reina nell'area nord-occidentale del Quiché in Guatemala. L'analisi delle pratiche rituali indigene è stata al centro delle mie ricerche per la tesi dottorale discussa nel 2006 e svolta all'Università di Bologna in co-tutela con la Universidad Complutense di Madrid (Ciampa 2006). Nel 2008 realizzai il mio quarto soggiorno nel villaggio.

e le reazioni di interesse e meraviglia suscitate in loro si sono depositate in me più di quanto ne fossi al momento cosciente.

Solo in seguito, rientrata a casa e nella fase di rielaborazione dei dati della mia ricerca alla luce della mia ultima esperienza di campo, è riemersa in me l'eco dei miei interlocutori, delle loro espressioni, delle loro voci e dei loro vissuti. Tale eco è stata amplificata dalla richiesta esplicita di riportare loro quanto avessi scritto ed elaborato nella mia ricerca di dottorato. Molto probabilmente alla "loro" richiesta si è unito un mio senso di riconoscenza e dovere nei confronti di chi mi ha accolto e insegnato tanto.

Così la riflessione mi ha portato a dedicarmi al progetto di scrivere "con loro" e "per loro", di elaborare un libro che sia loro destinato, in quanto protagonisti e desiderosi che qualcuno li consideri tali². L'accingermi a questa impresa è stato come aprire il vaso di Pandora. Mi sono sentita trascinata da venti impetuosi. Dubbi e perplessità su quest'operazione delicatissima mi hanno pervaso e continuano ad assillarmi. Ultima rimane la speranza di riuscire in quest'impresa.

In questo saggio vorrei presentare diversi spazi di riflessione, nei quali sono ancora per il momento immersa. Il centro della ricerca antropologica è il rapporto con l'alterità, che si esplicita attraverso precise modalità d'interpretare e trascrivere tale rapporto. Questa relazione è stata elaborata diversamente nella storia dell'antropologia e costituisce ancor oggi un punto delicato del lavoro etnografico. Come rendere l'esperienza vissuta e le interpretazioni formulate "leggibili" agli occhi dei propri interlocutori? Quando gli attori sociali, protagonisti della ricerca svolta, diventano anche lettori e fruitori di quanto scritto le implicazioni sono sul piano etico rilevanti.

Molte riflessioni possono scaturire nell'opera di scrittura o rielaborazione di stesure etnografiche, in particolare considerando la fondamentale importanza del pubblico, del lettore al quale ci si rivolge, che determina l'approccio e la modalità di scrittura³.

Vi sono due ambiti prevalenti sui quali vorrei soffermarmi: una parte maggiormente teorica riguarda mie osservazioni su alcune letture che riflettono sul rapporto con i nativi nella fase di "restituzione", nativi che diventano lettori critici e fruitori del testo etnografico. Tutto ciò va considerato all'interno di un contesto più ampio di tematiche che riguardano i nativi protagonisti e co-autori, le autobiografie ed etnografie native e le scelte etnografiche emerse dalla svolta post-modernista, ma tali tematiche non verranno analizzate in questo saggio. Un'altra parte riferisce un'operazione etnografica sulle storie da me raccolte e un tentativo di restituzione che è ancora oggetto di miei personali dubbi e

2. La letteratura presente sui Q'eqchi'es riguarda l'area dell'Alta Verapaz (alcuni esempi: Cabarrús 1979; Pacheco 1988; Estrada Monroy 1979, 1990; Schackt 1986, 2000; Siebers, 1999; Wilson 1993, 1995); non vi sono ancora etnografie sui Q'eqchi'es che sono emigrati nella Zona Reina (Quiché).

3. La critica letteraria ha riflettuto molto su quanto ogni testo possieda criteri narrativi diversi a seconda del pubblico cui viene rivolta (es. studi di H. Bloom).

incertezze, sia sul piano etico sia su quello stilistico nella fase di rielaborazione del materiale di ricerca di campo (diari, interviste, appunti) ⁴.

Crisi dell'etnografia: nuovo pubblico e nuovi problemi

“Ethnography is in trouble”. Così inizia il saggio introduttivo dell'opera *Ethnographic artifacts: challenges to a reflexive anthropology* (Jaarsma-Rohatynskij 2000), nel quale le autrici riflettono sulla crisi della rappresentazione dell'artefatto etnografico ed in particolare del cambio delle relazioni tra antropologo e nativo. Il volume ⁵ esamina alcune problematiche che sono sorte nella produzione, distribuzione e ricezione dell'etnografia alla fine del XX secolo in Oceania.

In particolare il contesto del Pacifico ha offerto da tempo numerosi spunti di riflessione:

*cittadini e nativi in Papua Nuova Guinea, nelle Hawaii, e intorno al Pacifico stanno leggendo il lavoro degli antropologi e pretendendo una responsabilità politica che era difficile immaginare una generazione fa. I nativi sono ora studiosi loro stessi e necessariamente sono posti in opposizione ai ricercatori non cittadini, non nativi*⁶ (Jaarsma- Rohatynskij 2000, p.1).

Chiaramente questi delicatissimi rapporti vanno ad inficiare il resoconto etnografico e si riflettono sull'esperienza e sul prodotto etnografico.

Anche il graduale crollo dei confini tra sponsor/cittadini/nativi e antropologi incoraggia l'immaginario di una comunità globale che serve come “audience” per l'etnografia. Inoltre il rapporto complesso tra antropologi e nativi si coagula in un testo scritto da una prospettiva individuale e basato su un'esperienza connotata storicamente e inevitabilmente inficiata da rapporti di potere ed egemonia.

La svolta riflessiva ci ha portato a considerare il ruolo centrale dell'etnografia che non può più essere immaginata “come meramente il prodotto della ricerca antropologica, ma come un artefatto che rappresenta (e incorpora) la triade di relazioni tra antropologo, soggetti della ricerca e audience(s)” (Jaarsma - Rohatynskij 2000, p.3).

Inoltre un testo etnografico non sempre è solo un'etnografia ma si pone anche negli interstizi di altre discipline siano esse storiche, letterarie, mediche, pedagogiche, ecc. Come spiegano le autrici, il volume intende dimostrare

4. Ringrazio Zeldia Franceschi con la quale ho condiviso e discusso molte titubanze e riflessioni sul lavoro antropologico. Lei mi ha sollecitato a riordinarle, proponendomi la stesura di questo saggio e rivedendolo con puntuali osservazioni e premurosa pazienza.

5. A seguito di interessi comuni e di incontri casuali presso il Dipartimento di Antropologia all'Australian National University, le autrici organizzano un Simposio dal titolo “Ethnography of Ethnography” prima in Florida nel 1995 e poi a Kona Hawaii nel 1996. Da questi incontri è nata l'idea della raccolta dei saggi in un volume.

6. Le traduzioni di citazioni non disponibili in italiano sono di Claudia Ciampa. Ho lasciato in inglese testi maggiormente significativi in lingua originale.

the fact that an ethnographic monograph is not always just a book, but also possibly a doorstep, a historical relic, a commodity, or the like in specific contexts (Jaarsma - Rohatynskyj 2000, p.3-4).

In realtà ogni testo scritto su una ricerca riguardante una particolare comunità può avere significati diversi a seconda del contesto in cui circola: in una lezione accademica assumerà un significato molto diverso rispetto alla discussione all'interno della scuola della comunità analizzata, così come i commenti in ambito accademico saranno differenti dalle critiche e reazioni presenti nelle chiacchierate degli abitanti. Il prodotto etnografico assumerà tanti significati ed usi quanto sono i contesti nei quali circola (ciò che viene chiamato "the social life of ethnographic artifacts", Jaarsma - Rohatynskyj 2000, p.8-9).

L'antropologia riflessiva si è già interrogata molto su questi aspetti, chiedendosi quali condizioni siano necessarie affinché l'etnografia di una comunità venga accettata o venga respinta dalla comunità stessa. Per poter rispondere a tali quesiti dobbiamo riconoscere che il prodotto etnografico è sempre collocato all'interno di un sistema complesso di relazioni sociali, di cui l'antropologo deve tener conto.

In passato l'antropologia riconosceva come relazione unica, quasi esclusiva, quella dell'antropologo con il suo pubblico (l'accademia o il sistema coloniale) e quindi la partecipazione del popolo studiato nella produzione del testo era considerata come passiva o non cosciente. Ma ciò che è andato cambiando, e gli autori di questo volume lo sottolineano, è stata proprio la composizione del pubblico dell'etnografia.

Già Crapanzano aveva considerato ed evidenziato il ruolo importante e consapevole del lettore nativo:

the writer of ethnography writes for - and creates - a double audience: the audience of his own people and the audience of those other people whom he refers to in an act presumptive if not patronizing incorporation as 'my people' (Crapanzano 1977, p.72).

Sebbene questa seconda audience sia stata per lungo tempo ritenuta silente, non composta da lettori critici, da alcuni decenni essa è andata emergendo sempre più anche perché ne è cambiata la configurazione.

Questo rapporto con il lettore nativo è stato analizzato dall'antropologia riflessiva fino a considerare che la crisi etnografica sia in parte dovuta alla "rivoluzione nel pubblico lettore" (Tyler 1987; Rosaldo 1986; 2001).

L'analisi sociale, ormai messa alle strette, deve rendersi conto che i suoi oggetti di analisi sono anche soggetti che analizzano e interrogano criticamente gli etnologi - i loro scritti, la loro etica e la loro politica (Rosaldo 2001, p.61)

Pertanto è diventato significativo scandagliare il rapporto tra gli antropologi e i membri della comunità analizzata in quanto tale relazione risulta la più dialogica nella triade antropologo/nativo/audience (Jaarsma-Rohatynskyj 2000,

p.11). E sullo spessore di questa relazione è ancora molto difficile soffermarsi; si collegano ad essa aspetti legati all'etica della pratica e della rielaborazione antropologica, alla scrittura del testo come prodotto etnografico, alla ricezione da parte del contesto analizzato e conseguenti rielaborazioni o revisioni delle reazioni avute, in quanto anche la ricezione e lettura possono diventare un atto creativo (Van Maanen 1988).

Nativi come lettori

Il rapporto tra antropologo e nativo diventa maggiormente complesso quando l'oggetto della ricerca diventa lettore e fruitore del testo stesso. Carolin Brettell ha curato un libro dal titolo e contenuto interessanti: *When they read what we write: the politics of ethnography* (1993). Il testo è nato da una sessione dell'*American Anthropological Association* del 1990 che intendeva riunire antropologi che avevano provato l'esperienza di ricevere "risposte" da parte del pubblico. Questo libro ha colpito la mia attenzione in quanto analizza alcuni punti chiave del rapporto con il pubblico nativo (soprattutto in casi in cui non vi sia una "restituzione" diretta dell'opera etnografica). Il volume è diviso in quattro parti, ognuna delle quali delinea un approccio differente tra l'etnografo e il suo pubblico di lettori.

La prima parte raccoglie due saggi che riflettono sull'esperienza in cui il testo etnografico viene rielaborato, criticato e modificato proprio da coloro che sono stati analizzati. In questo caso i co-protagonisti dell'esperienza etnografica sono diventati i lettori e fruitori del testo stesso. Come avverte la stessa Caroline Brettell nell'introduzione, "i testi etnografici acquistano una vita propria che è fuori dal controllo dell'etnografo" (Brettell 1993, p.4).

Mi soffermo brevemente sull'esperienza raccontata da Dona Davis (1993, pp.27-35) nel primo di questi saggi perché presenta elementi interessanti del rapporto antropologo-lettori nativi.

Dona Davis racconta con ironia e chiarezza la sua esperienza di ritorno al campo dopo aver pubblicato la sua ricerca sull'esperienza femminile della menopausa in un villaggio di pescatori delle Newfoundland (da lei chiamato Grey Rock Harbour). Alle fantasie di un ritorno alla Margaret Mead, punto di riferimento costante nella sua vocazione antropologica, si oppone la realtà di un ritorno difficile con conseguenze inaspettate.

Dona Davis inizia il lavoro sul campo nel 1977 all'età di ventinove anni e viene considerata un essere umano fragile e da modellare dalle donne mature che le vanno dispensando consigli e confidenze. Nel 1983 viene pubblicato *Blood and Nerves: An Ethnographic Focus on Menopause*, il risultato del suo lavoro di campo. L'autrice si premura di mandare copie del suo lavoro agli informatori più importanti e ai buoni amici che aveva nel villaggio. A seguito di brevi visite e della corrispondenza intercorsa, l'antropologa si era andata convincendo che il suo libro fosse stato gradito. Lei stessa riporta: "io arrivai a credere che i locali avessero generalmente approvato il mio lavoro, e quindi me" (Davis 1993, p.28).

Nell'estate del 1989 fece ritorno sul campo dove vi rimase per sette mesi. Durante questa permanenza l'antropologa cercò di continuare le sue ricerche nello stesso ambiente nel quale avvertiva costantemente le controversie suscitate dalla pubblicazione del suo libro.

Nel saggio Dona Davis esamina con cura alcuni punti importanti di questo difficile ritorno:

1. il mio fallimento nel non essere riuscita a percepire ed intuire le reazioni locali alla pubblicazione del libro; 2. la questione problematica dell'anonimato; 3. come i pettegolezzi locali e le voci hanno lesa la mia reputazione; 4. la difficoltà di vivere quotidianamente la doppia identità di amica/campione e villana/paria (Davis 1993, p.29).

Sebbene fosse cosciente della delicatezza dell'argomento che aveva trattato - la descrizione di una fase di vita privata e delicata per la donna - nessuno l'accusò per aver scritto un libro sulla menopausa, dal momento che lei era stata molto chiara su questo e aveva avvisato gli interlocutori e le interlocutrici delle sue interviste. Ciò che maggiormente suscitò reazioni negative riguardava ciò che lei non aveva espressamente dichiarato.

Ad esempio, alcuni lamentarono che io non avevo il diritto di scrivere che la frequenza delle messe domenicali in chiesa era di solito scarsa. Altri considerarono offensivi gli esempi che io avevo selezionato dalle storie di vita per mostrare cosa io pensavo fosse positivo, caratteri ammirabili di donne locali (Davis 1993, p.30).

Pur tenendo conto del fatto che il testo etnografico probabilmente fosse rivolto ad un pubblico accademico, l'autrice si premurò di darne copie ai protagonisti della ricerca e questo implica una responsabilità nei confronti anche di un pubblico nativo, che può reagire con modalità del tutto inaspettate.

Altra questione controversa riguarda la cura dell'anonimato. Sebbene l'autrice avesse riportato citazioni estese delle interviste fatte a donne locali, usò degli pseudonimi e creò nomi finti affinché non venisse svelata l'identità delle informatrici. Però molte donne del villaggio le contestarono che loro avrebbero comunque potuto essere identificate e soprattutto l'utilizzo di lunghe e frequenti citazioni le disturbarono particolarmente. Si sentirono lese nella loro privacy, soprattutto nel vedere riportate in un libro emozioni private e confidenze. "Fu estremamente doloroso per me apprendere che le donne i cui nomi io avevo citato nella dedica del libro erano soggette ad una severa censura locale" (Davis 1993, p.32).

Infine il suo libro venne circondato da una serie di critiche e considerazioni negative alimentate da chi non l'aveva neppure letto, fino a diventare una sorta di capro espiatorio di tutte le paure contemporanee che circolavano nel villaggio (il 1988 e il 1989 erano stati anni neri per la pesca). "Io ero stata ingiustamente accusata di scrivere che tutte le donne erano pazze e tutti gli uomini erano dei buoni a nulla e pigri. In realtà il libro aveva detto precisamente il contrario" (Davis 1993, p.32). Inoltre venne confuso con un altro libro, pubblicato nello stesso periodo, che presentava un villaggio vicino che realmente descriveva

gli uomini come dei pigri. La sua unica modalità di difesa fu quella di fornire copie del suo testo affinché venisse letto. Il periodo del ritorno fu difficile per una sorta di ostracismo nei suoi confronti; l'unica cosa che poteva fare - e fece - fu di continuare a camminare a testa alta, ignorando ciò che venisse detto sul suo conto. Quest'esperienza le permise di coinvolgersi maggiormente nella vita del villaggio, nell'esserne in parte discussa e ripudiata. "Ora sai davvero cosa è vivere qui" le dissero alcuni suoi simpatizzanti (Davis 1993, p.33). Verso la fine del lavoro di campo, la gente cominciò a capire che l'autrice conosceva quanto veniva detto alle sue spalle e le incomprensioni e controversie si resero maggiormente manifeste e più chiare. Sebbene per sette mesi avesse vissuto la situazione di sentirsi rifiutata e non accettata dalla comunità protagonista della sua ricerca, l'antropologa si fortificò attraverso un vissuto intrusivo nella comunità studiata, acquisendo così nuovi strumenti di analisi. Tentò infatti di depersonalizzare il suo approccio etnografico, eliminando l'uso di citazioni, cercando così di aprire "un dialogo tra chi studia e coloro che sono studiati, e guadagnai il rispetto dei miei soggetti e il diritto di dire ciò che volevo su di loro" (Davis 1993, p.35).

Nella seconda parte (intitolata "Politicized texts: Insider, outsider, and ethnographic authority") dello stesso volume possiamo trovare esempi interessanti di studiosi indigeni che sono sia soggetti della ricerca sia lettori e mettono in luce quanto il ruolo dell'etnografo come insider/outsider possa diventare problematico e complesso e quante implicazioni vi siano nel contesto in cui si operi e sul piano dell'*authority* (Brettell 1993, p.5).

"*What is safe to write?*" si domanda Sheehan (1993, p.79), quesito lecito e spesso presente nelle rielaborazioni dei dottorandi e ricercatori soprattutto quando le storie di vita degli interlocutori diventano materiali preziosi di analisi, ma estremamente delicati nella fase della stesura finale del testo. Spesso è necessario mantenere garantita l'incolumità degli interlocutori e far in modo che essi non possano avere ripercussioni dovute a quanto l'antropologo ha scritto.

Un terzo aspetto (presentato nella parte intitolata "Mediated texts: issues of representation and identity") è l'analisi della reazione del pubblico nativo quando la stampa interviene come media e come interprete del testo etnografico. L'azione della stampa in molti casi genera equivoci, crea incomprensioni e può portare ad inficiare il rapporto diretto tra il testo etnografico e la comunità nativa rappresentata (come nel caso del ritorno in Irlanda di Sheper-Hughes 2000, pp.117-140⁷).

Ofra Greenberg⁸ (1993, pp.107-118), un'antropologa nativa, racconta le reazioni

7. Nancy Scheper-Hughes racconta del suo ritorno nel luogo di ricerca irlandese e delle reazioni di rabbioso rifiuto nei suoi confronti dovuti alla mediazione negativa della stampa riguardo la pubblicazione del suo testo sulla schizofrenia *Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland* (1979).

8. Questo stesso saggio "When they read what the papers we wrote" è stato ri-pubblicato nel volume di Robben-Sluka 2007, pp.194-201 nella sezione IV intitolata The "Other" talks back, che raccoglie anche il testo di Sheper-Hughes e altri due saggi interessanti.

al suo libro pubblicato in Israele (in ebraico) su Kiryat Shmona, una cittadina al confine settentrionale dello stato israeliano dove l'antropologa aveva condotto ricerche antropologiche per cinque anni. Greenberg spiega di aver trattato l'argomento della sua ricerca con neutralità ed obiettività, ma il suo testo non è stato letto in tal modo, soprattutto a seguito della diffusione di un articolo di un giornale di sinistra che ha travisato il lavoro svolto. L'articolo apparso, infatti, non solo riportava citazioni sbagliate, ma anche insinuava caratteristiche negative sugli interlocutori e accusava l'antropologa di arroganza e di osservare i nativi dal punto di vista di chi si crede superiore.

Ovviamente gli abitanti della cittadina in questione reagirono in modo furioso, attaccando l'antropologa in una serie di articoli sul giornale locale e una serie di telefonate e di lamentele. Greenberg analizza le reazioni che la popolazione protagonista della ricerca ha avuto nei confronti del libro pubblicato e l'autrice afferma di aver dato *“particolare attenzione al ruolo della stampa nel mediare la lettura della mia etnografia così come nel definire me, un'antropologa nativa, come una straniera e una outsider”* (Greenberg 1993, p.110).

L'autrice osserva che non tutte le reazioni furono uguali, in quanto le persone risposero in modo diverso generalmente a seconda della loro posizione nella società. Le risposte furono sia dirette che indirette e, anche in questo caso (come per Dona Davis anche se per ragioni distinte), la miglior difesa dell'opera dell'antropologa fu la lettura stessa del suo testo, che si contrapponeva all'articolo negativo apparso sulla stampa e diffuso dai media. Infatti furono proprio coloro che lessero interamente il suo libro a valutare positivamente il lavoro dell'autrice, difendendola apertamente attraverso lettere alle redazioni di giornali locali, attraverso telefonate e comunicazioni dirette all'autrice. Inoltre le risposte sulla stampa furono diverse: la stampa locale analizzò maggiormente i punti che si riferivano all'analisi, critica e difesa del lavoro sulla cittadina ebraica, mentre la stampa nazionale sollevò questioni maggiormente inerenti al ruolo della stampa o al ruolo dell'antropologo.

La quarta e ultima sezione del volume raccoglie saggi relativi a come coinvolgere i soggetti della ricerca nel processo di scrittura antropologica e la parte presenta un titolo che ne sintetizza i contenuti: *“Collaborative texts: ethics, negotiation, and compromise”*: parole-chiave che rimandano a questioni interessanti e tuttora aperte sull'etica antropologica. Mary Carol Hopkins (1993, pp.121-129) si domanda se l'anonimato possa essere possibile nella sua ricerca sui rifugiati negli Stati Uniti. Il soggetto come collaboratore non sempre può essere facilmente coinvolto, sebbene bisogna tener conto che a volte i locali non desiderano restare anonimi.

Richard Horwitz (1993, pp.131-143) riferisce la propria modalità di operare nel processo di scrittura: all'inizio abbozza una prima versione basata sulle note ed interviste ed in seguito invia le storie, con i nomi reali, all'informatore per una revisione, chiedendogli di apporre correzioni che risultano molto utili nella fase finale della stesura. In particolare gli interlocutori diventano come

dei correttori di bozze e in questa fase di revisione può avvenire un confronto aperto tra informatore e antropologo. In particolare la stesura collaborativa e l'uso di nomi reali rappresentano gli aspetti più interessanti di questo approccio.

Sally McBeth riflette sul suo orientamento collaborativo nel suo lavoro sulla storia di vita di una donna indiana Shoshone, ottantenne di sangue misto. In questo caso l'autrice sottolinea

che la storia di vita è per la sua stessa natura, un processo interpretativo. È un dato che l'esperienza (la vita come vissuta) strutturi l'espressione (la vita come raccontata) e che questa espressione ristrutturì l'esperienza. Nel momento in cui noi narriamo un evento o persino una vita, noi la interpretiamo (McBeth 1993, p.156).

Soprattutto lavorando con le storie di vita, concetti come interpretazione, auto-rappresentazione e rappresentazione evidenziano alcuni punti nevralgici della relazione antropologo-informatore⁹.

Nativi come fruitori

Un esperimento stimolante e coraggioso è stato quello compiuto da Richard Price nel suo libro *First Time*¹⁰, che ha lo scopo di riportare la visione Saramaka¹¹ della loro storia, le vie e le modalità scelte per “trasformare il generale passato (ogni cosa che è successa) in un passato significativo” (Price 2002, p.5). Un percorso affascinante che ha portato il ricercatore ad affrontare un tema spinoso quale la modalità di preservare, interpretare e tramandare la storia locale, in un contesto specifico. Il libro mi è apparso interessantissimo per diversi aspetti che cercherò di riassumere e che hanno anche a che fare con molte questioni sulle quali l'antropologo si trova a riflettere.

Un aspetto riguarda proprio il senso di responsabilità nel procedere a raccontare una storia, in questo caso la storia dei Saramaka:

I feel a deep responsibility, as anthropologist and friend, to continue to help Saramakas tell their story, in part as means of self-defense against severe ongoing repression” (Price 2002, p.XIII).

9. In questo saggio non mi occupo delle questioni inerenti all'autobiografia ed in particolare alla biografia e autobiografia nativa che rappresenta una parte importante degli studi antropologici contemporanei.

10. La lettura e l'analisi di questo testo mi è stata consigliata dal professor Manuel Gutiérrez Estévez, che ringrazio per avermi sempre incoraggiato con i suoi consigli preziosi e le sue illuminanti ed acute intuizioni.

11. Si tratta di specifici gruppi africani deportati in America Latina come schiavi nelle piantagioni. Dal XVII secolo molti schiavi scapparono (chiamati Marrons dal termine spagnolo cimarròn) e si unirono per sopravvivere e lottare contro i colonizzatori spagnoli e portoghesi e in seguito danesi. Attualmente gruppi di Marrons (Price 2001) formano comunità afro-americane soprattutto in Suriname, Guiana francese, Giamaica, Colombia e Brasile. I Saramaka rappresentano una di queste popolazioni afro-americane presenti nel Suriname e costituiscono un caso ben documentato di come persone sfuggite alla schiavitù siano riuscite a costruire società in condizioni di estrema deprivazione e di come siano riusciti a mantenersi semi-indipendenti fino ad oggi (cfr. i numerosi lavori etnografici di Richard e Sally Price).

Si tratta di una *responsability* non solo a livello professionale (*as anthropologist*), ma anche sul piano personale (*friend*), con un coinvolgimento completo dell'autore. Il senso di responsabilità porta Price a perseguire una finalità etica, cioè aiutare i Saramaka a raccontare la loro storia con lo scopo di auto-difendersi contro repressioni esterne. Raccontare la loro storia (*tell their story*) assume un significato profondo in termini di lotta e rivendicazioni.

Altro punto di notevole interesse e riflessione sono le considerazioni di Price sul potenziale impatto che il libro possa avere sul sistema di conoscenze saramaka. L'antropologo si rende perfettamente conto che nel presentare alcune versioni saramaka di episodi e non altri, insieme a evidenze tratte da documentazione di archivio, corre il rischio di stabilire "a "canonical" or "authorized" version of Saramaka history" (Price 2002, p. 23). Nel 1978 egli scrive alcuni dubbi tra le pagine delle note di campo e in particolare quanto riporta nell'introduzione (nella parte intitolata *bookmaking*):

Io sono colpito in modo energico e doloroso, e davvero per la prima volta nel campo, dalle vie in cui la mia authority (l'authority delle mie fonti [d'archivio, orali]) influenzi o cristallizzi o congeli 'la verità' per quei Saramaka che l'ascoltino. () La scelta morale da parte mia è difficile; da una parte, il desiderio/obbligo di condividere e scambiare conoscenza con le persone che la condividono con me; dall'altra parte, il pericolo di interferire in un sistema di conoscenza, nelle molte forme in cui esso funziona (Price 2002, p.23).

Quindi la decisione di pubblicare è stata presa con l'autocoscienza di quanto l'*authority* potesse incidere sul sistema culturale saramaka, consapevolezza che avrebbe potuto bloccare l'autore nel processo di stesura. Ma la spinta, o scusante, è stata offerta dalla rapidità con cui i tempi stavano cambiando ed in particolare dal fatto che il sapere sui predecessori stava andando scomparendo. Considerando infatti la veloce modernizzazione, gli anziani saramaka hanno consentito alla pubblicazione dell'opera, con la convinzione (basata sulle esperienze passate) che i contenuti del libro sarebbero penetrati solo in modo parziale e graduale nel sistema di conoscenza dei più anziani. Proprio con la coscienza che ciò che non viene scritto potrebbe andar perduto, gli anziani saramaka si sono resi conto che la ricerca di Price - al quale erano legati da anni di conoscenza e amicizia - poteva diventare un bene comune. A tal punto che lo stesso Price racconta di essere di esser stato convocato e di essergli stato chiesto direttamente da parte del clan Matjàu di scrivere un libro per loro:

Fortunately, the growth of my own knowledge coincided with an independent realization by some elders that knowledge of First-Time (at least the non ritual parts of it) had better be written down soon or else be lost forever. Indeed, at a 1978 gathering (kuútu) in the tribal chief's reception hall, I was asked on behalf of the Matjàu clan to write such a book for them; flattered with a characteristic rhetorical declaration that I was now a Matjàu, I was formally asked to be their official chronicler (Price 2002, p.17).

Solo dopo aver ottenuto questa investitura formale di *official chronicler*, Price è riuscito a procedere nelle sue ricerche e nella stesura finale. *First Time* narra infatti le vicende storiche di lotta per la libertà dalla schiavitù e di rivendicazione delle terre forestali contro la dominazione coloniale danese nei secoli XVIII. La vittoria ottenuta dai predecessori marca ancora la forte identificazione dei Saramaka con la foresta pluviale e con le entità ancestrali presenti e ha caratterizzato le continue battaglie per rivendicare il diritto alla terra più volte negato dallo stato del Suriname.

Price solleva diverse questioni morali che con onestà appaiono spesso al ricercatore quando si attinge ad imprese di tal genere. In particolare sul potere simbolico della conoscenza, che deve restare segreta, oppure essere rivelata in modo molto graduale ed in modo selettivo (solo agli uomini e in particolare a quelli capaci di pazientare, di ascoltare attenti all'ora del gallo - *cock's crow* - e di rielaborare il tutto). L'antropologo ci riferisce anche della necessità più specifica che alcuni nomi, densi di potere, non possano essere pronunciati e debbano restare celati. Questo punto sul rapporto con i nomi degli informatori è sempre stato affrontato con modalità diverse: fondamentale resta il fatto che le scelte operate dall'autore debbano essere esplicite e spiegate.

E ancora, l'autore si rende conto che non avrà il controllo sulle conseguenze della pubblicazione del libro e lo manifesta chiaramente:

La pubblicazione di un libro per la sua stessa natura depriva il suo autore di controllo (eccetto forse per la lingua in cui appare) sul pubblico. È inevitabile che queste storie [stories nel testo] attraverseranno alla fine i confini tradizionali dei clan in Saramaka; e tutte (ognuna di esse) verranno date, immediatamente, o una alla volta, agli estranei bianchi e neri, il nemico collettivo tradizionale (Price 2002, p.23).

Price appare molto cosciente di non poter gestire gli effetti del testo scritto e degli esiti che esso possa produrre all'interno del contesto sociale nel quale circola e lo ammette in modo chiaro, così come si assume la responsabilità totale di ciò che ha scritto secondo un percorso dichiarato apertamente al lettore, che viene coinvolto direttamente in questa relazione di rispetto nel custodire il sapere saramaka. Con acutezza rivolge dei suggerimenti diversi a seconda della provenienza del lettore: ai Saramaka ricorda di non trattare il suo libro "come una bibbia, ma piuttosto come un incompleto e primo tentativo di raccogliere insieme i frammenti del sapere sui First Time che io sono stato in grado di imparare", incoraggiando una nuova generazione di storici saramaka ad approfondire la ricerca. Mentre ai lettori esterni (del Suriname, americani, danesi, ecc.) che possano entrare in contatto con gruppi Saramaka chiede di rispettare lo speciale stato indicibile di questa conoscenza.

Infine a tutti gli altri lettori che non avranno l'opportunità di incontrare i Saramaka se non attraverso libri, l'autore ammonisce che

this study is intended as a tribute to their dignity in the face of oppression, and to the continuous rejection of outsiders' attempts to define them as objects (Price 2002, p.24).

Negli esiti forse non pensati e programmati dall'autore vi è anche il fatto che il suo libro sia divenuto un simbolo forte di identità dei ribelli della Guerra Civile che, in nome degli antenati passati, rivendicavano la libertà negli anni 1986-1992¹². Alcuni guerriglieri saramaka infatti hanno affermato di aver portato copie di *First Time* (che loro potevano non aver letto ma il cui messaggio era sicuramente ben conosciuto) con loro nella battaglia (Price 2002, p.XIV) contro l'esercito del Suriname. Sapevano infatti che il libro narrava le vittorie dei Saramaka contro la dominazione coloniale danese nel XVIII secolo raccontate dai membri maggiormente influenti della comunità, e ciò era sufficiente per renderlo un potente talismano e strumento simbolico di rivendicazione. In tal senso possiamo comprendere come un testo sia diventato un forte strumento di lotta politica e sociale, acquisendo una vita sociale propria e non più controllata e prevista dal suo autore.

Recentemente Price ha pubblicato *Rainforest Warriors: Human Right on Trial* (2011), opera etno-storica che documenta il successo ottenuto dai Saramaka¹³ nei confronti dello stato del Suriname per il riconoscimento dei loro diritti alla terra. Infatti negli anni Novanta il governo ha cominciato ad assegnare concessioni per l'estrazione mineraria e il disboscamento a compagnie multinazionali soprattutto della Cina, Indonesia e Canada. I Saramaka hanno quindi intrapreso l'ennesima lotta usando questa volta armi legali. Infatti si sono uniti in un'Associazione (ASA: *Association of Saramaka Authorities*) e hanno rivendicato i loro diritti alla Commissione Interamericana per i diritti umani. Dopo dieci anni di battaglie legali, nel novembre 2007 la Corte Interamericana per i diritti umani ha emesso la sentenza¹⁴ a loro favore, dichiarando che la Repubblica del Suriname dovrà risarcire i Saramaka sia in termini monetari sia con la tutela e concessione del territorio. Interessante notare che nella sentenza giudiziaria viene citato lo stesso Richard Price, come esperto autorevole della cultura saramaka¹⁵. Molto probabilmente l'insistenza di Price sulla relazione

12. Si riferisce al conflitto armato tra i Maroons (gruppi afro-americani) e l'esercito nazionale creolo, che ha spinto migliaia di Maroons verso la Guiana francese, confinandoli in campi di rifugiati, mentre un numero consistente (tra i quali i Saramaka) ha abbracciato le armi per difendere la loro libertà.

13. Attualmente la popolazione saramaka, composta da circa 30.000 persone in Suriname, è suddivisa in una sessantina di comunità organizzate in clan matrilineari. Ogni clan riconosce l'autorità politica di vari leaders locali. La terra rappresenta ancora oggi molto più dell'unica risorsa per vivere, garantisce la continuità della loro identità culturale. Gruppi di Saramaka sono anche emigrati negli stati vicini.

14. L'intero testo del documento è disponibile sul seguente sito: www.forestpeoples.org/documents/s_c_america/suriname_iachr_saramaka_judgment_nov07_eng.pdf.

15. Price viene citato molte volte come testimone autorevole. Nella sentenza a p. 20 viene dichiarato: "Richard Price, expert witness proposed by the Commission and the representatives, is a Professor of American Studies, Anthropology and History at the College of William & Mary as well as an authority on the history and culture of the Saramaka people. He provided his expert opinion regarding

storica e spirituale dei saramaka con il loro territorio avrà influenzato la corte nell'elaborare la sentenza.

In tale vicenda l'antropologo ha giocato un ruolo fondamentale all'interno dei contesti locali, in questo caso rispetto alle rivendicazioni legali delle comunità con le quali lavora e sulle quali (o per le quali) scrive. Il suo apporto può cambiare le loro vite in modo significativo¹⁶.

Altro punto interessante riportato dallo stesso autore riguarda proprio il riconoscimento del suo lavoro da parte dei suoi interlocutori. Infatti a seguito della vittoria legale ottenuta, i Saramaka desiderano che parte della somma ricevuta come risarcimento dalla corte venga usata per tradurre *First Time* in lingua saramaka:

Così Sally ed io stiamo lavorando a questo, e una volta che l'avremo finito (è un cammino molto lungo indovinare come rivolgerci ai Saramaka del XXI secolo piuttosto che agli accademici degli anni Ottanta nella traduzione), loro useranno un po' dei loro soldi per comprare qualche migliaio di copie e renderle disponibili in tutte le scuole saramaka del territorio (Price 2010, p.6).

Ovviamente quest'opera di traduzione in lingua locale implica molte altre considerazioni che spesso Price ha elaborato nel corso dei suoi lavori. Ad esempio l'autore dichiara di aver avvertito un senso di trepidazione nel momento di pubblicazione della versione francese del suo testo *Travel with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination*, uscito in inglese nel 2008. Il testo racconta la lunga amicizia con un anziano guaritore saramaka che vive nella Guiana francese e raccoglie foto della famiglia e degli amici. Price spiega i cambiamenti che ha dovuto apportare nella versione francese, in quanto *Voyages avec Tooy* verrà sicuramente letta maggiormente dalla popolazione locale (2010, pp.7-8).

L'autore non ha voluto cointestare il libro con Tooy, che ne è il protagonista. Mi sono chiesta perché non l'abbia fatto. Lo stesso Price spiega il motivo di tale scelta affermando che egli intende assumersi la piena responsabilità di quanto ha scritto. Il sapere e l'immaginazione di Tooy animano il testo, ma l'atto di scrivere il libro, e tutto ciò che comporta, non sarebbe stato appropriato per Tooy, come per Price condurre una cerimonia òbia. Entrambi riconoscono le rispettive capacità, si confrontano e condividono passioni e stralci di vita in un

the Saramaka people's sustainable use of the land; the history behind the Treaty of 1762 between the Dutch crown and the Saramaka people; the alleged impact of the Afobaka dam on the Saramaka people and their traditional territory; the differences between the Saramaka people and other Maroon groups; the relationship between Saramaka customary law and Suriname's legal system; the civil war in Suriname between the Maroons and the coastal government; the cultural significance of cutting timber as a traditional Saramaka activity; the alleged material, cultural and spiritual effects of logging operations by outside companies on the Saramaka people and territory; the presence of Surinamese troops in Saramaka territory, and the Saramaka people's social structure, traditional land tenure systems, and customary law".

16. Non mi soffermo su quanto l'antropologo possa diventare protagonista e generatore di cambiamento all'interno di differenti situazioni, siano esse mediche, legali, politiche, sebbene rappresenti un punto di indagine e riflessione.

legame di lunga amicizia.

But in the end, I'm the American writer and he is the Saramaka òbia -man (Price 2008, p.IX).

L'antropologo esplicita chiaramente la diversità dei ruoli pur volendo assumere un rapporto dialogico con il suo interlocutore privilegiato.

In conclusione, i testi scritti da Richard Price mi hanno offerto molti spunti di riflessione. In particolare *First Time* affronta ed elabora in modo del tutto originale un rapporto, spesso critico, che l'antropologia ha con la storia, ed in particolare con la storia orale locale. Un rapporto che sempre più l'antropologo tenta di considerare e di esaminare nel suo lavoro.

Le mie difficoltà nel raccontarti la tua storia

Come già ho osservato all'inizio, ciò che mi ha spinto a scegliere di rielaborare la mia ricerca dottorale ai fini di una pubblicazione in Guatemala è stata l'esplicita richiesta dei miei interlocutori, in particolare di don Manuel.

Doña Dominga e don Manuel: sono stati loro i miei interlocutori principali. Loro ai quali resto legata da un vincolo affettivo forte. Sono entrati a far parte della mia vita e della mia storia. Raccontare la vita quotidiana al villaggio è stato per me raccontare la loro vita, i frammenti di esistenza condivisi insieme nella loro casa, nei nostri dialoghi, nel tempo. Il punto di vista è chiaro ed esplicitato continuamente, non può essere nascosto. Qualsiasi altro luogo di permanenza, qualsiasi altra scelta operata avrebbe sicuramente inciso sul mio lavoro di campo e sull'analisi di quanto riportato nella mia ricerca dottorale. Questa circostanzialità non può essere elusa, ma deve essere considerata e affrontata. Perciò raccontare la storia di una comunità è parlare di reali esistenze incontrate, intervistate e osservate. Operazione complessa: cercherò di presentare alcune mie difficoltà.

La difficile scelta della lingua

Il mio primo dubbio è stato in quale lingua scrivere. Non avendo imparato l'idioma locale (il q'eqchi), ho pensato ad una prima elaborazione in spagnolo - la lingua veicolare - per poi cercare di fare una traduzione in q'eqchi, sebbene cosciente di quanto ogni opera di traduzione sia complessa.

L'idea del testo a fronte, cioè di una doppia traduzione spagnolo e q'eqchi, è stata scartata soprattutto dopo un colloquio con un esperto linguista di idioma q'eqchi. Si tratta di Ennio Bossù, sacerdote cattolico che ha vissuto decenni a San Cristobal, un villaggio q'eqchi, e che è giunto a conoscere in modo approfondito la lingua indigena fino a studiarla da esperto linguista, come testimonia la sua analisi di un manoscritto q'eqchi del XVI secolo (Bossù 1986). Persona autorevole, soprattutto per aver diretto l'operazione di traduzione della Bibbia in q'eqchi, la prima versione finora realizzata.

Quando sono riuscita ad avere un incontro e un colloquio con lui a Torino,

gli ho portato una copia del primo capitolo rielaborato in spagnolo e un indice provvisorio dell'opera. Il suo modo di parlare e atteggiarsi compito e serio, lento, concentrato e riflessivo ha catturato tutta la mia attenzione. Le sue acute osservazioni sono state importanti. Ha dissentito dall'idea di una traduzione interlineare con testo a fronte, spiegandomi il suo punto di vista.

Un conto è il parlare q'eqchi, un conto è pensare a come si costruisce, a quale è il loro modo di pensare. Questo se lei lo fa con loro, la struttura la si analizza di nuovo, quali sono le coordinate nelle quali ci muoviamo qual è il genio della lingua. Il modo di presentare deve essere diverso. Mettere in due colonne forse non funzionerebbe. Ci sarebbe una caduta di interesse nella secondo colonna (se si riportasse solo una traduzione): i q'eqchi' non seguono se lei non sa ricattare la loro attenzione, se lei non trova quali corde far vibrare. (...) La seconda colonna perderebbe di senso e apparirebbe vuota. Se uno conosce a fondo il pubblico al quale si rivolge - la comunità q'eqchi di Lancetillo - deve saper muovere altre corde per aver una vera e propria risonanza di quanto vuole dire... L'antropologia non è solo una cronaca, ma anche entrare in dialogo profondo con una comunità. (Ennio Bossù, colloquio del 12 aprile 2010).

Le sue parole mi hanno inoltre fatto pensare al concetto di risonanza come elaborato da Unni Wikan:

la risonanza quindi richiede qualcosa da entrambe le parti per comunicare, sia dal lettore che dall'autore: uno sforzo di feeling¹⁷-pensiero; la volontà di impegnarsi con un altro mondo, un'altra vita, o un'altra idea; l'abilità di usare la propria esperienza [...] per cercare di afferrare, o di trasmettere, significati che non stanno nelle parole, nei 'fatti' o nei testi ma sono evocate nell'incontro di un soggetto che fa esperienza con un altro o con un testo (Wikan 2009, p.104).

Effettivamente una mera traduzione in q'eqchi di una stesura in spagnolo non avrebbe avuto senso: è fondamentale uno sforzo comune per costruire insieme spazi di significati condivisi attraverso l'esperienza e la pratica.

La scelta della lingua da usare è solo una delle prime scelte da operare. Nel corso della stesura del primo capitolo mi sono trovata a compiere scelte continue.

Lancetillo tra tradizione orale e documenti di archivio

Quando, nella tesi dottorale, ho cercato di ricostruire la storia del villaggio, l'operazione si è rivelata difficile e piena di insidie. Ma soprattutto nel processo di riscrittura e rielaborazione del testo in spagnolo per un pubblico locale le problematiche si sono moltiplicate.

La ricostruzione dell'inizio è stata controversa: ad una versione locale non corrispondeva una versione ufficiale presente nei documenti di archivio. Primo grande dilemma: chi e cosa riportare? Come interpretare questa differenza?

Cerco di tracciare alcuni punti salienti della mia ricostruzione della loro

17. Sono stati mantenuti i termini in corsivo presenti nel testo dell'autrice. Il saggio originale è del 1992, la traduzione del testo è presente in Cappelletto 2009.

storia (Ciampa 2010).

Si tratta di una storia piuttosto recente dal momento che l'area della Zona Reina è stata abitata in modo più consistente dalla seconda metà dell'Ottocento (in seguito a spostamenti migratori dalla regione vicina¹⁸).

Le notizie più preziose mi sono state fornite da don Claudio Choc, una delle persone più anziane del villaggio e che, agli occhi di molti, ne rappresentava la "memoria storica". Quando l'ho conosciuto aveva circa ottantasette anni, una corporatura abbastanza robusta e una voce forte e profonda. Con lui ho cercato di risalire alle origini dei primi nuclei familiari che si sono formati e alle genealogie dei suoi predecessori, ma i suoi ricordi, un po' offuscati dagli anni e dalle stagioni, faticavano a riportarmi dati e date precise e la sua sordità non gli permetteva di capire bene le mie domande. Sua nipote Ana mi aiutava:

¡Los primeros habitantes quiénes fueron?

Mi abuelo José Claudio.

¡El papá de su abuelo?

Es Juan Choc y se casó con María Max.

¡De dónde venían?

De San Pedro Carchà, de Cobán.

¡Ellos vinieron con los hijos?

Fueron a la capital a comprar o a revisar como hacer con el terreno. Compraron diez caballerías.

ANA: ¿Usted abuelo donde nació?

CLAUDIO: Yo nací aquí, soy legítimo de Lancetillo.

Los hijos de Juan y María nacieron en San Pedro Carchá.

Pedro Choc es el mayor, después mi abuelo Claudio, después José Ángel y el último Martín Choc. Ellos fueron que compraron el lugar¹⁹. (Intervista a don Claudio Choc e alla nipote Ana - 27 luglio 2003).

La maggior parte degli interlocutori mi ha riferito dell'arrivo di quattro fratelli Choc, che si divisero il territorio. Dai colloqui avvenuti, quasi tutti mi hanno confermato che la famiglia più antica è quella dei Choc, che non solo appare essere la famiglia più antica ma anche la più numerosa.

Dai racconti si delinea che i fondatori del villaggio siano stati quattro fratelli q'eqchi con i loro genitori, probabilmente originari della cittadina di San Pedro Carchá (Alta Verapaz). La storia di questa famiglia appare caratterizzata da continui spostamenti alla ricerca di terra e di lavoro: nelle tappe delle loro

18. Quest'area, denominata Zona Reina, a partire dalla metà del secolo scorso è stata investita da flussi migratori di campesinos q'eqchi'es provenienti dalla regione di Alta Verapaz alla ricerca di lavoro e di terra da coltivare (Pedroni 1991).

19. Trad. it.: I primi abitanti chi furono? Mio nonno José Claudio. E il papà di suo nonno? È Juan Choc che si sposò con María Max. Da dove venivano? Da San Pedro Carchà, da Cobán. Vennero con i figli? Furono alla Capitale a comprare o vedere come registrare il terreno. Comprarono dieci cavallerie. ANA: Lei nonno dove nacque? C: Io nacqui qui, sono legittimo di Lancetillo. I figli di Juan e María nacquero a San Pedro Carchà. Pedro Choc è il maggiore, poi mio nonno Claudio, poi José Angel e per ultimo Martín Choc. Furono loro che comprarono il luogo.

peregrinazioni, i Choc trovano impiego come contadini presso *fincas* (grandi latifondi terrieri) nell'area della costa occidentale cioè a Retalhuleu, poi a Chimaltenango nella parte centrale del Guatemala, e infine nei pressi di Uspantán da dove proseguono verso la selva tropicale per addentrarsi nella Zona Reina.

Risulta significativo il fatto che il paese natale dei primi abitanti non si sia conservato nella trasmissione orale. Gli stessi discendenti della famiglia Choc si confondono sul nome della località di provenienza. Sebbene sul luogo di origine vi sia confusione, tra i discendenti della famiglia Choc le informazioni convergono tutte sul fatto che un appezzamento terriero di dieci *caballerías*²⁰ nella parte più pianeggiante della radura sia stato comperato dai quattro fratelli, figli di Juan Choc, e poi abitato da questi primi quattro nuclei familiari.

Entonces cuando vinieron monteando monteando, vinieron a encontrar este plan de aquí, y empezaron a solicitar este terreno, porque antes no había patrón aquí. Era baldío. Entonces ellos son los que vinieron a agarrar este terreno. Cuando vieron que está bueno el terreno empezaron a solicitar. En fin lo lograron. Agarraron estas diez caballerías, el mero plan.

¿Ese Juan Choc?

Sí, ya Juan Choc no aparece en el título, pero el hijo. No él sacó la escritura, ya la sacaron los hijos. Por eso no sale Juan Choc, sale el hijo, por eso que le dicen heredero Pedro Choc.

¿Él fue el primero que tomó la tierra?

Sí de cuatro hijos es lo que se menciona.

¿Este Juan Choc era Q'eqchi?

Q'eqchi y hablaba la castilla, hablaba dos idiomas. Por eso que pudieron solicitar el terreno, porque si solo q'eqchi no puede. Hablaba en castellano.

¿Pero no era castellano?

No, pero sí más o menos hablaba castilla, porque si fueron puro q'eqchi no sabiera la castilla no va a solicitar su tierra. No hay como hablar con un castellano²¹. (Intervista a don Margarito Hernández -3 luglio 2003).

Fondamentale risulta il fatto che i quattro fratelli riuscirono ad acquistare

20. Una caballería equivale a 44,8 ettari.

21. Trad. it.: Quindi quando arrivarono cavalcando, cavalcando, arrivarono ad incontrare questo terreno, questo piano qui, e cominciarono a richiedere questo terreno, perché prima non c'era nessun padrone qui. Era libero. Quindi loro sono quelli che vennero a prendere questo terreno. Quando videro che il terreno è buono cominciarono a richiederlo. Alla fine ci riuscirono. Presero queste dieci cavallerie, la parte pianeggiante.

Questo Juan Choc?

Sì, già Juan Choc non appare nell'atto, ma il figlio. Non fu lui ad ottenere la registrazione, la presero i figli. Per questo non c'è Juan Choc, c'è il figlio, per questo lo chiamano l'erede Pedro Choc.

Lui fu il primo che prese la terra?

Sì, quattro figli sono quelli menzionati.

Questo Juan Choc era q'eqchi?

Q'eqchi e parlava anche castigliano, parlava due lingue. Per questo riuscirono a richiedere il terreno, perché se solo q'eqchi non avrebbe potuto. Parlava il castigliano. Ma non era castigliano? No, ma più o meno parlava castigliano, perché se fosse puramente q'eqchi non avrebbe saputo il castigliano e non può sollecitare il terreno. Non avrebbe avuto modo di parlare con un castigliano.

la terra, a «hacer la escritura», cioè registrare l'atto di proprietà. Questo è stato possibile sia per la capacità di parlare in spagnolo (*la castilla*), sia perché disponevano di risparmi presumibilmente in precedenza accumulati. E, proprio al momento di registrare il terreno, è sorto il problema di come nominarlo. L'origine del nome del villaggio è chiara ai suoi abitanti²². Così spiega ancora il vecchio don Claudio:

Como vino el ingeniero, vinieron a buscar el nombre. Aquí solo habían hojas lancetillo, solo esta pacaja que tiene espinas, lo que llaman akté. Por eso en la titulación llamaron Lancetillo.

¿El título a quién estaba titulado?

Estaban los cuatro hermanos. Allí está el título, se puede ver.²³ (Intervista a don Claudio Choc -27 luglio 2003).

Non è stato facile riuscire a vedere i loro atti notarili e i documenti relativi all'acquisto delle terre. Da quando ho mostrato interesse nel volerli consultare è successo che ogni volta che mi presentavo per poterli vedere non era mai il momento giusto. Sia don Claudio che il figlio minore Desiderio, con il quale viveva, mostravano una palese reticenza e diffidenza nel tirar fuori le preziose carte. Queste perplessità penso siano dovute anche al fatto che da alcuni anni è in atto un procedimento di ripartizione delle terre e di registrazione delle proprietà individuali. Il titolo di proprietà «extendido por el presidente Reyna Barrios» porta la data dell'11 aprile 1893 ed è scritto a mano con penna a inchiostro su fogli protocollo pergameneati che hanno subito le intemperie di molte stagioni di pioggia e risultano a me illeggibili.

Questo mi ha spinto a cercare documenti notarili e catastali per un'attendibile ricostruzione storica. Una visita compiuta all'Archivio Centrale di Città del Guatemala mi ha subito scoraggiato dall'intento di ottenere una ricostruzione precisa dei possedimenti terrieri della Zona Reina e dell'area di Lancetillo e delle trasformazioni storiche intercorse nell'area attraverso i documenti notarili in quanto la mole di lavoro era cospicua e il tempo esiguo. Ma la visita è stata comunque utile, dal momento che mi ha regalato una bella sorpresa. La mia attenzione si è concentrata su un fascicolo dal titolo «Pedro Choc y compañeros. Lancetillo 1893».

Leggendo ed interpretando con fatica l'arzigogolata grafia dei notai, cominciano ad apparirmi alcuni frammenti di una versione differente della storia di Lancetillo. In particolare si inizia con una prima richiesta di terra da parte di alcuni uomini q'eqchi'es. Indirizzandosi al Rappresentante Politico e comandante del Dipartimento del Quiché, «Cristobal Coc y Pedro Choc orijinarios del pueblo de San Cristobal Verapaz actualmente radicados en

22. La denominazione di Lancetillo è la traduzione spagnola di una particolare pianta di palma molto diffusa nei dintorni: in q'eqchi il termine è akté, una pianta con foglie molto ampie e molte spine usata soprattutto per la costruzione dei tetti delle dimore.

23. Trad.it. Come arrivò l'ingegnere, vennero a cercare il nome. Qui solo c'erano foglie lancetillo, solo questa palma che ha spine, che chiamano akté. Per questo nella registrazione chiamarono lancetillo. La registrazione a chi era intestata? C'erano i quattro fratelli. Là c'è la registrazione, si può vedere.

montañas llamadas Sanabal» richiedono di trasferirsi in un terreno all'interno del municipio di Uspantán dal momento che si trovano in condizioni di necessità economica e non vi sono terre da comperare per il sostentamento delle loro famiglie. In particolare riferiscono di essere dodici uomini che richiedono di trasferirsi nella giurisdizione di San Miguel Uspantán e fanno riferimento in modo chiaro alla località dove vogliono migrare: «y esperamos nos conceda el lugar llamado el Lancetillo que son terrenos que no están ocupados²⁴».

Il documento riporta la data del 4 gennaio 1886: sembra essere questo l'inizio di un'altra versione della storia di fondazione di Lancetillo.

Dopo aver considerato vari documenti presentati dai richiedenti, l'Amministrazione del Quiché concede loro di vivere nelle terre chiamate «Los Lancetillos» come risulta nel documento del 18 gennaio 1886. Quindi ai dodici individui è concesso di occupare un terreno disabitato e completamente libero. In altri documenti il terreno viene descritto come fertile e dotato di un clima caldo che favorisce la coltivazione di mais, caffè, cacao e vari tipi di frutta. Il processo per l'acquisizione formale della terra è piuttosto lungo e si conclude solo nel 1893: circa sette anni di certificati, documentazione e richieste.

Il 20 dicembre 1888 appare sulla Gazzetta ufficiale la denuncia di Cristobal Coc (in matita viene riportato il cognome Choc) per la notifica della richiesta di «diez caballerías de territorio baldío sito en el lugar denominado Lancetilla²⁵». Continua ad essere presente il nome di Cristobal, dal cognome oscillante tra Coc e Choc. Tale personaggio non mi è stato mai citato nelle testimonianze orali raccolte a Lancetillo e non sono riuscita a comprendere chi possa essere stato. Tra i certificati e i documenti appare un'altra richiesta indirizzata al *Señor Jefe Político* dove si domanda di ottenere la proprietà terriera gratuitamente. Così si legge:

«Pedro Choc y Pablo Ixim por si i en representación de Claudio Choc, Ángel Choc, Martín Choc, Pablo Gualip, Manuel Macario, Cristobal Gualip, Miguel Atzij, que somos los denunciantes y actuales poseedores del Baldío “El Lancetillo”» (segue traduzione in italiano) annunciamo che, scappando per la scarsità di terreno, abbiamo sollecitato e ottenuto in forma regolare il terreno libero chiamato El Lancetillo che abbiamo scelto così lontano per lo scopo di acquisirlo in proprietà nonostante la nostra estrema povertà» (Documento del 24 giugno 1891: “Pedro Choc y Compañeros, Lancetillo, Uspantán Quiché”, Fascicolo 7, n.7, Juzgado Municipal, Archivo General de Centro América).

Nel 1892 la pubblicazione dell'annuncio di vendita all'asta appare ufficialmente sulla stampa e il 26 aprile 1893 si giunge all'acquisizione formale e alla scrittura dell'atto notarile. In una richiesta di Pedro Choc appaiono i nomi degli individui con i quali sono state suddivise le terre:

24. Testo riportato come appare nel Documento del 4 gennaio 1886: Pedro Choc y Compañeros, Lancetillo, Uspantán Quiché, 1893, Fascicolo 7, n.7, Juzgado Municipal, Archivo General de Centro América.

25. La denominazione della località viene riportata con termini distinti. In questo testo appare Lancetilla, in altri documenti viene menzionato Los Lancetillos o El Lancetillo.

«Señor Jefe Político, Pedro Choc, de generales conocido y vecino de Uspantán, ante Usted expongo que (...) los nombres de mis compañeros con quien fincí(...) el remate del terreno "Lancetillo" compuesto de diez caballerías cincuenta y una manzanas son: Pedro, Claudio, José Ángel y Martin Choc, Paulo Ixim, Miguel Asig, Manuel Macario, y Cristóbal y Paulo Gualip. Quiché 4 marzo 1893» (Testo riportato fedelmente come appare nel Documento del 4 marzo 1893: Pedro Choc y Compañeros, Lancetillo, Uspantán Quiché, 1893, Fascicolo 7, n.7, Juzgado Municipal, Archivo General de Centro América).

Alla fine nell'atto intestato a don Pedro Choc appaiono anche i nomi dei suoi tre fratelli Choc e degli altri individui che fin dal principio sono stati co-protagonisti della vicenda.

Provando quindi a leggere e ricostruire il percorso di insediamento come risulta solo dal fascicolo catastale e trascendendo dai racconti orali, l'origine di Lancetillo appare legata all'insediamento di un gruppo di persone, probabilmente tra loro uniti da vincoli di parentela o di altro tipo. Si tratterebbe quindi di più individui che condividono caratteristiche comuni: il fatto di essere indigeni, la provenienza da San Cristobal Verapaz (o dintorni), la condizione di estrema povertà e la ricerca di terre da coltivare per poter sopravvivere. Dalla lettura dei documenti di questo incartamento polveroso appare l'immagine di un insieme di individui che lotta per la propria esistenza. Individui poveri ma dignitosi che, pur non sapendo neppure scrivere (come viene riportato alla fine di numerosi documenti), si impegnano nella lunga trafila burocratica al fine di perseguire l'acquisizione formale di un terreno disabitato lontano dalle vie di comunicazione e dagli insediamenti umani. Un terreno fertile dove tutto è da costruire.

Discrepanze e riflessioni

La storia di fondazione del villaggio nei documenti catastali e negli atti di acquisto di quelle terre appare differente da quella che mi è stata raccontata dagli abitanti. Tale discrepanza tra documenti scritti e narrazioni orali ha generato in me ulteriori riflessioni.

Mi sono trovata da una parte una comunità che cerca di crearsi - anzi si è già creata - un mito di fondazione (un'origine da quattro fratelli), dall'altra i documenti di archivio che rivelano quanto il percorso storico non sia stato proprio così (insieme ai quattro fratelli vi erano altre persone, che decisero di comprare quell'appezzamento terriero insieme).

Questa doppia versione si potrebbe spiegare considerando molti elementi: la necessità di elaborare un mito di origine, l'affermare l'autorità di una famiglia rispetto ad altre, il rapporto scrittura/oralità. Non mi detengo ora ad analizzare questi aspetti densi di riflessione, ma cerco di riportare alcuni miei dubbi al momento di presentare quanto emerso dal materiale di cui disponevo.

Come raccontare una versione diversa a coloro che mi hanno raccontato la loro storia? Quali le complicazioni in questa operazione? Cosa succede se la tua

storia non coincide con quella che ti raccontano? Se tra ciò che tu racconti e io scrivo non c'è perfetto accordo?

Puoi ascoltare una storia diversa da quella che hai sempre sentito? La puoi capire? Ma che dinamiche possono esplodere in questa operazione delicata?

Voglio sinteticamente condividere almeno alcune brevi osservazioni sulle mie ancora parziali risposte: una riguarda la costruzione di un mito, l'altra si riferisce alla memoria, una terza sulle possibili reazioni del pubblico locale.

Il richiamo ai quattro fratelli, originari e fondatori di Lancetillo, può rievocare un mito d'origine noto, presente nel Popol Vuh (Tentori 1988). Numerose storie di fondazione e miti amerindiani sono popolati da fratelli. Inoltre come mi hanno riportato molti interlocutori, il territorio di Lancetillo appare chiaramente quadripartito²⁶ tra i fratelli e i confini spaziali sono abbastanza chiari nelle versioni orali²⁷. Si potrebbe pensare che il territorio abitato sia stato con il tempo costruito simbolicamente anche attraverso l'elaborazione di un mito di fondazione. Questo fortifica l'idea di un luogo in cui si è inciso l'evento mitico e che resta come supporto visibile che genera memoria e trasmissione (Matera, Fabietti 1999): un luogo che è diventato un testo molto più attendibile degli illeggibili documenti catastali conservati (forse) tra gli abitanti.

Un'attenta analisi riguarda proprio il processo di costruzione della memoria.

Mi ha fatto molto pensare il ruolo della memoria sociale, che in un arco temporale circoscritto (tre generazioni) ha elaborato un processo di selezione nella costruzione del mito di origine. Innanzitutto ho constatato che, soprattutto nel processo di costruzione sociale di una comunità, dinamiche di potere sono intrinsecamente legate alla trasmissione di ciò che si vuole ricordare. Secondo Pomian (in Severi 2004, p.188) in una società in cui esiste soltanto una tradizione orale la memoria sociale è sempre la memoria di qualcuno. Sebbene l'anziano don Claudio possa apparire l'individuo che con maggior autorità ribadisca la storia dell'origine, in realtà il riferimento ai quattro fratelli Choc è riscontrabile in molti interlocutori e tale narrazione si è ormai solidificata nella memoria collettiva (Halbwachs 1987).

In questo processo di selezione è fondamentale ciò che si ricorda, in quanto coincide con ciò che si vuole ricordare. La memoria è la base per l'autodefinizione e strumento per ridefinire l'identità (Assmann A. 2002, p.68). Bisogna considerare che spesso la memoria viene costruita e mantenuta tale a fini politici, storici, economici. Se ho potuto verificare che i primi emigranti nella zona di Lancetillo sono stati Pedro Choc e *compañeros*, risulta pertanto significativo che i *compañeros*, ossia gli altri personaggi co-protagonisti, siano caduti nell'oblio e non compaiano nei racconti dei miei interlocutori. In questo caso la versione riportata dalla

26. Quattro è un numero simbolico molto forte: quattro sono punti cardinali, fondamentale riferimento nella vita quotidiana e religiosa degli abitanti dell'area.

27. Non è stato facile per me localizzare approssimativamente i quattro punti abitati dai Choc e ricostruire una mappa che ne riportasse le disposizioni. La difficoltà maggiore è stata quella di comprendere il sistema locale di riferimenti spaziali. L'importanza di tale mappa risiede nel fatto di essere non solo mentale, rappresentazione incorporata nel pensiero degli abitanti, ma anche e soprattutto mitica.

famiglia Choc serve ancor oggi a giustificare o rendere chiaro il motivo della spartizione delle terre e della registrazione a nome di un Choc ²⁸.

Bisogna tener conto che la trasmissione orale è stata alimentata soprattutto dai membri della famiglia Choc (la più numerosa) e quindi marcata da forti dinamiche di potere. Questo mi induce a temere possibili reazioni negative da parte di alcuni interlocutori ad una versione diversa in cui i fratelli Choc non siano gli unici titolari nel documento di acquisto del terreno.

Ritengo comunque corretto riportare nella stesura entrambe le versioni, senza nascondere ciò che risulta contraddittorio ed impreciso. Chiaramente non voglio contestare la versione orale che circola nel villaggio, ma mi sembra onesto riferire, in un libro diretto ai protagonisti della ricerca, tutti i risultati del mio lavoro e tutte le riflessioni e interpretazioni da me elaborate.

Quanto riportato rappresenta solo un esempio e costituisce solo una tappa, la prima, della storia del villaggio: l'arrivo di un missionario cattolico, il periodo del confitto armato, la redistribuzione di terre sono altre tappe che ho individuato e che ho cercato di interpretare. In questa operazione molte questioni emergono dal processo di scrittura della storia locale soprattutto in contesti rimasti in parte agrafi.

Come ha sottolineato Zelda Franceschi nel suo lavoro con Maria Cristina Dasso tra i Wichí, la popolazione locale comprende l'importanza della scrittura e sa come utilizzarla:

Il tema della scrittura è stato proposto dai Wichí i quali hanno mostrato a più riprese il desiderio tenace che noi, come antropologi, ci assumessimo il ruolo di veri e propri "scrittori" della loro storia. () i Wichí hanno osservato anni di annotazioni in quaderni, hanno ascoltato e risposto a lunghe interviste su macchinari che si facevano sempre più sofisticati, si sono visti rappresentati su libri, su articoli di riviste, rielaborando di volta in volta e in maniera sempre più consapevole che cosa destinare alla scrittura. Si sono fatti un'idea molto chiara di come avrebbero potuto "servirsi" di alcuni strumenti precisi, per poter rispondere a quell'urgenza contingente che avevano di scrivere la loro storia. () quello che ci hanno chiesto di fare è certamente qualche cosa che hanno ritenuto utile per loro: come famiglie, come gruppo domestico e "gruppo etnico". La sensazione è quella di una richiesta di condivisione di conoscenze e di ricordi particolari da un lato, e di una consapevolezza molto profonda del valore della testimonianza dall'altro. (Franceschi 2008, pp.14-15)

Il processo di scrittura rimanda a questioni importanti: rappresentazione, utilità, consapevolezza e testimonianza sono solo alcuni dei punti che devono essere accuratamente discussi ed esplicitati nel lavoro antropologico.

28. Il processo di recupero e acquisizione delle terre è cominciato dopo il conflitto armato ed è tuttora in corso. In sintesi si è proceduto a registrare un vasto appezzamento terriero a nome di una sola persona, don Claudio, che si è fatta garante per molti altri gruppi familiari. Il procedimento di suddivisione e registrazione di lotti privati è lungo, costoso e complesso.

Stralci di vita che si intrecciano nelle note di campo: rileggere per rielaborare

“Sto battendo al computer tutti i diari di campo. Riscopro cose nuove. Interessanti. Prima non l'avevo mai fatto. In realtà per la tesi di dottorato non avevo intrapreso una così diligente e minuziosa opera di sistematizzazione del materiale etnografico raccolto. “Prima non avevi un motivo per farlo!” mi disse Vanessa Maher quando le accennavo allo stato del mio progetto. In realtà questo lavoro di revisione e rilettura degli appunti etnografici, dei diari, foto e video ha avuto un motivo e uno scopo solo da quando ho cominciato a pensare di scrivere un libro per loro. Un lavoro che non si è rivelato affatto semplice. Soprattutto alla luce dei cambiamenti intercorsi in me in questo lasso di tempo. In questo processo di semplice “battitura”, infatti mi trovo spesso imbrigliata in stralci di vita vissuta, ricordi che riaffiorano, esperienze condivise, narrazioni ascoltate, dialoghi trascritti. Tutte tracce di un'esperienza che forse ora, a distanza di anni e di chilometri, assumono un significato distinto dal momento in cui sono state scritte. Di alcuni passi non riesco più ad intendere il senso originario, alcuni appunti erano al tempo chiari e ovvi, ma con gli anni si è andato perdendo la logica e la tacita consapevolezza di ciò che significasse il processo del pensiero elaborato” (note personali di ottobre 2010).

Il lavoro di battitura in realtà consiste in una tappa molto importante del processo di rielaborazione e stesura. Già nella rilettura è necessario tener conto dei cambiamenti intercorsi. Simon Ottenberg (1990, pp.139-160), in un saggio affascinante dal titolo *Thirty Years of Fieldnotes: changing relationship to the text*, definisce cosa siano gli *headnotes* e afferma che gli *headnotes* cambiano con la vita. Ottenberg elabora un parallelismo sulla sua infanzia/maturità attraverso le note di campo e afferma che con l'età matura anche i suoi *headnotes* hanno cominciato a cambiare. Come è andata cambiando la sua vita personale (in questo caso matrimoniale) così ha cominciato a riflettere in modo diverso sulla vita degli Afikpo della Nigeria, dove ha svolte le sue ricerche.

In realtà esiste un rapporto complesso tra “headnotes” e gli appunti di campo: gli “headnotes” consistono in impressioni assorbite inconsciamente, comprendono sensazioni ed emozioni, abilità pratiche, conoscenze incorporate, elementi della “visione indigena” assimilati lentamente. Comprendono anche frammenti di lezioni o colloqui accademici che ci hanno influenzato, o suggerimenti e dettagli di vario tipo.

In un saggio molto bello, Vanessa Maher (2009) riflette ed elabora alcune considerazioni sui propri appunti di campo relativi all'esperienza di ricerca svolta in Marocco all'interno di un tema più generale e poco dibattuto tra gli antropologi relativo ai *fieldnotes*.

Maher richiama l'importanza del rapporto tra autobiografia e antropologia (evidenziato dal volume curato da Callaway e Okely 1992) anche in altre forme di scrittura.

in particolare, hanno raggiunto una visibilità recente, grazie all'attenzione dell'antropologia femminista, alcune scritture femminili del passato che tendevano ad incorporare elementi di riflessione non solo sull'esperienza dei loro interlocutori ma anche sulla propria esperienza

di campo. (...) Negli anni Settanta i lavori delle antropologhe, in particolare quelle americane, adottavano sempre di più un modo di analizzare le esperienze sul campo che comprendeva elementi autobiografici e che oggi sarebbe nominato 'riflessivo' (Maher 2009, pp.247-248).

In particolare è interessante la tendenza di questi scritti femminili “a mantenere una sorta di continuità fra la ricerca e la vita vissuta prima e dopo ‘il campo’” (idem: 249).

In realtà oggi si è portati a considerare anche tutto ciò che è il fuoricampo all'interno dell'elaborazione di scrittura etnografica. In questo caso campo e fuori campo appartengono a due dimensioni di intendere l'esperienza che si sta vivendo. E questo fuoricampo si ingrandisce ancora di più nelle reti di comunicazione e relazioni che si instaurano tra l'antropologo ed i propri interlocutori nativi una volta lasciata fisicamente la comunità nella quale ha vissuto. Le storie di vita a quel punto continuano su binari paralleli, si confrontano da lontano, attraverso mail o telefonate, sulla base della relazione amicale instaurata.

La loro storia si intreccia con la mia storia: tutto ciò emerge dai diari di campo, dal materiale raccolto, dalle amicizie che continuano a distanza. Pertanto ritengo eticamente responsabile trovare la modalità per far emergere tutto il substrato di vita che troppo spesso l'antropologo cela al suo lettore, chiunque esso sia.

Nell'analizzare le mie pagine di diario di campo, ho notato che ogni arrivo a Lancetillo (finora sono stati quattro e tutti diversi) ha presentato elementi interessanti della mia vita intrecciata a quella delle persone e famiglie conosciute nella comunità. L'io-scrivente o l'io-scriba è o è stato anche un attore sociale sul campo che ha innestato relazioni, affetti, che ha agito ed interagito nel contesto locale, lasciando traccia del suo passaggio. Ricordo che la hermana Erika voleva sapere il mio cognome perché anche io ero entrata a far parte della storia locale. Quindi da una parte l'io-ricercatore che ha cercato di scriverne la storia, la ritualità, la struttura sociale, ma dall'altra anche l'io-persona (Claudia) che è entrata nelle relazioni sociali del villaggio, che è stata adottata in una famiglia, dove ha vissuto, condiviso, sentito. Ed infine forse l'io-scriba che nella fase finale deve rielaborare l'intera esperienza alla luce di molti altri elementi.

Anche le etnografie altrui, e le letture filosofiche, gli arricchimenti della immaginazione antropologica del ricercatore, insieme alla sua vita, la sua età, si fanno scrittura etnografica, scrittura e descrizione densa (Clemente 2007, p.39)

Così Pietro Clemente riassume quanti elementi, spesso inconsciamente, entrano nel testo etnografico. Penso solo ora, a dieci anni dalla mia prima esperienza di campo a Lancetillo, quanta vita è passata e quanto ho vissuto. Le voci di mio marito e dei miei bimbi nella quotidianità familiare me lo ricordano. Tutto ciò che si è depositato in me assume un ruolo importante nella fase di rielaborazione e di stesura.

Infine è importante considerare che l'etnografia prima di essere scrittura è esperienza, valore sottolineato fortemente da Leonardo Piasere.

L'etnografia è prima di tutto una pratica, un "vivere-con", un coinvolgimento percettivo, emotivo, affettivo, oltre che cognitivo. Non c'è scrittura senza vivere-con, mentre è vero il contrario (Piasere 2009, p.74).

Piasere parla inoltre di processo di incorporazione del sapere o conoscenza incorporata (come Judith Okely 1992), che si acquisisce solo dopo lunghi ed intensi periodi di campo, dove il coinvolgimento diventa totale. Si apprende infatti non solo attraverso l'orale e scritto ma attraverso tutti i sensi, attraverso il movimento, attraverso il corpo e l'intero essere, in una pratica totale.

Marilyn Strathern (1999, p.6) descrive due tipi di campo: "the field-site" and "the back home" e puntualizza che il momento etnografico è l'effetto di intrecciare i due campi. Operazione spesso delicata. Nel "back home" possono rientrare molte influenze: da una parte alcune di ambito più scientifico, come nuove letture bibliografiche, confronti con altri ricercatori, e dall'altra voci fuoricampo come la vita personale, i cambiamenti, il filo di relazioni con quanti conosciuti e rimasti sul campo, che raccontano e si fanno sentire. In questo caso si assiste ad un riposizionamento continuo del ricercatore.

Rena Lederman in un saggio sulla rilettura degli appunti di campo ci avverte che rischiamo di ricordare in modo fuorviante seguendo tracce emotive o dei preconcetti. La rilettura degli appunti serve a correggere la memoria, a restituire la complessità della realtà che viene altrimenti sedimentata in modo semplificato nelle memorie sotto l'influenza di fattori sociali e emotivi non sempre facili da identificare. Ma leggere le note di campo può addirittura cambiare la memoria (Lederman 1990, p.73). Di questo è necessario essere coscienti.

Testo polifonico

¡Pura palabra de Dios!

L'esclamazione risuona spesso in me quando penso al lavoro che ho intrapreso e che vorrei finire. Tra i miei ricordi rivedo i loro volti. Molte riflessioni, alcune qui condivise, mi hanno portato a voler concludere una prima stesura dell'etnografia in spagnolo e poi leggerla agli interlocutori che ho avuto. E ascoltare le loro voci, le loro critiche, le loro osservazioni.

Una parte importante della nostra vocazione consiste nell'"ascoltare voci" e i nostri metodi sono le procedure che meglio ci consentono di sentire, rappresentare e tradurre voci... (Fernandez 1999, p.10)

Molti miei dubbi e perplessità riguardano proprio la ricerca di modalità adeguate ad incorporare le loro voci nella scrittura etnografica, a lasciarle

risuonare nel modo migliore.

Recentemente la rivista *Collaborative Anthropologies* ha colpito la mia attenzione²⁹.

Lassiter, curatore della rivista, nell'introduzione al primo volume, ne presenta gli obiettivi e gli scopi (2008, p.VII-XII). L'intento principale è promuovere un dialogo sulle complesse forme di collaborazione tra ricercatori e partecipanti alla ricerca. Il tema della collaborazione sta diventando sempre più centrale nelle pratiche antropologiche e potrebbe rappresentare un momento di ripensamento della metodologia stessa.

Le modalità di agire collaborativo possono stimolare nuovi approcci teorici e pratici soprattutto in un contesto dove il pubblico sta cambiando e nuove figure si interfacciano con l'antropologo: ricercatori nativi, comunità indigene, associazioni ed enti di cooperazione, ecc.

Le pratiche collaborative destabilizzano i convenzionali rapporti di potere tra i ricercatori ed interlocutori e mettono in discussione alcune modalità usate nelle ricerche antropologiche.

Inoltre la pratica di collaborazioni interdisciplinari permette di attraversare e superare le divisioni e i confini disciplinari unendo campi scientifici con quelli umanistici e sociali con nuove opportunità di scambio e arricchimento reciproco.

La modalità collaborativa non è una pratica semplice o semplicistica, ma è densa di complessità, di visioni molteplici, di criticità e punti di vista a volte in conflitto. Da tutto ciò può emergere una "discussione polifonica" (Lassier 2008, p. XI).

Inoltre spostare l'attenzione della relazione antropologica dal lavoro "su" al lavoro "con" gruppi nativi o altri soggetti sociali diventa un richiamo che soprattutto sul piano etico ci deve far riflettere³⁰. Altre possono essere le scelte di come esplicitare la relazione con i propri informatori, spesso co-autori di quanto l'antropologo va ricercando e scrivendo.

Alcuni autori cointestano il libro da pubblicare come ha fatto l'antropologo italiano Giuliano Tescari per l'etnografia scritta con lo sciamano Lopez Carrillo, suo principale informatore sulle concezioni wirrarika³¹. Un'altra modalità è riportare direttamente anche il pensiero di altre voci su un

29. Nella commissione scientifica ritrovo Caroline Brettell e Sjoerd Jaarsma oltre alla presenza di nomi noti quali George Marcus, James Clifford ed altri.

30. Già alcuni anni fa Alessio Surian, un ricercatore dell'università di Padova, mi aveva fatto notare che soprattutto in incontri e ricerche svolte in America Latina veniva utilizzata la pratica della coproduzione della ricerca. Molti lavori, soprattutto con movimenti sociali e organizzazioni non governative, adottano una metodologia basata su una convergenza dialogica con l'attore sociale che diventa produttore e co-produttore della ricerca stessa. Ulteriore conferma l'ho avuta dalla recente conoscenza di Jane Felipe Beltrão, un'antropologa brasiliana che ha svolto alcune ricerche in collaborazione con persone indigene e ha presentato un interessante intervento al Congresso 54 ICA di Vienna (16 luglio 2012) sul tema etico nel lavoro antropologico.

31. L'idea di cointestare il lavoro antropologico mi sembra eticamente corretta, ma, come lo stesso Tescari mi ha riferito, non ha potuto procedere ad una versione spagnola del testo e tale rapporto con l'informatore principale, divenuto formalmente co-autore, non è stata sempre facile (colloquio maggio 2010).

argomento rielaborato, come il caso dell'analisi sulla violenza in Mesoamerica elaborata da Gutierrez (2006), con una postilla di un *leader* mesoamericano e una chiosa dello stesso autore, in un rapporto dialettico maggiormente manifesto e chiaro ai lettori. Un esperimento simile e molto interessante è quello di Marcus nel testo che raccoglie uno scambio epistolare via mail tra l'antropologo e un nobile portoghese (Marcus-Mascarenhas 2005). Il libro rappresenta un esperimento in cui viene evidenziata un'altra modalità dialogica, in cui la voce del "nativo" è forte e non mediata dall'antropologo. Ho qui riportato solo alcuni casi, che rappresentano provocazioni interessanti alla pratica e scrittura etnografica.

In definitiva l'antropologia oggi ci incoraggia a riflettere "su cosa noi lavoriamo, come noi scriviamo, e per chi noi scriviamo" (Abu-Lughod 1991, p.157). È necessario quindi cercare e sperimentare ancora nuove strategie per riportare la "polifonia" presente negli incontri etnografici, nelle storie di vita, nelle note di campo e negli *headnotes*, ed in fondo nella stessa ricerca antropologica.

Bibliografia

- Abu Lughod L., 1991, *Writing against culture* in Fox R. (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, New Mexico, Schhol of American Reserch Press, pp. 137-162.
- Assmann A., 2002, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Brettell C., (a cura di), 1993, *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey.
- Brettell C., 1993, *Introduction: Fieldwork, Text, and Audience* in Brettell C., (a cura di), *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey, pp. 1-24.
- Bossù E.M., 1986, *Un manuscrito K'ekchi' del siglo XVI*, Guatemala, Universidad Francisco Marroquín.
- Cabarrús C.R., 1979, *La Cosmovisión K'ekchi' en proceso de cambio*, San Salvador, UCA Editores.
- Caplan P., (ed) 2003, *The Ethics of Anthropology. Debates and dilemmas*, Routledge, London.
- Ciampa C, 2006, *Reinvenzione rituale e costruzione sociale. Un villaggio Q'eqchi in Guatemala*, tesi di dottorato in Studi Religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni, Università di Bologna - Universidad Complutense di Madrid, M-DEA 01.
- Ciampa C., 2010, *La prospettiva del fondare: mappe mitiche e simboliche in Quaderni di Thule. Atti del XXXII Convegno Internazionale di Americanistica*, Argo, Lecce.
- Clemente P., 2000, *Vite esposte: scritture autobiografiche in libri, archivi, coscienze* in Antonelli Q.-Iuso A. (a cura di) *Vite di Carta*, L'Ancora, pp. 133-157.
- Clemente P., 2007, *Autobiografia e immaginazione etnografica* in Gallini C- Satta G. (a cura di), *Incontri etnografici. Processi relazionali e cognitivi nella ricerca sul campo*,

- Roma, Metlemi, pp.27-39.
- Crapanzano, 1977, "On the Writing of Ethnography", *Dialectical Anthropology* 2 (1): 69-73.
- Cuturi, F., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore nel Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Davis D., 1993, *Unintended Consequences: The Myth of "The Return" in Anthropological Fieldwork*, in Brettell C., (a cura di) *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey pp. 27-35.
- Estrada Monroy A., 1979, *El mundo K'ekchi' de la Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército.
- Estrada Monroy A., 1990, *Vida esoterica Maya-K'ekchi*, Guatemala, Ministerio de Cultura.
- Fabietti U.- Matera V., 1999, *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.
- Fernandez, J.W., 1999, *L'antropologia come vocazione: ascoltare le voci*, in Shultz E.A.- Lavenda R.H., *Antropologia culturale*, Bologna Zanichelli.
- Franceschi Z.A. (a cura di), 2008, *Etnografie: la scrittura come testimonianza tra i Wichì*, Bologna, Odoia.
- Greenberg O., 1993, "When they read what the papers say we wrote", in Brettell C., (a cura di), *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey, pp. 107-118.
- Gutiérrez Estévez Manuel - Lajo Javier, 2006, *Diferencias en la violencia in J. López & P. Pitarch (Ed.) Lugares indígenas de la violencia en Iberoamérica*", AECI.
- Jaarsma S.R.- Rohatynskyj (a cura di) 2000, *Ethnographic artifacts: challenges to a reflexive anthropology*, University of Haawi Press.
- Halbwachs M., 1987, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli (1950).
- Horwitz R., 1993, *Just stories of Ethnographic Authority*, in Brettell C., (a cura di) *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey, pp. 131-143.
- Hopkins M., 1993, *Is anonymity possible? Writing about refugees in the United States*, in Brettell C., (a cura di) *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey, pp. 121-129.
- Lassiter L.E., 2008, Editor's introduction, *Collaborative Anthropologies*, vol.1, pp. VII-XII.
- Lederman R., 1990, *Pretexts for Ethnography: on reading fieldnotes*, in Sanjek R., (a cura di) *Fieldnotes. The makings of anthropology*, New York, Cornell University Press, pp. 71-91.
- Maher V., 2009, *Scrivere l'esperienza antropologica: gli appunti di campo* in Tarozzi B. (a cura di) *Diari di guerra e di pace*, Verona, Ombre Corte, pp. 227-257.
- Marcus G.E.-Mascarenhas F., 2005, *Ocasão: the marquis and the anthropologist, a collaboration*, Oxford, Altamira Press.
- Matera V. - Fabietti U., 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.
- McBeth S., 1993, *Myths of objectivity and the collaborative process in life history research*, in Brettell C. (a cura di) *When they read what we write. The Politics of Ethnography*,

- London, Bergin and Garvey, pp. 145-162.
- Okely J.-Callaway H., 1992, *Anthropology and autobiogrgraphy*, London New York, Routledge.
- Okely J., 1999, *Anthropological Practice: Fieldwork and the ethnographic method*, London, Routledge.
- Ottemberg S., 1990, *Thirty years of Fieldnotes: changing relationships to the text*, in Sanjek R., (a cura di) *Fieldnotes. The makings of anthropology*, New York, Cornell University Press, pp. 139-160.
- Pacheco L.V., 1988, *Tradiciones y costumbres del pueblo Maya kekchí: noviazgo, matrimonio, secretos, etc.*, San José Costa Rica, Editorial Ambar.
- Pedroni G., 1991, *Territorialidad Kekchi. Una aproximación al acceso a la tierra: la migración y la titulación*, Serviprensa Centroamericana, FLACSO, Guatemala.
- Piasere L., 2009, *Letnografia come esperienza*, in Cappelletto F., (a cura di) *Vivere letnografia*, Firenze, SEID, pp. 65-95.
- Price R., 2002, *First-Time. The Historical Vision of an African American People*, Chicago, University of Chicago Press [first edition: 1983, Baltimore, Johns Hopkins University Press]
- Price R., 2008, *Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.
- Price R., 2010, "From *The Teachings of Don Juan* to *Travels with Tooy*: One Anthropologist's Trip", intervento presentato alla Society for the Anthropology of Consciousness Distinguished Lecture, 19 Novembre 2010, New Orleans.
- Price R., 2011, *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Robben A.C.G.M.-Sluka J. (a cura di) 2007, *Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader*, Malden, Blackell Publishing.
- Rosaldo R., 1986, *When the Natives talk Back: Chicano Anthropology since the Late Sixties*, Tucson, University of Arizona, Renato Rosaldo Lecture Series Monograph, vol.2.
- Rosaldo R., 2001, *Cultura e Verità. Ricostruire l'analisi sociale*, Roma, Meltemi.
- Schackt J., 1986, *One god-two temples: schismatic process in a kekchi village*, Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, n.13, Oslo, University of Oslo.
- Schackt J., 2000, "La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas en Alta Verapaz", *Revista Estudios Interétnicos*, n.8 (13), pp. 14-20.
- Scheper-Hughes N., 2000, "Ire in Ireland", *Ethnography* 1:1, pp. 117-140.
- Severi C., 2004, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi
- Sheehan E., 1993, *The student of Culture and the Ethnography of Irish Intellectuals*, in Brettell C., (a cura di), *When they read what we write. The Politics of Ethnography*, London, Bergin and Garvey, pp. 75-89.
- Siebers H., 1999, 'We Are Children of the Mountain', *Creolization and Modernization among the Q'eqchi'es*, Amsterdam, CEDLA.
- Strathern M., 1999, *Property, Sustance and effect: an anthropological essays on persons and things*, London, Athlone Press.
- Tentori T. (a cura di), 1988, *Popol Vuh. Il libro sacro dei Quichè*, Milano, TEA.
- Tescari G.-Lopez Carrillo L., 2000, *Vamos a Turikyè. Sciamanesimo e storia sacra wirrarika*, Milano, Franco Angeli.
- Tyler S., 1987, "Still Rayting", *Critique of Anthropology* 7: 49-51.

- Van Maanen J., 1988, *Tales of the field on the writing ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wikan U., 2009, *Oltre le parole. Il potere della risonanza* in Cappelletto F. (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID (edizione originale: "Beyond the words. The power of resonance", *American Ethnologist*, vol. 19, n.3, pp. 460-482, 1992).
- Wilson R., 1993, "Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi'", *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 28, pp.121-38 (tr.spa., 1994, *Comunidades Ancladas: Identidad e historia de los Maya-Q'eqchi'*, Coban, Textos Ak'kutan).
- Wilson R., 1995, *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*, Norman, University of Oklahoma Press (tr. spa., 1999, *Resurgimiento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es*, Guatemala, Magna Terra editores).