

*Eco-logiche e culture della parentela.
Famiglie e unità domestiche nell'Argentina andina*

Daniela Salvucci

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA

ABSTRACT

On the Highland of Jasimaná, in North Western Argentina, the euro-American idea of kinship, which on the traditional anthropological concept is based, cannot completely explain the local kinship perceptions and relations. Using both culturalism and ecological functionalism as theoretical perspectives, the article analyses, on the one hand, the dynamics of the households in the Andean environment and, on the other, the indigenous practices and categories of "family" and "kinship". We aim highlight the usefulness of ethnographic method, case study and reconstruction of family networks in order to understand from the local level the variation of macro-regional family patterns in Latin America.

Keywords: kinship, domestic groups, cultural ecology, North Western Argentina.

Sull'altopiano di Jasimaná, nel Nord Ovest Argentino, l'idea euro-americana di parentela, alla base del concetto antropologico tradizionale, non spiega completamente le percezioni e le relazioni di parentela locali. Incrociando teorie culturaliste e funzionalismo ecologico, l'articolo analizza, da un lato, le dinamiche delle unità domestiche nell'ambiente andino e, dall'altro, le pratiche e le categorie indigene di "famiglia" e "parentela". Il testo vuol mettere in risalto l'importanza della metodologia etnografica, dello studio di caso e della ricostruzione di reti familiari per comprendere a livello locale le differenze macro-regionali del fare famiglia in America Latina.

Parole chiave: Parentela, gruppi domestici, ecologia culturale, Nord Ovest Argentino.

Premessa: il Nord Ovest Argentino e la “parentela andina”

Recenti studi di demografia della famiglia in America Latina (Reher, Esteve 2014; López-Gay, Esteve & all, 2014; Esteve, Lesthaeghe, López 2012), basati su rielaborazioni di dati quantitativi, segnalano, relativamente ai modelli e alle modalità del fare famiglia, tanto l'esistenza di macro-regioni storico-culturali, quanto un'importante variabilità interna ai vari paesi¹.

Solo per il caso argentino, i lavori demografici di Torrado (2003) mettono in evidenza forti differenze regionali, che si sommano a quelle di settore socio-economico, suggerendo la persistenza di modelli culturali che l'autrice definisce “etnici”, rispetto ai modelli di famiglia. Emerge da questo studio la peculiarità del Nord Ovest Argentino (NOA), una macro-regione storicamente e culturalmente definita, che unisce le province (cioè le regioni amministrative argentine) di Jujuy, Salta, Catamarca, Tucumán e Santiago del Estero. Utilizzando la tipologia di Laslett (1972), Torrado segnala che il modello familiare post transizionale argentino², quello cioè nucleare neocale, generalmente coniugale, basato sulla coppia con figli, a bassa natalità, non è uniformemente diffuso nel NOA. Qui si registra una forte incidenza delle unioni informali, delle nascite extramatrimoniali, della mono-genitorialità femminile e della famiglia estesa. Si tratta di una realtà demografica che ricalca quella di paesi andini, come Bolivia e Perù, piuttosto che quella delle province argentine costiere e meridionali.

Il Nord Ovest Argentino, in effetti, è stato ed è tuttora, una regione integrata storicamente e culturalmente nell'area andina meridionale (Lorandi, 1997) insieme al nord del Cile e alla Bolivia sud-occidentale, all'interno di una macro-regione andina che arriva a comprendere la parte centrale di Ecuador e Perù³.

All'interno dell'area andina meridionale, non solo i flussi di scambio commerciale ma anche i movimenti di popolazione sono stati costanti e proseguono fino al giorno d'oggi attraverso i confini nazionali⁴. Questa costante

¹ Si veda, ad esempio, Reher ed Esteve (2014, p. 2): “Adding to the complexity, it is also likely that family patterns in Latin America varied substantially across the continent. This variation –to be expected in any area as vast and heterogeneous as America- can be traced to the different ethnic and historical mix that has gone in the making of different areas. This mix is certainly the product of history and the way played out in different regions but is probably not constrained to specific countries. In other words, in most Latin American countries the national statistics will in fact hide a good amount of heterogeneity.”

² Si tratta dell'ideale familiare nazionale della classe media urbana, moderna e contemporanea, sviluppatosi già nella Buenos Aires degli anni '30 del XX secolo e negli altri principali centri urbani, e da qui diffusosi nel resto del paese.

³ Popolato in epoca precoloniale da vari gruppi diaguita, l'attuale NOA è stato la frontiera meridionale (Lorandi, 1980) del Tawantinsuyo, l'Impero inca, andando poi a formare, insieme alla provincia di Córdoba, il Tucumán Coloniale all'interno del Vicereame spagnolo del Perù. Questa regione costituiva un unico spazio economico orientato alla produzione e commercializzazione di beni, principalmente di animali da carico, per il mercato di Potosí, durante tutto il periodo tardo coloniale (Assadourian, 1982; Mata de López, 2005).

⁴ Durante il dominio incaico, gruppi di coloni quechua, chiamati *mitmakunas*, erano inviati dalla zona di Cuzco all'attuale NOA, dove si radicavano, alleandosi o entrando in conflitto con i diaguita locali (Lorandi, 1997). Nel '700, quando la città di Salta divenne il più importante crocevia commerciale dei traffici diretti da tutto il nord ovest argentino e dalla regione rio platense in Alto Perù (l'attuale Bolivia), importanti flussi migratori di genti quechua, aymara e

circolazione aiuta a comprendere la diffusione di percezioni e pratiche, anche relative alla “parentela”, nonostante le innumerevoli diversità locali e le differenze connesse a posizioni e traiettorie socio-economiche individuali e familiari.

Le tendenze della parentela nella macro-area andina sono state per la prima volta riassunte nel testo curato da Mayer e Bolton (1980 [1977]), basato su categorie classiche dell'antropologia come “discendenza” e “alleanza”. Nell'introduzione al libro, Lambert (1980) rileva che le caratteristiche generali della “parentela andina” sono l'assetto cognatico bilaterale e la centralità della coppia.

Per quanto riguarda le teorie della discendenza, questa affermazione permette di ridimensionare l'importanza precedentemente accordata ai gruppi di discendenza corporati e l'*ayllu* andino, che era considerato un patrilineaggio negli anni '60, è ora interpretato come gruppo di residenza (anche se spesso a preferenza patrivirilocale).

Accanto al modello bilaterale divergente, inoltre, altri autori del volume collettivo citato evidenziano l'esistenza di forme di discendenza parallela, tanto nella società incaica (Zuidema, 1980) quanto in alcune comunità andine contemporanee (Belote, Belote, 1980).

Per quanto riguarda le teorie dell'alleanza, saranno soprattutto le nozioni strutturaliste di “dualità andina” e “complementarietà andina di genere” a enfatizzare la centralità della coppia in area andina. Con questi concetti, ad esempio, Platt (1978) analizza l'ideale dello *yanantin*, espressione in lingua quechua della simmetria dei coniugi associati al paio di mani e d'occhi, alla persona e al suo riflesso allo specchio, pur sottolineando come tale ideologia della complementarietà nasconda spesso una ben più reale asimmetria di genere che si manifesta soprattutto a livello politico.

Negli anni '90, seguendo le tendenze decostruzioniste e relativiste sviluppatesi dalla discussione critica dei decenni precedenti, il focus degli studi di parentela andina si sposta dalle regole di discendenza e dalle strutture dell'alleanza allo studio delle pratiche quotidiane, delle relazioni e delle nozioni locali. Nei volumi collettivi curati da Arnold (1997, 1998) e dedicati rispettivamente al genere e alla parentela, si sottolinea, ad esempio, l'importanza del “dare da mangiare” e della circolazione del cibo (Weismantel, 1988, 1998) in quanto attività che creano la parentela, indipendentemente dai legami di consanguineità. Si arriva quindi a mettere in discussione la centralità dei legami genealogici nelle percezioni locali della parentela, imprescindibile nel modello euro-americano (Schneider, 1968), ma anche l'ideale della coppia e della complementarietà andina di genere.

Autrici come Arnold (1998, 1998a) e Spedding (1998) mostrano finalmente l'abbondante presenza, in varie comunità andine, di unità domestiche monogenitoriali femminili, anche multiple, come forme alternative e non residuali del fare famiglia, rilevando, inoltre, molteplici indizi di matrifocalità nella parentela andina, come la centralità della dispensa, della cucina e della casa, generalmente associata alle donne e alle madri (Arnold, 1998a).

atacameña, provenienti dall'attuale Bolivia meridionale e dal Cile settentrionale, si orientarono verso il nord ovest argentino e la regione di Salta, incorporandosi ai settori indigeni, meticci e afro meticci urbani e rurali (Mata de López 2005).

Ora, tenendo in considerazione quanto premesso sul NOA e sulla macro-area andina, i successivi capitoli del testo proporranno un possibile apporto del metodo etnografico allo studio della famiglia e della parentela in America Latina, esponendo il caso specifico delle unità domestiche dell'altopiano andino di Jasimaná. La ricerca etnografica, il lavoro di campo e la produzione di dati qualitativi per mezzo dell'osservazione partecipante contribuiscono, infatti, ad approfondire e comprendere la peculiarità delle forme di famiglia del NOA anche in relazione alle tendenze della parentela andina indicate dalla letteratura antropologica citata.

Nel capitolo seguente, saranno proposte due diverse idee teoriche: la prima (le eco-logiche) è connessa a paradigmi di ecologia culturale, tradizionalmente importanti nell'ambito degli studi andini; la seconda (le culture della parentela) è legata alle recenti prospettive culturaliste dell'antropologia della parentela. Si cercherà di definire l'operazione etnografica come forma di traduzione interculturale di categorie "emiche", quelle cioè espresse nelle pratiche e nelle narrazioni locali, e di categorie "etiche", quelle utilizzate dalla comunità antropologica sia nell'ambito dell'ecologia culturale sia negli studi di parentela. Il concetto di traduzione e l'approccio metodologico interpretativista (Geertz, 1973) della ricerca etnografica saranno presi in esame nel capitolo successivo, insieme ai metodi utilizzati, quali lo studio di caso e la ricostruzione grafica di reti familiari come reti genealogiche.

Saranno quindi riportati in maniera sintetica due studi di caso che consentono di analizzare le reti familiari dell'altopiano di Jasimaná e la composizione dei rispettivi gruppi domestici, mettendone in evidenza le dinamiche di organizzazione nell'ambiente andino.

Infine, verranno segnalate le pratiche e le categorie interpretate come proprie dell'ambito locale della parentela, per poi chiudere con delle brevi conclusioni riassuntive.

Eco-logiche e culture della parentela

A partire dagli anni '70, grazie alla grande influenza delle tesi di John Murra, il funzionalismo ecologico diventa il principale paradigma teorico di riferimento nell'ambito degli studi andini di etno-storia, archeologia e antropologia culturale. Murra (1975) elabora un modello ecologico di organizzazione delle popolazioni andine, passate e presenti, in un ambiente "verticale", composto cioè di nicchie e piani ecologici diversi a seconda del livello altimetrico e del microclima relativo. Tale modello di ecologia culturale si basa sul "controllo di un massimo di piani ecologici" da parte delle comunità, per mezzo di lunghi viaggi e della fondazione di colonie. Queste sono delle vere e proprie "isole" ecologiche e disegnano una sorta di "arcipelago verticale" che permette alla comunità di utilizzare risorse differenti e complementari e di diversificare la propria produzione (ad esempio, coltivando coca lungo i versanti orientali umidi della Cordigliera; mais nelle aree pedemontane; tuberi alle altitudini maggiori; e allevando camelidi sugli aridi altopiani).

Al controllo diretto dei livelli ecologici andini teorizzato da Murra, altri autori, come ad esempio Salomon (1985), aggiungono il meccanismo dello

scambio cerimoniale dei beni e del commercio di prodotti gestito tanto dalle comunità quanto dalle singole unità domestiche⁵.

Sebbene inserita in una rete parentale più ampia, che prevede scambi, prestazioni e obbligazioni anche di tipo rituale (Isbell, 2005), l'unità domestica è stata considerata la cellula di questo sistema ecologico andino basato sull'economia familiare (Mayer, 2004). Rabey, Merlino, González (1986), ad esempio, parlano di "arcipelago verticale familiare" nel caso dell'altopiano argentino di Jujuy. Qui, i gruppi domestici gestiscono le greggi di lama sulle terre alte e coltivano piccoli lotti di terra a valle, partecipando, inoltre, ai mercati locali per vendere i propri prodotti e comprare quelli di altre nicchie ecologiche (ad esempio foglie di coca e frutta, oltre ai beni di produzione industriale), spesso utilizzando il denaro ottenuto dall'impiego temporaneo nelle miniere della zona.

Con il termine "eco-logiche" indichiamo, quindi, le modalità di organizzazione ecologica ed economica dei gruppi domestici e delle reti parentali nell'ambiente specifico, in questo caso l'altopiano di Jasimaná.

Le eco-logiche riguardano le forme di controllo da parte delle unità domestiche di risorse e zone produttive su vari livelli ecologici, ma anche le tecnologie di produzione utilizzate e i circuiti e le traiettorie di movimento realizzati per accedere a zone di produzione diverse (ma anche a zone di impiego o di accesso a servizi). Le tecnologie di produzione praticate dai gruppi domestici e dai singoli membri, come l'agricoltura, la pastorizia, la manifattura artigianale, il commercio e il lavoro salariato, possono sovrapporsi. Sempre per il caso dell'altopiano di Jujuy, Bugallo (2014) parla di "unità domestiche pluriattive" che integrano cioè tecnologie di produzione diverse e complementari.

Nell'analisi del materiale etnografico presentato di seguito, accanto al concetto di "eco-logiche" di organizzazione dei gruppi domestici e delle reti parentali nell'ambiente andino, elaborato a partire dalle teorie di ecologia culturale brevemente citate, si utilizzerà anche il concetto di "culture della parentela", concepito a partire dalle recenti teorie culturaliste dell'antropologia della parentela.

La decostruzione critica del concetto di "parentela", in quanto nozione eurocentrica rivestita in modo arbitrario di significato universale da parte delle scienze sociali, inizia già negli anni '70 e '80.

Per non utilizzare questa parola-concetto che implica necessariamente legami biologici genealogici e legami di alleanza politica, quindi, in sostanza, la nozione euro-americana di parentela (Schneider, 1968), Carsten (2000) elabora l'espressione *culture of relatedness*, una sorta di culture della relazionalità o relazionalità parentale. Secondo l'autrice, non si tratta di studiare un sistema formale di regole di discendenza e di alleanza (Lévi-Strauss, 1967 [1949]), ma di mettere a fuoco le esperienze culturali dello stare in relazione, le attività, le

⁵ La possibilità di un efficace controllo diretto delle nicchie ecologiche dipende infatti dalla posizione e distanza delle diverse "zone produttive". Nel modello elaborato da Brush (1977), quando i livelli ecologici sono contigui e vicini, se, ad esempio, si succedono compatti lungo uno stesso ripido versante montano, sarà possibile per i gruppi domestici muoversi da una zona all'altra in poco tempo, ad esempio camminando. Se le zone produttive sono distanti, verranno probabilmente create delle colonie, secondo il modello dell'arcipelago di Murra, dove una parte della comunità si trasferisce in modo temporaneo seguendo uno schema di residenza multiple. Quando, infine, le zone produttive sono contigue ma particolarmente estese, le famiglie e le comunità tendono a installarsi in un centro abitato e specializzare la propria produzione per poi vendere e comprare al mercato, dove confluiscono i produttori delle diverse zone.

modalità concrete, le concezioni locali. Per quanti scelgono di continuare ad usarla, la categoria antropologica di “parentela” diventa qualcosa di sfumato (Piasere, Solinas, 1998), capace di accogliere innumerevoli significati relativi e pratiche eterogenee. Secondo Stone (2001) si tratta di determinare di volta in volta, in base al lavoro di traduzione etnografico, che cos’è “parentela” in un determinato contesto culturale e che cos’è invece per l’antropologo.

Nel corso del testo, con l’espressione “culture della parentela”, ripresa da Piasere e Solinas (1998), intendiamo un insieme di pratiche e di categorie locali che producono ed esprimono un ambito di relazioni traducibile come “parentela”.

Da questo punto di vista, la parentela è una costruzione culturale locale che si situa in un orizzonte di traducibilità interculturale. La traduzione presuppone una costante tensione tra pratiche e categorie “emiche”, prodotte cioè a livello locale, dagli attori sociali, all’interno del proprio universo culturale, e le categorie “etiche”, quelle cioè utilizzate dall’antropologo. Queste, sebbene non siano neutre, poiché veicolano una specifica nozione locale ed emica della parentela, come si è detto, quella egemonica euro-americana, possono essere in parte neutralizzate, dichiarandone previamente i significati impliciti grazie al processo critico della decostruzione.

I concetti di “emico” ed “etico” derivano dalle nozioni di “fonemica” e “fonetica” della linguistica⁶. Inizialmente applicati allo studio della condotta umana non verbale dal linguista Kenneth L. Pike (1967 [1954]), sono entrati nel lessico dell’antropologia culturale grazie alla rielaborazione fattane da Marvin Harris (1968). Secondo Harris, Pike definisce emica quella descrizione del comportamento di un attore sociale osservato che ne spieghi l’intenzione e il significato dal punto di vista dell’attore stesso. Harris propone, quindi, di considerare emica la ricostruzione di una realtà culturale basata su ciò che gli attori sociali, o i “nativi”, considerano significativo, reale, vero, appropriato. Si tratterebbe dell’approccio più comune in antropologia, nonostante la diversità di scuole nazionali e orientamenti teorico-metodologici.

Una ricostruzione etica dei fatti culturali, invece, è completamente indipendente dalla prospettiva degli attori sociali e viene accettata e convalidata da una comunità di osservatori scientifici esterni.

Emica ed etica sono, quindi, due differenti strategie di ricerca sociale volte a produrre ricostruzioni dei fatti culturali diverse, anzi, opposte e incompatibili secondo Harris, che si dimostra, inoltre, estremamente critico nei confronti dell’approccio emico. Quest’ultimo può infatti produrre una descrizione lontana dalla realtà: la ricostruzione di un ordine meramente mentale, oppure ideologico e fazioso, che nasconde ambiguità logiche, ma anche conflitti, interessi, relazioni di potere e la costante e volontaria devianza degli attori stessi dalla regola emica professata. Solo un approccio etico, basato su parametri e categorie oggettive, come quelle del materialismo culturale e dell’ecologia culturale, garantirebbe, invece, una corretta analisi dei fatti culturali.

⁶ In linguistica, un fonema è un suono, o un insieme specifico di suoni, significativo, che marca cioè delle differenze di significato all’interno di una lingua particolare. Ogni lingua, infatti, ha i propri fonemi, cioè i propri suoni significativi riconoscibili dai parlanti nativi. La fonemica, o fonologia, studia il sistema dei suoni significativi di una data lingua. Un fono, invece, è un suono considerato nella sua dimensione fisica e acustica. La fonetica studia quindi tutti i suoni producibili, indipendentemente dalle lingue particolari che li utilizzano o meno, in modo significativo o meno.

Pur facendo riferimento al contrasto tra prospettiva “emica” ed “etica” messo in luce da Harris, non si condividono di questo autore né la condanna dell’approccio emico, né l’ipotesi dell’incompatibilità delle due strategie.

In primo luogo, un approccio emico non mira necessariamente a ricostruire un universo mentale o discorsivo e ideologico, ma a descrivere le pratiche cui si prende parte come osservatori, e quindi anche le contraddizioni tra azioni e narrazioni, di cui gli attori stessi sono spesso consapevoli, oltre a rendere conto delle differenze d’opinione e condotta.

In secondo luogo, la specifica posizione di osservatore partecipante (interno e al contempo esterno) e l’operazione etnografica intesa come interpretazione implicano una costante dialettica tra prospettiva emica ed etica. Nel nostro caso, si è cercato di comprendere le pratiche e i discorsi, mettendo in risalto le “categorie emiche” corrispondenti a ciò che in antropologia si considera “parentela”, “famiglia” e “unità domestica”, nonostante le differenti definizioni elaborate della comunità scientifica al riguardo e il processo di decostruzione critica di queste stesse nozioni. Le categorie etiche utilizzate, inoltre, comprendono anche nozioni connesse all’ecologia culturale, che lo stesso Harris considera una prospettiva fondamentale “etica”. Si tratta dei “livelli o piani ecologici verticali” di Murra; delle “tecnologie di produzione” delle unità domestiche e delle comunità; dei “circuiti e traiettorie di movimento”; delle “ecologiche” di organizzazione degli individui e dei gruppi nell’ambiente specifico.

Interpretazioni e genealogie

La proposta metodologica del testo si situa nel quadro dell’interpretativismo (Geertz, 1973), all’interno del quale la cultura è concepita come una rete di significati, incorporati però all’azione sociale, che l’antropologo è chiamato a interpretare. Non si tratta di dimostrare una tesi teorica, ma di utilizzare teorie già esistenti per comprendere il senso delle azioni sociali realizzate da persone specifiche in un luogo e tempo definito. La cultura è “sintetica” e condensa molteplici significati sovrapposti che possono essere correttamente interpretati solo se si tiene in considerazione l’intero contesto, facendo riferimento alle categorie emiche, quelle cioè che esprimono la visione degli attori sociali stessi, dall’interno del proprio mondo culturale⁷.

Durante il lavoro di campo si è cercato di individuare le categorie emiche e le pratiche traducibili con le categorie etiche di “unità domestica” e “rete familiare”. Laslett (1972) definisce unità domestica l’insieme delle persone che convivono sotto lo stesso tetto e che sono unite da legami di parentela, sovrapponendo in questo modo i concetti di “famiglia” e “unità residenziale”. In base alla tipologia elaborata da questo autore, la struttura dell’unità domestica può essere nucleare neocale (la coppia dei genitori, anche vedovi, con o senza

⁷ Geertz sostiene che l’interpretazione del sistema simbolico “altro” deve essere orientata all’attore. “Understanding a people’s culture exposes their normalness without reducing their particularity. [...] It renders them accessible: setting them in the frame of their own banalities, it dissolves their opacity. It is this maneuver, usually too casually referred to as “seeing things from the actor’s point of view”, too bookishly as “the *verstehen* approach” or too technically as “emic analysis” [...]. Nothing is more necessary to comprehending what anthropological interpretation is, and the degree to which it is interpretation, than an exact understanding of what it means –and what it does not mean– to say that our formulations of other people’s symbol systems must be actor-oriented.” (1973: 14)

figli), estesa (quando al nucleo coniugale si aggiungono altri parenti, come ad esempio uno dei genitori della coppia o un nipote), multinucleare (se vivono insieme almeno due nuclei coniugali) e, infine, unipersonale.

La “rete familiare” è stata invece pensata come campo della parentela attiva e della memoria genealogica individuale, ricorrendo alla rappresentazione grafica. Le genealogie disegnate sono state costruite come reti bilaterali ego centrate, o parentadi (Freeman, 1961), a partire da un informatore di riferimento (ego). La logica delle reti genealogiche impone la trascrizione dei legami di consanguineità e alleanza (formale o informale), sebbene siano stati marcati anche i legami di *crianza* (che possono sovrapporsi o meno ai legami di sangue), la mono-genitorialità e le migrazioni permanenti. Nei grafici, inoltre, sono stati messi in evidenza i gruppi domestici, anche se, come vedremo, questi ultimi non coincidono sempre con delle unità di residenza stabili.

Le reti rappresentate graficamente, infine, non sono delle strutture fisse ma dinamiche e cangianti nello spazio e nel tempo. I membri delle unità domestiche si muovono da una casa all'altra dell'altopiano e tra altopiano e valle, seguendo tanto i circuiti della transumanza quanto le traiettorie delle migrazioni permanenti. I figli avuti da *soltera* (nubile) possono essere allevati dai nonni ma tornare poi successivamente a vivere con la madre e il suo nuovo compagno.

Il metodo dello studio di caso permetterà di presentare degli esempi concreti per analizzare le dinamiche delle unità domestiche nello spazio e nel tempo a partire dall'esperienza delle persone involucrate, dai movimenti dei vari nodi interrelati delle reti genealogiche.

I dati qualitativi elaborati nei paragrafi seguenti sono stati prodotti durante i lavori di campo e ricerca etnografica realizzati nei piccoli villaggi di Río Grande ed El Arremo de Jasimaná nel 2011 e nel 2015, per mezzo dell'osservazione partecipante e con l'aiuto di interviste semi strutturate sulla storia di vita e di famiglia degli informatori.

Sull'altopiano ho accompagnato alcuni gruppi domestici di pastori e pastore nelle attività quotidiane e negli spostamenti, prendendo parte alle pratiche lavorative e a quelle festive e rituali. Le interviste mi hanno permesso non solo di ricostruire graficamente le reti familiari come genealogie, ma anche di chiarire i significati di alcune categorie emiche di relazione traducibili come categorie della “parentela” locale.

Famiglie di Jasimaná: studio di casi

L'altopiano è situato tra i 3.000 e i 3.800m.s.l.m. circa, nel settore vallemontano della Cordigliera centro-meridionale. A livello amministrativo appartiene al municipio di Angastaco, dipartimento di San Carlos, provincia di Salta.

Il territorio di Jasimaná è gestito dalla Comunità Indigena Diaguita-Calchaquí, i cui membri, riuniti in assemblea, eleggono il proprio rappresentante, il *cacique* (autorità), e una commissione direttiva.

In ognuno dei tre villaggi dell'altopiano, Río Grande, El Arremo e Pampallana, vivono all'incirca 250 abitanti, secondo i dati degli Agenti Sanitari (comunicazione personale), di cui la metà sono minori d'età.

Ogni villaggio ha una scuola elementare e una scuola superiore stagionale; un centro sanitario con un infermiere residente; una cappella cattolica dove varie volte all'anno si reca il parroco.

La rete elettrica pubblica con generatore a benzina non funziona per mancanza di combustibile e, oltre alla scuola e al centro sanitario, solo poche famiglie si sono dotate di un piccolo pannello solare o di un generatore a benzina autonomo. Nei villaggi non c'è sistema fognario né acqua corrente. Una strada sterrata realizzata negli anni '90 permette di raggiungere la cittadina di Angastaco in camionetta 4x4, in circa 3-4 ore di viaggio.

Il clima è arido e freddo e l'attività produttiva principale è l'allevamento di camelidi (lama), ovini, caprini e di piccole quantità di bovini ed equini, soprattutto asini e mule utilizzati per gli spostamenti e come animali da carico. Nelle terre basse dell'altopiano, intorno ai 3.000 m.s.l.m., e a lato degli scarsi corsi d'acqua e delle sorgenti, è possibile coltivare alfa-alfa, come foraggio per gli animali, patate (principalmente la patata andina o *criolla*), fava e mais.

La maggior parte degli abitanti si dedica alla pastorizia, sebbene questa sia considerata un'attività principalmente femminile. Gli animali sono lasciati liberi di muoversi e allontanarsi il più possibile alla ricerca di pascoli e sono poi, la sera, ricondotti ai recinti di pietre (*pirka* in quechua)⁸ situati accanto alle case. I greggi caprini di solito ritornano soli, mentre gli ovini devono essere cercati e riaccompagnati dai pastori con l'aiuto dei cani e delle fionde a laccio con le quali si scagliano pietre in direzione degli animali per spingerli a rientrare. È questa tecnica della pastorizia estensiva che rende possibile l'allevamento nelle aride terre montane.

Stando ai racconti orali raccolti, prima della costruzione negli anni '90 della strada sterrata, gli uomini delle unità domestiche locali organizzavano dei lunghi viaggi con carovane di asini da carico per scambiare o vendere i prodotti dell'altopiano (carne, carne essiccata, cuoi e soprattutto lana, filati e tessuti) e comprare grano, frutta, verdura, vino, e prodotti industriali nei mercati dei paesini e delle cittadine delle valli Calchaquíes di Salta e Catamarca, come Angastaco, San Carlos, Cafayate e Santa María. Attualmente, alcune famiglie possiedono una camionetta con la quale realizzano viaggi a valle per rifornirsi di merci di vario tipo che poi rivendono sull'altopiano.

Molti degli abitanti sono emigrati in modo permanente a valle, soprattutto a Cafayate o a Salta, la capitale provinciale. Altri emigrano in forma temporanea e stagionale per alcuni periodi dell'anno. I ragazzi vanno di solito nelle città del sud del paese a lavorare come manodopera, soprattutto nell'edilizia, mentre le ragazze emigrano per vari mesi a Cafayate o Salta dove lavorano come impiegate domestiche. Spesso, le ragazze ritornano all'altopiano quando rimangono incinte durante l'esperienza migratoria, per allevare il proprio bambino.

Molti abitanti, infine, sono anche artigiani, principalmente tessitori, alcuni organizzati in cooperativa. I manufatti in lana di lama e di pecora prodotti sono venduti nei mercati di San Carlos e Cafayate, a valle, o alle fiere artigianali regionali e anche nazionali.

Il primo studio di caso presentato riguarda l'unità domestica e la rete familiare di doña Blanca (nata nel 1962) di El Arremo di Jasimaná, l'ego di riferimento del grafico genealogico presentato di seguito⁹.

⁸ Sebbene gli abitanti di Jasimaná parlino spagnolo, sono molte le parole quechua utilizzate quotidianamente, soprattutto relative a piante, animali, oggetti, tecniche, malattie, ecc.

⁹ I nomi dei protagonisti degli studi di caso sono stati alterati per tutelarne l'anonimato. L'appellativo maschile "don" e quello femminile "doña" sono utilizzati a Jasimaná per rivolgersi a persone adulte, di solito sopra i 50 anni.

Blanca, evidenziata nel grafico dalla linea di contorno nera più spessa in quanto ego, si occupa, come pastore principale, degli animali della famiglia, principalmente del gregge di pecore e capre, e controlla ogni due settimane i lama che sono invece lasciati liberi sull'altopiano. Ogni membro dell'unità domestica è proprietario di una *tropa*, cioè di un certo numero di animali raggruppati nello stesso gregge di famiglia, ma "segnalati" in modo particolare, cioè marcati con dei piccoli tagli alle orecchie che ne identificano il proprietario e decorati con un *chimpu* (un fiocco, in quechua) di lana colorata legato al vello.

Durante la stagione umida, cioè dopo le piogge di gennaio e febbraio e fino al mese di maggio, Blanca vive nella sua casa principale per consentire agli animali di alimentarsi con la vegetazione cresciuta grazie alle piogge.

La casa principale è una struttura composta di varie stanze autonome disposte intorno a un cortile o appoggiate le une alle altre formando una linea o una L. Alcune di queste stanze sono dormitori, altre magazzini, ma una in particolare è la cucina. Tutte sono costruite in pietra, con soffitto di rami, tetto di paglia e "torta di fango"; sono spesso senza finestre per non disperdere il calore, ma hanno una porta piccola in legno di *cardón* (il cactus dell'altopiano) che dà sul cortile. Vicino a questa struttura abitativa si trovano i recinti in pietra per gli animali.

Le case delle varie famiglie sono più o meno distanti dai villaggi (da una a cinque o più ore di cammino) e lontane le une dalle altre.

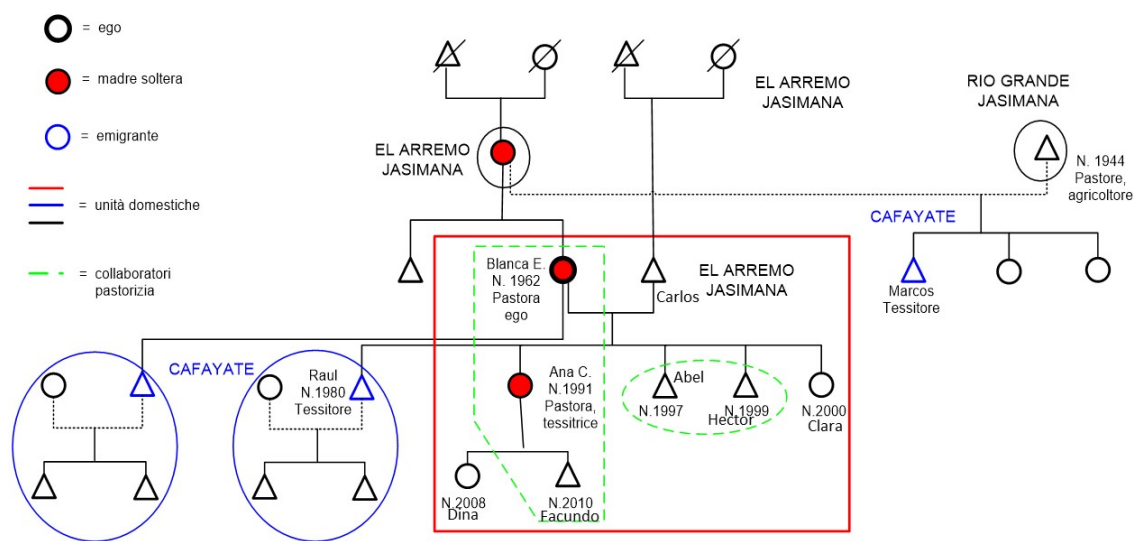


Figura 1. Rete familiare ego-centrata di Blanca (ego), primo studio di caso. Disegno dell'autrice basato su interviste e note di campo. Nei grafici parentali presentati, i cerchietti rappresentano le donne e i triangoli gli uomini. L'ego di riferimento, in questo caso Blanca (n. 1962), è segnalato con una linea di contorno nera più spessa. I cerchietti rossi indicano le madri nubili, cioè coloro che hanno avuto almeno un figlio da nubili, anche se si sono successivamente accompagnate o sposate. La linea di contorno blu dei cerchietti e dei triangoli indica i membri della rete familiare che sono emigrati in modo permanente. Le forme più grandi, quadrangolari, circolari o irregolari, dalle linee di contorno rosse, nere e blu, descrivono quelle che sono state interpretate come unità domestiche. La linea di contorno rossa indica l'unità domestica dell'ego di riferimento, la linea nera segnala le altre unità domestiche della rete familiare che abitano sull'altopiano e la linea blu le unità che sono emigrate. Le forme dalla linea di contorno tratteggiata in verde mettono in

evidenza i membri dell'unità domestica che collaborano nelle attività quotidiane legate alla pastorizia.

Durante la stagione secca, quando la vegetazione fresca si è esaurita, Blanca si sposta al *puesto*, una casa di residenza temporanea, simile alla casa principale, ma più piccola e con meno stanze. Mentre doña Blanca gestisce gli animali, suo marito Carlos, agricoltore e tessitore professionale, si occupa dei figli minori della coppia e della nipotina di pochi anni, Dina, nella casa del villaggio di El Arremo.

Intorno alle scuole, costruite negli anni '80, le varie famiglie hanno infatti progressivamente costruito una propria casa, in *adobe* (mattoni di terra) e con tetto di latta, per consentire ai figli di assistere alle lezioni.

Nel grafico, il marito di Blanca, Carlos, è rappresentato dal triangolo alla destra del cerchio rosso dalla spessa linea di contorno nera che indica ego, cioè Blanca. I figli di Blanca e Carlos che vivono con la coppia sono disegnati all'interno della forma quadrangolare dal contorno rosso. Blanca ha avuto il primo figlio da nubile, per poi *juntarse* (andare a convivere) e infine sposarsi con Carlos, ed è stata a sua volta figlia di madre nubile, *criada* (allevata) dai nonni materni, mentre la madre formava una nuova unità domestica con il compagno.

I due figli maggiori di Blanca, il primo dei quali, appunto, avuto da nubile, sono emigrati a Cafayate, dove vivono con le rispettive famiglie, e sono disegnati nel grafico come triangoli dal contorno blu. La figlia terzogenita di Blanca è Ana (nata nel 1991), madre *soltera* (nubile) di due bambini e per questo rappresentata da un cerchio rosso. I figli di Ana sono una bambina, Dina, nata nel 2008 e un maschietto, Facundo, di poco più di un anno nel 2011, quindi una *guagua*, un bebè che non può ancora camminare in lingua quechua. Oltre ad Ana e ai suoi due figli, con Blanca e suo marito vivono i tre figli minori della coppia: si tratta di due ragazzi adolescenti, Ariel (nato nel 1997) e Hector (nato nel 1999), rappresentati dai triangoli alla destra di Ana, e di una ragazzina, Clara (nata nel 2000), rappresentata dall'ultimo cerchietto a destra.

Durante la settimana, Ana aiuta sua madre Blanca nel lavoro con le greggi, vivendo con lei nella casa principale o nel *puesto*, e portando con sé il figlio piccolo, egato sulle spalle con due fazzolettoni, alla maniera andina. Le due donne si spostano camminando, utilizzando un asino per caricare e trasportare le provviste necessarie per una o più settimane.

Per il fine settimana e per le feste, quando non ci sono lezioni, il gruppo domestico di Blanca si ricompatta nella casa principale o nel *puesto*, oppure Ariel e Hector, i due figli adolescenti, danno il cambio alla madre e alla sorella, occupandosi degli animali e permettendo a Blanca e ad Ana di scendere al villaggio.

Nel riquadro rosso del grafico sono quindi inclusi i membri dell'unità domestica di Blanca, anche se spesso si trovano separati tra le varie case. Tratteggiati in verde sono indicati i membri della famiglia che si spostano tra casa, o *puesto*, e il villaggio, collaborando nella gestione del gregge familiare.

Dei due figli maggiori di Blanca emigrati definitivamente a Cafayate, Raúl (nato nel 1980) lavora come artigiano tessile e collabora con Ana, artigiana tessile anche lei, per vendere i prodotti di entrambi nel mercatino di Cafayate, una delle località più turistiche della valle Calchaquí di Salta. Ana si reca frequentemente a

valle e ha vissuto a Cafayate per quasi un anno prima di rimanere incinta e tornare sull'altopiano, a El Arremo, nella casa dei genitori.

Nel grafico, i membri della rete indicati dal contorno di linea blu sono i migranti permanenti che hanno lasciato l'altopiano, ma alcuni di loro sono ancora proprietari di un certo numero di animali raggruppati nel gregge di famiglia e gestiti dalla o dal pastore principale sull'altopiano. Marcos, ad esempio, fratello per parte di madre di Blanca, vive da tempo a Cafayate, dove lavora come artigiano tessile, ma ha degli animali nel gregge gestito dalla madre e si reca a El Arremo per la tosatura dei lama e delle pecore o per i rituali della *señalada*, quando cioè viene marcata ritualmente, ogni anno, la proprietà degli animali giovani.

Il secondo studio di caso riguarda l'unità domestica e la rete familiare di Marcela (nata nel 1981), una tessitrice di Río Grande de Jasimaná.

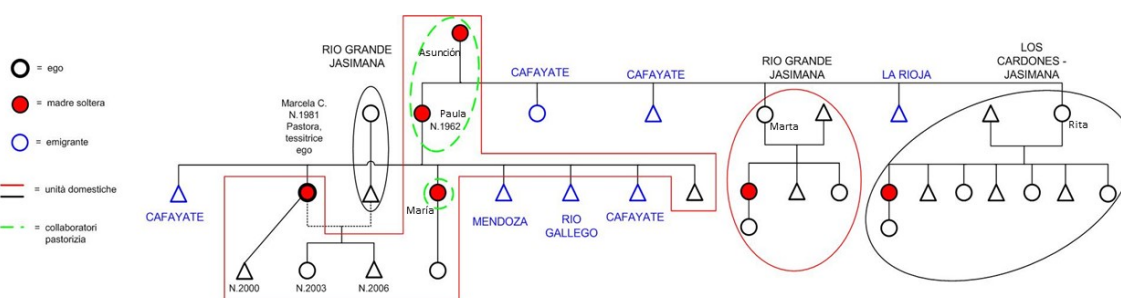


Figura 2. Rete familiare ego-centrata di Marcela (ego), secondo studio di caso. Disegno dell'autrice basato su interviste e note di campo.

Marcela (ego del secondo grafico parentale e, per tanto, segnalata da una linea di contorno nera più spessa) risiede quasi stabilmente nella casa del villaggio di Río Grande, occupandosi dei suoi tre figli, della figlia di sua sorella e del proprio fratello minore che vanno a scuola o all'asilo.

María (la sorella di Marcela), Paula (la madre di Marcela) e Asunción (la nonna di Marcela) si danno il cambio nella gestione del gregge, alternandosi e muovendosi tra casa del villaggio e casa principale (come evidenziato dalle figure in verde tratteggiate nel grafico). Tutte le donne di questo gruppo domestico sono madri nubili, come indicato dai cerchietti rossi del grafico.

Marcela con i suoi tre figli, sua sorella con la figlia, la madre e la nonna di Marcela condividano la cucina nella casa principale e sono state per questo indicate come facenti parte di un'unica unità domestica, messa in evidenza dalla forma irregolare dal contorno rosso (a sinistra nel grafico). Nella casa del villaggio, tuttavia, Marcela ha una sua "cucina a parte". A Jasimaná, *tener la cocina a parte* significa convivere e condividere la cucina. La casa del villaggio è strutturata in modo tale che Marcela e anche la nonna hanno una propria cucina, pur condividendo i cortili e vari spazi comuni nel complesso abitativo dove vive anche Marta, una zia di Marcela, sorella della madre, con il proprio gruppo domestico di cui fa parte anche la figlia maggiore di Marta, un'adolescente madre nubile, con il figlio piccolo. Il gruppo domestico di Marta (sorella di Paula, e quindi zia materna di Marcela-ego della rete) è indicato nel grafico dalla forma

circolare dal contorno rosso. Le due forme dal contorno rosso, segnalano quindi i due gruppi domestici che hanno una propria cucina e una propria casa principale, ma che condividono lo stesso complesso abitativo nel villaggio.

Nel grafico, inoltre, si visualizza chiaramente l'importanza dell'emigrazione permanente: tre dei fratelli di Paula e Marta sono emigrati a Cafayate e a La Rioja; solo una loro sorella, Rita, si è spostata all'interno di Jasimaná, andando a vivere nel paraggio di Los Cardones, a più di tre ore di cammino da Río Grande. Il gruppo domestico di Rita è segnalato dalla forma ellittica dalla linea di contorno nera, a sinistra nel grafico. Anche quattro fratelli di Marcela hanno lasciato definitivamente l'altopiano per trasferirsi permanentemente a Cafayate, Mendoza e Río Gallego, nel sud del paese. Infine, il compagno di Marcela fa il pendolare, lavorando a valle durante la settimana e tornando sull'altopiano per il fine settimana.

Le unità domestiche "elastiche" e la parentela fluida

Come emerge dagli studi di caso proposti, i gruppi domestici dell'altopiano sovrappongono differenti tecnologie di produzione quali la pastorizia, l'agricoltura su piccola scala, la produzione artigianale, in alcuni casi il commercio e l'impiego salariato durante i periodi migratori. Tali tecnologie, strategiche per l'economia familiare, implicano il reclutamento dei vari membri dell'unità domestica in differenti circuiti e traiettorie di movimento tra zone diverse dell'altopiano e tra altopiano, valle e città.

I circuiti della transumanza, ad esempio, spostano i pastori e le greggi tra le terre basse e le terre alte di Jasimaná in base all'alternanza stagionale. Tuttavia, il ciclo stagionale è interrotto da una serie di circuiti multipli poiché i membri dell'unità domestica si danno il cambio nella gestione degli animali ogni settimana. Per il pastore principale, il movimento tra la casa principale e il *puesto* è intervallato da innumerevoli soste nella casa del villaggio, dove del resto vive in maniera stabile buona parte dell'unità domestica. Il modello residenziale è quindi "multiplo", come è stato definito da Gil Montero (2004) nel suo studio sulle comunità di pastori dell'altopiano di Jujuy tra la metà del '700 e la metà dell'800.

Il pastore principale e i suoi aiutanti risiedono e si spostano tra varie case, si uniscono per il fine settimana, o per le feste, e si separano durante la settimana. L'unità domestica è un gruppo "elastico" che si allarga e restringe. Il gruppo si aggrega e disaggrega non solo per via dei circuiti della transumanza tra zone o livelli ecologici contigui dell'altopiano, ma anche per i circuiti migratori che mettono in circolazione i membri della famiglia tra altopiano e valle, dove si va a cercare un impiego salariato.

Le tecnologie produttive integrate, i circuiti e le traiettorie di movimento e il modello residenziale multiplo della famiglia elastica sono le "eco-logiche", cioè le modalità di organizzazione economico-ecologica delle unità domestiche e delle reti familiari nell'ambiente specifico dell'altopiano andino di Jasimaná.

Gli studi di caso mostrano, inoltre, una serie di tendenze ricorrenti della parentela locale che emergono dall'analisi delle due reti familiari ego-centrate ricostruite. Entrambi i casi proposti, ed esempio, mettono evidenza l'importanza delle madri nubili e del *hijo de soltera*, cioè il figlio (o i figli) avuto da nubile che rimane spesso con i nonni, materni o paterni, come *criado* (allevato), ereditando

gli animali del gregge dai nonni e utilizzando per i nonni i termini d'indirizzo genitoriali (*mami, papi*).

Il figlio da nubile può anche essere incorporato nella nuova unità domestica ricomposta materna, come *entenado* (figlio/a del compagno/a) del compagno della madre, insieme ai nuovi figli della coppia. La madre nubile può, tuttavia, rimanere nella casa dei genitori, o della propria madre nubile, con i figli (che spesso utilizzano i termini d'indirizzo genitoriali per i nonni) e proseguire la propria carriera riproduttiva come nubile.

Sebbene non siano estremamente numerosi, esistono vari casi a Jasimaná di unità domestiche multinucleari femminili, composte da più nuclei incompleti, cioè mono-genitoriali, di donne nubili con figli, imparentate tra loro, come quella di Marcela del secondo studio di caso presentato. Queste genealogie femminili presuppongono una sorte di circolazione degli uomini-padre (Salvucci, 2015), la maggior parte dei quali sono uomini della comunità che hanno figli con varie donne di unità domestiche diverse, pur essendo "capi famiglia" di un'unità specifica. Generalmente, quindi, si conosce la paternità dei figli della nubile e sono pochi i padri sconosciuti, ad esempio uomini della città o dei paesini della valle incontrati dalle ragazze durante l'esperienza migratoria giovanile. Tuttavia, di un figlio avuto da nubile si può dire che è *hijo del viento* (figlio del vento) per non rivelare l'identità paterna.

La circolazione degli uomini-padre e la circolazione dei bambini, affidati ai nonni o chiamati a ricomporre la nuova unità domestica materna, disegnano uno spazio familiare fluido, basato non tanto su strutture fisse o stabili, quanto sulla trasformabilità delle unità domestiche e sulla possibile estensione materiale della casa.

Formata da una serie di stanze autonome e indipendenti, infatti, la casa dell'altopiano può essere ampliata semplicemente costruendo una nuova stanza vicino alle altre, intorno al patio comune e utilizzando una stessa cucina.

Nel villaggio, tuttavia, è necessario chiedere il permesso alle famiglie residenti per costruire la propria casa e le unità domestiche tendono a formare dei complessi abitativi familiari di unità domestiche imparentate (di genitori e figli o di vari fratelli) che condividono alcuni spazi comuni come i cortili, ma mantengono una propria cucina e mangiano separati. Nel secondo studio di caso, ad esempio, Marcela vive nello stesso complesso abitativo di sua nonna, di sua madre, di sua sorella (con le quali condivide il gregge e la casa principale), ma anche di sua zia Marta (la sorella della madre), con il marito e i figli di quest'ultima.

Questi complessi abitativi coincidono con un cognome, un matronimico nel caso delle famiglie di madri nubili da più generazioni, ma generalmente un patronimico, poiché molte madri nubili tendono a rimanere nel complesso familiare dei genitori o delle unità domestiche dei fratelli.

La tendenza alle unioni libere extra-matrimoniali che abbiamo messo in luce potrebbe spiegarsi con la forte emigrazione maschile e il conseguente squilibrio della relazione tra popolazione maschile e femminile, confermata dai dati degli agenti sanitari. Inoltre, se la pastorizia, che è la principale tecnologia di produzione dell'economia familiare locale integrata, viene considerata una pratica femminile, agli uomini dell'altopiano non restano molte altre opzioni. I lotti dove praticare l'agricoltura sono scarsi e già non sono più necessari i lunghi viaggi di intercambio e compra vendita dei prodotti con le carovane di animali da carico che venivano realizzati dagli uomini delle varie unità domestiche

prima della costruzione della strada sterrata negli anni '90. Alcuni riescono a comprarsi una camionetta con i risparmi dell'esperienza lavorativa migratoria per trasportare sull'altopiano le merci di produzione industriale e i beni alimentari prodotti a valle da rivendere nel villaggio, e aprono dei piccoli chioschi informali nel complesso abitativo familiare. Questa attività commerciale di pochi soddisfa la domanda locale e l'opzione migratoria per accedere al lavoro salariato, spesso informale, a valle o in città, è spesso l'unica praticabile per la maggioranza dei ragazzi.

La spiegazione "ecologica" delle unioni libere extra-matrimoniali e dell'importanza numerica delle unità domestiche femminili, tuttavia, non tiene in considerazione una serie di pratiche e categorie emiche che fanno parte della "cultura della parentela locale". L'approccio culturalista permetterà di mettere a fuoco, nel prossimo capitolo, le percezioni degli abitanti di Jasimaná rispetto a ciò che un antropologo potrebbe interpretare come "famiglia" e "parentela" in base alle proprie categorie e pratiche culturali.

Pratiche e categorie locali della parentela

Nel quadro metodologico interpretativista, la traduzione delle pratiche e delle categorie emiche per mezzo di categorie etiche antropologiche come "unità domestica" e "rete familiare" non è diretta e automatica, dato che le categorie locali possono sovrapporsi o eccedere e non coincidono del tutto con quelle etiche.

A Jasimaná, per indicare il gruppo domestico si fa riferimento a coloro che mangiano insieme e che hanno una propria cucina "a parte": si dice *tener la cocina a parte*. Tuttavia, è possibile condividere la stessa cucina nella casa principale ma avere la cucina "a parte" nel complesso abitativo familiare, come Marcela nel secondo studio di caso. I membri di un'unità domestica, inoltre, sono identificati dal fatto di collaborare alla gestione del gregge di famiglia, la *hacienda*, all'interno del quale ogni membro dell'unità ha la propria *tropa* (truppa) di animali di proprietà individuale. Tuttavia, anche altri membri della rete familiare, come i figli o fratelli emigrati a valle, possono mantenere i propri animali nel gregge di famiglia e partecipare alle attività rituali e alle attività produttive speciali, come la tosatura, legate all'unità domestica, alla rete familiare e al gregge.

La categoria etica "casa", traduce differenti realtà e pratiche basate sulla residenza multipla e sulla contiguità degli spazi abitativi umani e animali. Cioè, a Jasimaná, la "casa" significa varie case: quella principale, quella nel villaggio (cioè il complesso abitativo condiviso da varie unità domestiche o vari gruppi con una cucina a parte e spazi comuni come i cortili) e il *puesto*. La casa inoltre, per lo meno la casa principale e il *puesto*, include i recinti delle greggi ovine e caprine. La casa è, infine, estendibile grazie al modulo replicabile della stanza che si aggiunge.

Tuttavia, l'idea o almeno l'ideale di una "nuova" casa è associato alla coppia e al modello della famiglia nucleare, come indica l'espressione *quien se casa quiere casa* (chi si sposa vuole casa), alla quale però corrisponde un basso numero di matrimoni, dal momento che le coppie di solito si uniscono a livello informale: si dice *juntarse* (unirsi, mettersi insieme). A Jasimaná non esiste esplicitamente un "matrimonio di prova" come in molti casi nell'area andina, ma la prassi è molto simile: la nuova coppia, di solito, convive per un periodo di tempo nella casa dei genitori di uno dei due *partner*, finché non costruisce una

nuova casa autonoma, con una propria cucina. La coppia può anche rimanere nel complesso familiare dei genitori di uno dei due, soprattutto se rimane nel villaggio, ma in questo caso costruirà una propria cucina “a parte”.

Indipendentemente dalla formazione delle coppie, la pratica comune per una ragazza è quella di avere uno o più figli da nubile che possono anche essere *hijos del viento* (figli del vento) quando non si conosce il padre, associato al *vientito* (venticello) che vola via. Sono di solito le madri nubili e i nonni ad *hacerse cargo*, cioè a farsi carico della *crianza*, della crescita del figlio.

Una delle categorie emiche centrali connessa a pratiche di relazione traducibili come familiari e parentali è, quindi, la categoria del *criar*, che significa allevare, far crescere, e non implica necessariamente l'esistenza di legami genealogici di consanguineità. Si tratta, inoltre, della stessa categoria che si usa, oltre che per i bambini, anche per gli animali e le piante. Molti degli abitanti di Jasimaná, ad esempio, si definiscono *criadores de hacienda* (allevatori delle greggi).

Infine, la categoria emica che potrebbe tradurre la nozione etica di “parentela” è quella del *ser familia* (essere famiglia) che implica *reconocerse*, cioè riconoscersi e rispettarsi come parenti. In effetti la categoria emica “parenti” non corrisponde alla categoria etica “parenti”. A Jasimaná con i parenti non ci si riconosce, non si è famiglia, cioè a livello locale non si è parenti. Alcuni dicono, infatti, che “*con los parientes nos no reconocemos, ya no somos familia*” (con i parenti non ci si riconosce, già non siamo parenti). Tra coloro che “sono famiglia” le relazioni sessuali sono interdette. Questo *ser familia* include una rete familiare ristretta che può arrivare ai cugini di secondo grado e comprende gli antenati conosciuti, i nonni e in alcuni casi i bisnonni, mentre tutti gli altri ascendenti rientrano nella categoria indistinta di *los de antes*, cioè gli antenati ma anche gli antichi abitanti del luogo, associati a *los indios*.

Le modalità di percepire e praticare le relazioni di parentela locali, quindi, non fanno necessariamente riferimento a delle realtà biologiche date, ma a dei processi di produzione, associati all'allevamento nel caso delle pratiche e della categoria del *criar* (allevare), e a delle attività come quella del “riconoscersi” e “rispettarsi”, piuttosto che a una sostanza bio-genetica condivisa (Schneider, 1968).

L'etnografia e lo studio della famiglia in America Latina: una riflessione conclusiva

Nel corso del testo si è cercato di sottolineare l'utilità del metodo etnografico per uno studio della famiglia e della parentela in America Latina che parta dalle particolarità ecologiche e culturali della dimensione locale.

La produzione di dati qualitativi grazie all'osservazione partecipante, la modalità dello studio di caso e la ricostruzione grafica delle reti parentali degli informatori permettono di individuare le specifiche modalità locali di percepire e praticare la parentela.

L'approccio etnografico consente di approfondire i risultati ottenuti dagli studi di demografia della famiglia basati su dati quantitativi. La ricerca condotta a Jasimaná avvalorava le conclusioni elaborate da Torrado (2003), dimostrando l'attualità e l'operatività di modelli familiari indigeni, che nel Nord Ovest Argentino si distaccano dall'ideale nazionale ufficiale della famiglia della classe media urbana. Il lavoro di campo sull'altopiano ha confermato l'importanza numerica delle unioni extramatrimoniali, della mono-genitorialità femminile,

delle unità domestiche estese e anche multiple (spesso mono-genitoriali femminili). Tuttavia, alla luce dell'etnografia, i modelli demografici si complicano notevolmente e diventa difficile utilizzare la tipologia di famiglie-unità domestiche di Laslett (1972) e quindi Torrado (2003), senza commenti e precisazioni.

Innanzitutto, la ricerca etnografica mostra come le unità domestiche si trasformano e riconfigurano nel tempo e nello spazio, tanto da poter parlare di "unità elastiche", di circolazione di bambini e uomini-padre, di "parentela fluida". Inoltre, i tipi di struttura familiare, basati sulle nozioni europee di residenza e legami parentali, si sovrappongono costantemente di fronte alle pratiche di "residenza multipla" dei pastori dell'altopiano. Qui, un gruppo che potrebbe essere considerato una "unità domestica estesa" in relazione alla residenza nella casa principale, diventa multinucleare quando si guarda al complesso abitativo familiare del villaggio, dove gruppi imparentati condividono vari spazi comuni. Tuttavia, se si considerano le differenti cucine di riferimento all'interno di uno stesso complesso abitativo nel villaggio, quel gruppo che sembrava inizialmente una "unità domestica estesa" nella casa principale può anche frantumarsi in varie "unità nucleari", coniugali o più spesso incomplete, cioè mono-genitoriali femminili.

Il metodo etnografico, inoltre, produce dati a livello locale che possono essere comparati con quelli prodotti in altre comunità all'interno di una stessa macro-regione storico-culturale. Considerando le vicende storiche del NOA, i risultati della ricerca realizzata a Jasimaná sono stati confrontati con i principali studi antropologici sulla parentela andina. Nonostante differenze, sono emerse una serie di tendenze e caratteristiche simili diffuse nella macro-regione, come la centralità della cucina nella produzione delle relazioni e, soprattutto, la priorità della dimensione pragmatica, delle attività, come *reconocerse* (riconoscersi e rispettarsi) e *criar* (allevare), ad esempio, rispetto alla logica essenzialista della sostanza bio-genetica condivisa.

Relativamente alla matrifocalità di cui si è parlato in relazione a diverse comunità andine, tuttavia, la questione diventa più articolata. Nel caso di Jasimaná, ad esempio, è opportuno chiedersi se le famiglie mono-genitoriali femminili sono una vera e propria forma alternativa del fare famiglia o se si tratta di famiglie "residuali", come un'interpretazione strettamente funzionalista ed ecologica suggerirebbe.

A tal proposito è quindi giusto sottolineare che nel corso del testo si è anche sperimentata la possibilità di incrociare prospettive teoriche apparentemente opposte, coniugando in modo complementare culturalismo e funzionalismo ecologico. Un approccio contemporaneamente ecologico e culturalista permette di superare tanto le rigidità del determinismo ecologico quanto l'impasse d'un eccessivo relativismo critico. Da un lato, il concetto di ecologiche di organizzazione dei gruppi domestici e delle reti familiari nell'ambiente specifico, utilizzabile non solo per il contesto rurale andino, ma per ogni tipo di ambiente, anche urbano, consente di leggere le dinamiche delle famiglie e delle reti di parentela alla luce delle tecnologie di produzione specifiche, delle risorse materiali utilizzate, delle forme di lavoro e di collaborazione economica tra gli integranti dei gruppi domestici. Dall'altro lato, il concetto di "culture della parentela" permette di mettere a fuoco le pratiche e le categorie emiche che producono ed esprimono le relazioni locali di famiglia e parentela. Quest'analisi delle percezioni e delle nozioni culturali presuppone un'operazione di

interpretazione e traduzione, non solo di narrazioni e discorsi ma anche e soprattutto di pratiche e azioni, che implica una costante tensione dialettica tra la prospettiva “emica” e quello “etica”. La traduzione infatti, non è semplice e diretta, poiché alcune delle pratiche e categorie emiche eccedono le definizioni etiche o le fanno convergere.

Bibliografia

- ARNOLD, Denise (ed.). *Más allá dell silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz, ILCA/CIASE, 1997.
- ARNOLD, Denise (ed.). *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz, ILCA/CIASE, 1998.
- ARNOLD, Denise, JIMÉNEZ Domingo, YAPITA Juan de Dios, *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. La Paz, HISBOL/ILCA, 1998a.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima, IEP Ediciones, 1982.
- BELOTE, Jim – Linda BELOTE. “Parentesco y limitación de obligaciones en Saraguro”, in MAYER, Enrique – Ralph BOLTON (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980 [1977]. (pp. 463-479).
- BRUSH, Stephen. *Mountain, Field and Family: The economy and Human Ecology of an Andean Valley*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1977.
- BUGALLO, Lucila. “Flores para el ganado. Una concepción puneña del múltiplico. (Puna de Jujuy, Argentina)”, in RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. BAS 51, Aachen, Schaker Verlag, 2014. (pp. 311-363).
- CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- ESTEVE, Albert – Ron LESTHAEGHE – Antonio LÓPEZ. “The Latin American cohabitation boom, 1970-2007”, *Population and Development Review*. 18, n. 1, 2012 a. (pp. 55-82).
- ESTEVE, Albert – Jon GARCÍA – Ron LESTHAEGHE. “The Family Context of Cohabitation and Single Motherhood in Latin America”. *Population and Development Review*, 38 n. 4, 2012 b. (pp. 707-727).
- FREEMAN, J., “On the Concept of Kindred”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XCI, n. 2. 1961. (pp. 192-220).
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.
- GIL MONTERO, Raquel. *Caravaneros y trashumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la puna de Jujuy 1770-1870*. Lima, IEP, 2004.
- HARRIS, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. London, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- ISELL, Billie Jean. *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco, CBC – Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005 [1978].
- LAMBERT, Berndt. “Bilateralidad en los Andes”, in MAYER, Enrique – Ralph BOLTON (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980. (pp. 11-54).
- LASLETT, Peter. “La famille et le ménage”. *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 1972. (pp. 847-872).

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton, 1967 [1949].
- LOPEZ-GAY, Antonio – Albert ESTEVE – Julian LOPEZ-COLAS – Iñaki PERMANYER – Sheela KENNEDY – Anna TURU – Benoît LAPLANTE – Ron LESTHAEGHE. “A geography of unmarried cohabitation in the Americas”. *Demographic Research*, vol. 30, article 59, 2014. (pp. 1621-1638).
- LORANDI, Ana María. “La frontera oriental del Tawantinsuyo: el Umasuyo y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, XIV, n. 1, 1980. (pp. 147-164).
- LORANDI, Ana María (ed.). *El Tucumán Colonial y Charcas*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Tomo I, 1997.
- MATA DE LÓPEZ, Sara. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la Independencia*. Salta, CEPIHA, 2005.
- MAYER, Enrique. *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima, IEP Ediciones, 2004.
- MAYER, Enrique – Ralph BOLTON (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980 [1977].
- MURRA, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, IEP Ediciones, 1975.
- PIASERE, Leonardo – Pier Giorgio SOLINAS. *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Roma, CISU, 1998
- PIKE, Kennett L. *Language in relation to a Unified Theory of the structure of Human Behavior*, The Hague, Paris, Mouton & Co., 1967 [1954].
- PLATT, Tristan. “Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie”. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 33, n. 5-6, 1978. (pp. 1081-1107).
- RABEY, Mario – Rodolfo MERLINO – Deniel GONZALEZ. “Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el Sur de los Andes Centrales”. *Revista Andina*, vol. 1, año 4, julio 1986. (pp. 131-160).
- REHER, Devid Sven – Albert ESTEVE. “Latin American Family Systems: complexity and heterogeneity”. *European Population Congress, Abstract*, 2014. (pp. 1-5). On-line 2016/04/03: <http://epc2014.princeton.edu/papers/140710>
- SALOMON, Frank. “The Dynamic Potential of the Complementary Concept” in SHOZO, Izumi – Masuda SHOZO – Shimada IZUMI – Morris CRAIG (ed.). *Andean Ecology and civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementary*. Tokyo, University of Tokyo Press, 1985. (pp. 511-531).
- SALVUCCI, Daniela. “Mujeres madres-solteras y circulación de hombres padres en el altiplano de Jasimaná, Salta, Argentina” in GUIDOBONO OLIVERO Sandra – José Luis CAÑO ORTIGOSA (ed.). *Temas americanistas: historia y diversidad cultural*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015.
- SCHNEIDER, David. *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- SPEDDING, Alison. “Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino” in ARNOLD, Denise (ed.). *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz, ILCA/CIASE, 1998. (pp. 115-138).
- STONE, Linda (ed.). *New Directions in Anthropological Kinship*. United States of America, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- TORRADO, Susana. *Historia de la familia en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.

WEISMANTEL, Mary. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadrian Andes*. Philadelphia, University of Pennsylvanis Press, 1988.

WEISMANTEL, Mary. "Viñachina: hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador" in ARNOLD, Denise (ed.). *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz, ILCA/CIASE, 1998. (pp. 83-95).

ZUIDEMA, Tom. "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teorica" in MAYER, Enrique - BOLTON Ralph (ed.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980 [1977]. (pp. 57-113).

Daniela Salvucci, ricercatrice indipendente, ha lavorato presso l'Università Nazionale di Catamarca (AR) su rituali, reti di parentela, modelli ecologici e territori indigeni del Nord Ovest argentino. Nel 2013 ha ottenuto il titolo di Dottore in Antropologia culturale presso l'Università di Siena. Ricercatrice ospite presso il IAI di Berlino e il CEMLA di Buenos Aires, si è occupata di famiglia, parentela, pratiche genealogiche e migrazioni.

Contatto: salvuccidana@gmail.com

Ricevuto: 19/11/2015

Accettato: 01/06/2016