

## João de Pina Cabral

### *La soglia degli affetti: considerazioni sull'attribuzione del nome e la costruzione sociale della persona<sup>1</sup>*

(...) anche il denominare è un'azione, se anche il dire era un'azione, che riguardava le cose

*Platone*

Questo saggio è dedicato ad alcuni aspetti del processo di attribuzione del nome ai bambini, sulla base di un lavoro svolto in ambienti urbani lusofoni in Brasile e in Portogallo<sup>2</sup>. In tali contesti, come anche in altri ambiti socioculturali, l'attribuzione del nome implica una dinamica relazionale che ha forti implicazioni per coloro che, attraverso questo atto, stabiliscono un rapporto effettivo con il bambino. In questo senso, l'attribuzione del nome è un momento chiave nel consolidamento di legami affettivi tra parenti che si prolungheranno anche dopo la morte delle singole persone coinvolte – si tratta di ciò che ho definito altrove “identità continuate” (Pina Cabral 1991, pp. 171-172; 2003, pp. 122 sgg.). I nomi funzionano come segni di relazioni affettive e, di conseguenza, come segnalatori emozionali: come tutti sappiamo, il proprio nome possiede fortissime potenzialità evocative.

L'attribuzione del nome è quindi un passo fondamentale nella costruzione sociale della persona, uno dei principali mezzi d'integrazione tra la riproduzione sociale e la riproduzione umana. Con l'espressione “riproduzione sociale” mi riferisco al processo attraverso il quale nuove persone (agenti e soggetti sociali) sono costituite o rimosse; per riproduzione umana, mi riferisco al processo attraverso il quale persone fisiche nascono o muoiono. Come molti antropologi hanno sottolineato, tra questi due processi non c'è una connessione necessaria né universalmente uniforme. Tuttavia, in tutti i contesti socioculturali durevoli che sono stati studiati da antropologi o storici, sono sempre esistiti processi espliciti di integrazione tra questi due aspetti (Durham 2004, p. 429).

#### **Il momento culturalista e il suo superamento**

Lo scopo principale di questo saggio è contribuire all'accesso dibattito antropologico che si è concentrato sulla questione delle emozioni,

come anche sul tema della famiglia e della parentela. Nell'associare questi due ambiti di ricerca trattando della questione dell'attribuzione del nome, intendo restituire importanza alla problematica dell'azione sociale in antropologia, dato che nella nostra disciplina l'ultimo ventennio è stato caratterizzato dalla totale egemonia di posizioni di stampo culturalista, che enfatizzano la centralità della nozione di "discorso" e l'incommensurabilità della differenza culturale. La preoccupazione, per altro condivisibile, di evitare una rigida "essenzializzazione" della vita socioculturale ha avuto come esito estremo il totale abbandono della ricerca di forme di discorso scientifico che pretendano superare, per lo meno parzialmente, la differenza culturale.

I nostri colleghi hanno così paura che una qualche ombra di etnocentrismo s'infiltri nelle loro descrizioni della vita sociale, che preferiscono chiudersi in un'attitudine di scetticismo epistemologico. Fuggono cioè dall'abisso che si trovano di fronte per cadere in quello alle loro spalle. Il loro timore di avere a che fare con categorie impure (Latour 1991) è tale che preferiscono rinunciare a qualsiasi tentativo di comparazione. Non si rendono conto così che, quando si limitano a una descrizione culturale chiusa in se stessa, non stanno facendo altro che "essenzializzare" la specifica cultura, e che una cultura, se è un campo di potere – come questi autori affermano frequentemente – non potrà mai descrivere se stessa. Nel suo classico testo sulla lotta dei galli, Clifford Geertz affermava che il "principio conduttore" dell'antropologo doveva essere che "le società, come le vite, contengono le loro proprie interpretazioni" (1972, p. 223). Quest'affermazione è condivisibile, se non fosse per l'equivoco implicito che essa contiene, ossia il presupposto che esista uno *stock* chiuso e determinato di interpretazioni per ogni vita e ogni cultura.

La "riduzione discorsiva", che silenziosamente è venuta a occupare il luogo di figura dominante nell'antropologia degli ultimi venti anni, è una posizione profondamente ingannevole, perché rimanda solamente il problema epistemologico, non lo supera, come alcuni colleghi pensavano che avrebbe potuto succedere<sup>3</sup>. La *Critica allo Studio della Parentela* di David Schneider, pubblicata nel 1984, è oggi considerato da illustri commentatori il testo più influente nell'area degli studi sulla famiglia e la parentela (Carsten 2004). Nell'introduzione a questo libro, lo studioso americano insiste sul fatto che le sue posizioni non hanno nulla a che vedere con quelle che caratterizzavano Leach, Needham e i loro discepoli, quando questi dichiaravano la fine del paradigma classico della teoria della parentela (Needham, a cura, 1971). Ora che sono trascorsi due decenni, vale la pena riportare

la spiegazione che Schneider (1984, p. VII) dà delle differenze che ritiene esistano tra le due posizioni.

La posizione di Needham è che, non esistendo una “cosa” unitaria alla quale [il concetto di] parentela si riferisca, non ci può essere a maggior ragione una teoria sulla parentela, in quanto non ci può essere una teoria legittima su una “cosa” che non esiste. (...) Questa posizione dipende ovviamente dalla premessa che esistono “cose” oggettive indipendentemente [*apart from*] dall’osservatore o dalla relazione con queste dell’osservatore e la cui esistenza e natura possono essere descritte oggettivamente.

Per Schneider, non è quindi possibile accettare la soluzione wittgensteiniana proposta da Needham. Quest’ultimo sosteneva che esiste certamente in ogni società un genere di norme riguardo all’attribuzione di diritti e alla loro trasmissione tra le generazioni che potremmo definire vagamente come parentela. La diversità tra queste regole sarebbe tale, tuttavia – e il concetto risultante a tal punto vago –, che non permetterebbe la costituzione di un campo teorico indipendente, del tipo che si pensava la parentela potesse costituire. La parentela, pertanto, non sarebbe altro che una formazione di significati come tante altre che caratterizzano la vita socioculturale e sarebbe intimamente legata a tutti gli altri.

Questa soluzione, sostiene Schneider (p. VIII), trasferisce solamente il peso analitico dalla categoria di “parentela” a quella di “generazione”. Ma non è proprio così, in quanto Needham potrebbe semplicemente rispondere che ciò che accade con “parentela” accade anche con “generazione”<sup>4</sup>. Il problema di Schneider è la sua difficoltà nell’acceptare l’idea che i concetti che utilizza non sono epistemologicamente puri. Per preservare questa purezza, preferisce rinunciare all’esistenza di una qualsiasi forma di oggettività, cadendo nell’idealismo. Per Schneider (1968, p. 119), pertanto, e nelle sue parole, “la parentela come una cosa, come un oggetto di studio, nella migliore delle ipotesi, sarebbe possibile solo in un senso molto ristretto, e quindi probabilmente solo nelle culture occidentali, come per esempio negli Stati Uniti”. Anni dopo, Mary Bouquet (1993) e Marilyn Strathern (1992) giungono a sostenere la stessa argomentazione<sup>5</sup>. Per queste autrici, infatti, tutto ciò che può essere detto su una data cultura è ciò che questa dice di se stessa. Il problema con questa soluzione è che, rifiutandosi di naturalizzare la parentela, finiscono per naturalizzare le “culture”, soluzione che, com’è stato fatto notare da diversi autori (Kuper 1999), non è meno problematica<sup>6</sup>.

Schneider è stato il fondatore di una corrente analitico-interpretativa che si è diffusa in altri ambiti della ricerca antropologica e che pare non essersi ancora esaurita, come le opere recenti di autori come George Marcus stanno a dimostrare (Marcus, Mascarenhas 2005). Questo tipo di posizione epistemologica ha finito per diffondersi a macchia d'olio nella disciplina, presentandosi anche in autori che danno rilievo alla questione del "potere". Un buon esempio è l'opera *Language and the Politics of Emotion*, pubblicata nel 1990 negli Stati Uniti da Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz, e che è stata una delle maggiori responsabili dell'emergere di un nuovo interesse antropologico per lo studio delle emozioni.

Nell'introduzione al volume, le due curatrici sostengono che "l'approccio analitico più produttivo allo studio transculturale dell'emozione consiste nell'esaminare i discorsi sull'emozione e i discorsi emozionali come pratiche sociali all'interno di diversi contesti etnografici" (*infra*, p. 15). La ragione di ciò, affermano le autrici, è la necessità di sfuggire alla "essenzializzazione" delle emozioni e usano come esempio in negativo autori che, secondo loro, hanno considerato le emozioni "come 'cose' con le quali i sistemi sociali devono 'confrontarsi' in un senso funzionale" (*infra*, p. 17). Ancora una volta incontriamo la solita confusione epistemologica che porta queste autrici a non vedere soluzioni intermedie tra, per un lato, l'essenzializzazione funzionalista di fenomeni culturali e, dall'altro, la "riduzione discorsiva". Nelle loro parole, "se il significato dell'emozionalità differisce attraverso le culture e le associazioni di pratiche emozionali e organizzazione sociale sono variabili, allora qualsiasi certezza sugli universali viene messa in discussione" (*infra*, p. 19).

Se si pone la questione in questo modo radicale, sembra che effettivamente non ci siano altre risposte possibili. Tuttavia, la stessa forma in cui viene posta la questione presuppone già una posizione culturalista di tipo schneideriano. Che cosa significa "qualsiasi certezza"? Significa dire forse che rinunciamo alla possibilità di trovare una qualsiasi somiglianza tra i comportamenti umani in differenti culture? Se così fosse, le autrici non sarebbero autorizzate a identificare e utilizzare il proprio concetto di "emozione" e quale sarebbe allora il senso della loro frase? Senza un qualsiasi riferimento a "cose", esplicite o no, la comunicazione non sarebbe possibile.

Ritorniamo alla frase delle autrici. Che cosa intendono per "universali"? La possibilità di considerare il concetto di "universale" nei termini in cui lo usavano gli autori evolucionisti del XX secolo o nel senso funzionalista che gli attribuiva Gluckman quando ricercava

“leggi sociali”, non viene attualmente più considerata. Dalla metà degli anni Ottanta, mi sembra di poter affermare che gli antropologi abbiano smesso di dibattere la questione. Non possediamo, di fatto, termini per apprezzare in che misura possiamo o meno parlare dell’esistenza di una “condizione umana” universale. Sarà che già non abbiamo più termini per discutere la nostra comune umanità?

Nelle parole di Janet Carsten (2004, p. 187),

alle volte mi sembra di poter dire che, dopo Schneider, gli antropologi non hanno altra alternativa se non semplicemente documentare come, in una cultura particolare, la procreazione, il matrimonio e la morte sono concepiti in modi molto differenti (...). Se è in questa direzione che ci porta l’orientamento culturalista [*culturalist turn*], allora ritengo che si tratti di una direzione insoddisfacente.

Bisogna concordare con l’autrice, ma mi sembra che non si possa accontentarsi di ciò, dato che la questione non è solo conoscere in che direzione andiamo, ma anche di sapere che cosa ce ne facciamo del passato. Come potremmo tornare a leggere tutti gli sforzi comparativi realizzati prima della “deriva culturalista”? Il recupero dell’eredità antropologica fa parte di quel progetto di ricostituzione analitica cui dobbiamo urgentemente dedicarci.

Nelle pagine che seguono, ho cercato delle vie alternative al culturalismo per interpretare i processi di attribuzione del nome proprio, ispirandomi a vari filosofi contemporanei che presentano proposte realiste di tipo minimalista (per esempio, Lynch 1998). Sono convinto, in particolare, che l’opera di Donald Davidson (2001; 2004) e il suo concetto di “interpretazione radicale” ci apra numerose vie per oltrepassare l’impasse in cui si incontra l’antropologia contemporanea (Pina Cabral 2002-2003). Seguendo una pista tracciata da Quine, l’autore ci consiglia di abbandonare la ricerca di identità tra i concetti – in riferimento alle culture come alle persone –, dato che queste mai saranno incontrate. D’altra parte, se la comunicazione tra persone ha luogo e se, come mostra la storia dell’etnografica, è possibile mediare gran parte delle differenti visioni del mondo che sono proprie delle diverse culture, allora è perché una parte considerevole di ciò che condividiamo è comune.

“È probabile che siamo in errore su molte cose”, afferma Davidson (2004, p. 5), “ma la possibilità dell’errore dipende dalla possibilità di accesso a una quantità generosa di verità; di fatto, quanto più numerosi i nostri errori, tanto più dobbiamo aver compreso, di

modo da dare sostanza ai nostri malintesi”. L'autore ci disillude quanto alla possibilità di percepire il comportamento linguistico fuori dal contesto in cui si origina (*as part of a larger enterprise*). Affinché per noi abbia senso ciò che ci dicono gli altri è necessario in primo luogo credere che ciò che affermano abbia un significato (una disposizione che egli definisce *carità interpretativa*) e, in secondo luogo, condividere un contesto interpretativo, una condizione comune, un mondo comune (ciò che egli chiama *triangolazione*)<sup>7</sup>.

Le “cose”, per ricorrere all'espressione preferita di Schneider, non stanno al di là del linguaggio, nascoste dal linguaggio, come le vede il culturalismo, ma sono piuttosto condizioni *sine qua non* della stessa possibilità del dialogo. Con le emblematiche parole di Davidson, “la stessa possibilità di pensare deriva dalla compagnia” (2001, p. 88) – la stessa possibilità di pensare sorge cioè solo in virtù del fatto che noi esistiamo in una relazione triadica in cui uno dei poli siamo noi, l'altro le persone che ci fanno compagnia, e il terzo “le cose”.

Davidson sostiene questa posizione senza abdicare da una visione olistica sulla natura delle idee che stanno alla base del comportamento sociale (linguistico e non solo). Le idee di una persona, così come i vari elementi di una cultura, dipendono gli uni dagli altri per acquisire significato. Superficialmente questo significa che risulta impossibile comparare ciò che c'è in una mente, o ciò che c'è in una cultura, con ciò che si trova in un'altra, in quanto queste costituiscono delle unità chiuse e tra di loro differenti. Il passaggio veramente rivoluzionario di Davidson è affermare che non dobbiamo aspettarci delle corrispondenze immediate, dato che la purificazione delle categorie è un sogno distruttivo. Al contrario, dobbiamo orientare la nostra attenzione sulle “somiglianze rilevanti”, in quanto solo così possiamo spiegare tanto *a*) l'oggettiva possibilità di interpretarci gli uni con gli altri come *b*) l'oggettiva possibilità di realizzare etnografia.

In questo senso, invece di abbandonare semplicemente concetti come “emozione” o “parentela”, sostenendo che la loro origine nel pensiero europeo toglierebbe loro qualsiasi validità comparativa, dobbiamo rielaborarli nel senso di “de-etnocentrificarli”, come direbbe Julian Pitt-Rivers (Pina Cabral, Campbell, a cura, 1992). Compriamo, pertanto, un passaggio opposto a quello di Schneider: cerchiamo di identificare nei concetti che l'antropologia ha elaborato come strumenti comparativi ciò che essi hanno di più generale. La storia di un concetto smetterebbe così di costituire un ostacolo alla sua validità analitica, ma sarebbe piuttosto un mezzo attraverso il quale questo concetto potrebbe essere “de-etnocentricato”, mai totalmente, questo è chiaro, ma sempre di più.

## Persona e convocazione

L'etimologia stessa del concetto di persona ci indica diversi cammini che potremmo percorrere per affrontare la questione dell'attribuzione del nome. Come insiste Amélie Rorty nel suo saggio dedicato a questo tema (a cura, 1969, p. 309),

la nostra idea di persona deriva da due fonti: una è il teatro, le *dramatis personae* del palcoscenico; l'altra trova origine nel diritto. Un attore indossa una maschera, letteralmente *per sonae*, cioè attraverso il quale passa il suono, i molti ruoli che interpreta. I ruoli di una persona e la sua collocazione nella narrazione sono frutto di scelte che lo posizionano in un sistema strutturale, in relazione agli altri.

Così, una persona in quanto parte del processo di socializzazione è un'entità alla quale può essere attribuita una voce, ossia, un essere discorsivamente auto-identificato che può essere soggetto di responsabilità:

l'idea di una persona è l'idea di un centro unificato di scelta e azione, un'unità di responsabilità legale e teologica. Avendo scelto, la persona agisce e, di conseguenza, è soggetta all'azione (*actionable*), responsabile di fronte alla legge. È in questa idea di azione che le origini legali e teatrali del concetto di persona si riuniscono (ib.).

La storia occidentale di questo concetto, pertanto, ci aiuta a comprendere la relazione che può avere con la prospettiva dell'azione sociale. Bisogna tuttavia sottolineare che, dal 1938, quando Marcel Mauss lesse la sua famosa Huxley Memorial Lecture al Royal Anthropological Institute di Londra, o dagli anni Sessanta, quando Fortes parlava del concetto tallensi di persona a Parigi (1961), è passata molta acqua sotto i ponti. In anni più recenti, Maurice Bloch (1988) e Janet Carsten<sup>8</sup> hanno affermato che la definizione dumontiana del concetto che lo radica nella storia giuridica occidentale (Dumont 1985) – e che, di conseguenza, enfatizza la differenza tra visioni “occidentali” e “non-occidentali” del termine – è potenzialmente ingannevole. Se analizziamo dal punto di vista etnografico gli utilizzi del concetto di persona nelle società europee – in particolare in relazione alla costituzione della persona nella famiglia (Pina Cabral 2003, pp. 119-142) – non possiamo non notare che la polarizzazione tra una persona individuale occidentale e una persona relazionale non-occidentale è indubbiamente esagerata e ingannevole. L'etimologia *per sonae* dovrebbe

be farci pensare al fatto che il concetto di persona implica il chiamare e l'essere chiamato, l'idea di "appello", che ha evidenti risonanze legali. Si tratta essenzialmente dell'idea che, convocando ed essendo soggetto a convocazione, vengo riconosciuto a pieno titolo come attore sociale. Sono, inoltre, chiamato ad agire e a decidere in società attraverso il mio nome, già che, se volessi sottrarmi alle responsabilità di questa appartenenza, sono obbligato ad assumere l'anonimato; in altre parole, a rifiutare l'uso del mio nome.

Detto questo, inoltre, bisogna enfatizzare che, tra la mia capacità di convocare e la mia attitudine a essere convocato per mezzo di un nome, non c'è corrispondenza assoluta né dal punto di vista formale né temporale: in altre parole, si può essere persona senza avere un nome o senza avere un solo nome e si può "nominare" qualcuno che ancora non è capace di agire come persona (in particolare in termini linguistici). Per essere più esplicito, nel primo caso, mi riferisco all'anonimato o allo pseudonimo e, nel secondo, all'attribuzione del nome a un bambino, talvolta prima che egli sia nato o addirittura prima del suo concepimento.

Se già esiste un nome per il bambino, addirittura prima che egli esista fisicamente, è perché il processo della sua esistenza sociale è già in moto. Questo è il caso tipico delle culture di radice iberica: quando una coppia si sposa e gli invitati augurano loro felicità e fertilità, già si presume che i loro figli trasporteranno nel loro nome il patronimico della madre e del padre, in quest'ordine. Molte volte inoltre, per esempio in Portogallo nelle classi sociali più elevate (Pedroso de Lima 2003), la lista dei nomi di famiglia tra i quali verrà scelto il nome proprio del bambino è piuttosto limitata.

A Bahia, per portare un altro esempio, è invece comune che al primo figlio maschio venga dato il nome del padre o del nonno paterno, cui seguirà un termine di relazione come "figlio", "nipote" o più spesso "junior". Dalle interviste che abbiamo realizzato tra le giovani madri della regione di Tinhare<sup>9</sup> risulta che questa pratica – che loro riassumono nell'espressione "fare omaggio" – è estremamente comune e corrisponde a un desiderio esplicito di creare un interesse nel supporto padre biologico per il bambino, promuovendo così la paternità sociale in una regione e strato sociale in cui questa non è necessariamente la norma. L'usanza di dare a tutti i figli nomi derivati che includono la prima sillaba o lettera del nome paterno è considerata dalle intervistate una variante dell'omonimia padre-figlio.

Se consideriamo che la riproduzione sociale è un atto relazionale, allora nel decidere il nome di un bambino si sta dando esistenza a una

persona sociale, si sta cioè realizzando un atto di riproduzione sociale attraverso l'appropriazione di un'istanza di procreazione. Questo processo è relativamente universale, per quanto la forma nella quale avviene possa essere molto differente. Come sottolinea Pitt-Rivers nel suo classico saggio su parentela e amicizia (1973, pp. 89-105), nei paesi cattolici dell'Europa meridionale, quando era concessa ai padrini la possibilità di scegliere il nome del bambino, la riproduzione sociale di questo bambino permetteva l'inclusione nella rete di parentela di persone che fino a quel momento ne erano esterne. L'essere padrino di un bambino corrisponde a un'alterazione nella posizione relazionale di chi accetta<sup>10</sup>, con importanti implicazioni a livello di obblighi e doveri, in quanto si tratta di un ruolo normalmente associato a forti sentimenti di affetto.

Questo tema ha una lunga storia di trattazioni etnografiche, già che è difficile che un antropologo non abbia notato che il processo di costruzione della persona è *a*) prolungato nel tempo, *b*) associato all'attribuzione di nomi (o anche alla loro successiva alterazione) e *c*) investito da considerevoli implicazioni di natura simbolica ed emozionale. Nel lavoro che ho realizzato nel contesto rurale nell'Alto Minho, è risultato evidente che il processo di integrazione tra la procreazione e la costruzione sociale della persona, e l'atto concomitante di attribuzione del nome, non erano né immediati, né, soprattutto, privi di connotazioni emotive. Ho incontrato e descritto un ampio complesso di pratiche, concetti e attitudini, legati al processo di liminarietà che accompagna la costruzione della persona (1989, pp. 130-143). La nascita di un bambino è infatti un processo prolungato che coinvolge emozionalmente tutti coloro che entrano in relazione con lui e che, attraverso di lui, entrano in relazione tra loro. Si potrebbe pensare che, in un contesto in cui la manipolazione biologica del processo è altamente organizzata, i "pericoli" tradizionali e le forme di simbolizzazione di questo momento abbiano perduto la loro rilevanza. Al contrario, gli etnografi che si sono interessati della questione osservano che si crea una specie di costruzione tecnologica nella quale i fattori di liminarietà socio-simbolica vengono ricreati. Il processo tuttavia, come sempre accade, presenta molti problemi e possibili interruzioni.

Nel suo studio sugli effetti sociali dell'uso di tecnologie a ultrasuoni nel monitoraggio della gravidanza, realizzato a Chicago, Janelle Taylor mostra che il ricorso a queste tecnologie implica una rappresentazione della gravidanza come uno stato fragile e soggetto a molti rischi (1998). L'effetto principale di questi processi è anticipare il riconoscimento sociale del bambino, portando la madre e le persone a

lei legate a riconoscergli e concedergli esistenza sociale prima del momento della sua nascita. Ciò nonostante, questo processo non ha niente di chiaro né di definitivo. Al contrario, il rinforzo dell'esistenza prenatale del bambino e il consolidamento dei rispettivi legami affettivi (che oltrepassano di molto la relazione con la madre) potenziano i pericoli legati al fatto che questo bambino *a)* non presenti le condizioni sufficienti per nascere (come nel caso di feti gravemente malformati), *b)* nasca prematuramente e, pertanto, si trovi in rischio di vita e che *c)* accadano gravi complicazioni durante il parto. Soprattutto, questo esame, attribuendo un sesso al bambino, inizia il processo di costruzione del genere (Pina Cabral 2003, pp. 55-88), dando il via al processo di attribuzione del nome. Gli esempi che presento in seguito mostrano come questa anticipazione della nascita sociale, che è tuttavia vincolata dalla materialità del fatto della procreazione, ha forti implicazioni dal punto di vista emozionale. È in questo senso che l'attribuzione di un nome rappresenta la "soglia degli affetti".

### Uno iato ontologico

Il brano che segue è un estratto di un messaggio elettronico che mi è stato inviato dal nostro collega Igor Machado, dell'Università federale di São Carlos. Si discuteva il nome Cassiel, che Igor e sua moglie hanno dato al loro primo figlio. Queste le sue parole:

Ho vissuto un'esperienza molto toccante quando è nato Cassiel, che mi ha spinto a desiderare di scrivere qualcosa in relazione alla ricerca che stai conducendo. Cassiel è nato prematuro, alla fine del sesto mese di gravidanza. Dal nostro punto di vista tutto bene, egli esisteva già, era già stato "fabbricato socialmente" tra di noi (la coppia, la famiglia, gli amici). Tutti erano in attesa di Cassiel, come persona, indipendentemente dal fatto che potesse nascere prima o dopo la data stabilita. Tanto che tutti dicevano che lui era arrivato prima del momento certo, ma era sempre LUI, capisci?

Lo choc fu percepire che nella Unità terapeutica intensiva (UTI) neonatale in cui fu ricoverato per ventuno giorni, Cassiel non esisteva. Le etichette sulle medicine e su tutti gli oggetti per la cura di Cassiel riportavano come "nome" l'espressione "RN Sofia Nikolaou" (RN significa "*recém-nascido*" [neonato], seguito dal nome della madre). Colui che per noi era Cassiel era un "RN Sofia" per l'ospedale, non aveva esistenza legale ed era appena un'appendice di Sofia. Ovviamente questo dipende dalla liminarietà della UTI neonatale, in quanto molti prematuri non so-

pravvivono e, dato che se muoiono è come se nemmeno fossero nati, per il momento non ricevono un nome. Ciò che più ci ha sorpreso, dato che lo chiamavamo Cassiel dall'inizio della gravidanza, fu constatare che non si trattava solamente di una logica burocratica. Le infermiere, i tecnici, le dottoresse che lavoravano là, anche tra loro chiamavano Cassiel "RN Sofia". Nella cartella posta sulla sua incubatrice, che conteneva tutte le informazioni sul bebè, NON esisteva nemmeno lo spazio per collocare il suo nome, appena per il nome della madre. Con il passare del tempo nella UTI, mano a mano che Cassiel cresceva, poco a poco le persone cominciarono a chiamarlo Cassiel, come se le speranze sempre maggiori di sopravvivenza gli concedessero una qualche personalità. Alla fine, dopo quindici giorni, qualcuno scrisse sulla cartella il nome "Cassiel", per oltrepassare la logica burocratica che continuò a chiamarlo RN Sofia fino alla fine del ricovero.

Sono giunto alla conclusione che la relazione tra persona e RN, in quel luogo liminare, dipendeva dal peso del bambino, era una "logica sostanziale". Egli è nato di 1,5 kg e, quando conquistò il peso di 1,8 kg, conquistò anche un nome per il personale della UTI. Con 2 kg uscì, pronto per affrontare il mondo (chi ha avuto un bimbo prematuro sa che paranoia è il pesare il bambino in questi primi giorni: tutto nella UTI gira intorno a questo).

Poco tempo dopo aver ricevuto questo messaggio, essendo rimasto impressionato dal racconto di Igor, lo commentai insieme a una mia studentessa che aveva appena dato alla luce una bambina prematura a Lisbona. Catarina Fróis mi parlò a lungo del sentimento di sgoimento dovuto al fatto di essere stata obbligata, dopo il parto, a tornare senza la bambina tra le braccia, in una casa che era già pronta per accoglierla. La bimba si chiama Francisca, nome che eredita da una delle nonne del padre e che fu attribuito subito dopo l'ecografia che ha rivelato il suo sesso. Di fronte al desiderio di Catarina di conoscere il sesso del bebè solo al momento della sua nascita, tutta la famiglia si era opposta, protestando che "così non riusciamo a dare personalità al bambino" e la madre finì per cedere. Nel periodo della mia conversazione con Catarina, Francisca era già fuori pericolo, ma era ancora ricoverata in ospedale e i genitori, quando la andavano a visitare, si sentivano turbati dal fatto di doversi identificare non come genitori di Francisca, ma del "bebè Fróis". Questo modo di chiamarla li turbava in quanto, in primo luogo, privava Francisca della sua qualità di persona autonoma con un genere determinato, qualità che aveva per lo meno dal momento dell'ecografia; in secondo luogo, non si faceva nemmeno riferimento a lei attraverso il patronimico paterno.

Ora, come si sa, nei sistemi lusofoni, si presume che in linea di principio il bambino sia identificato con il patronimico paterno, nonostante che si riceva anche quello materno. Come enfatizza Igor Machado, ciò che stava in gioco era il ricorso a un mezzo simbolico per negare esistenza autonoma al feto.

Nel suo saggio sulla categoria di persona tra i tallensi, Meyer Fortes (1987) insiste sul fatto che la costituzione della persona è un processo prolungato che può anche non arrivare al termine, dipendendo da diversi fattori. Nella sua famosa espressione, la nascita assicura solo “un *quantum* minimo di personalità” (p. 26). Nei casi lusofoni sopra presentati, tuttavia, a partire dal momento in cui l’ecografia assicura il genere del bambino e la sua buona conformazione, risulta possibile dargli un nome e considerarlo già esistente – era un “LUI” per la famiglia, come enfatizza Igor ricorrendo al maiuscolo. Negli ambienti urbani contemporanei lusofoni, l’idea implicita è che, a partire dal momento in cui il bambino esiste, ha tutti i diritti, le relazioni e l’unicità che gli sono dovuti in quanto persona. Un feto al quale viene attribuito un nome esiste, è una persona, è necessario quindi iniziare a dargli una “personalità” come dicono i familiari di Francisca. Questa espressione implica che gli sono attribuite le caratteristiche emozionali di una persona, “i tratti della personalità”, quelle caratteristiche che lo distinguono dagli altri. Il presupposto è che non ci sono due persone uguali e che essere una persona significa essere differente.

Alla base di questa rappresentazione vi è tutta una storia culturale. Il cattolicesimo iberico fa da sfondo a entrambe le storie, nonostante che non si tratti di famiglie religiose. La nozione dell’anima e la sua associazione all’attribuzione di un “nome battesimale” – ciò che gli inglesi chiamano *Christian name* e noi chiamiamo “nome proprio” – non può passare inosservata. In questa visione, l’anima non sorge un pezzo alla volta, ma è creata integralmente; l’ambiguità dell’esistenza dell’anima è uno dei grandi punti di conflitto teologico e politico non solo nel passato del cristianesimo, ma anche oggi, per esempio in relazione alle tecniche di riproduzione assistita. Non importa qui affrontare la complessa storia teologica del Limbo, questo luogo mistico in cui si troverebbero le anime che, non avendo commesso peccato mortale, sono comunque impossibilitate a godere della presenza di Dio, perché non sono state mondate del peccato originale col battesimo. Basti ricordare che il problema dell’ambiguità legato al fatto che la costruzione della persona è un processo che si svolge nel tempo non è nuovo e non fu mai meno contraddittorio di come lo è oggi<sup>11</sup>. Questi

due casi ci parlano della necessità di affrontare la contraddizione tra, per un lato, la concezione che la formazione della persona è integrale, essendo moralmente ingiusto negare a chiunque l'integralità del suo essere una persona, per l'altro, il fatto che il processo è differito a livello temporale, è invertibile e non è continuo. Ci sono in particolare due aspetti che forzano i soggetti di questi esempi a confrontarsi con questa contraddizione, che fu emotivamente una sfida per entrambe le famiglie. Il primo aspetto è il fatto che il bambino – che il test di gravidanza ha rivelato, cui l'ecografia ha dato un genere, che ha quindi ricevuto un nome come membro di una famiglia, che ha già persino un suo spazio, nella misura in cui, trattandosi di famiglie di classe media, lo spazio domestico è già preparato per accoglierlo – non si forma all'improvviso: la sua personalità viene creata un pezzo alla volta e in verità il momento fondamentale in cui tale personalità viene consolidata è ancora ben lontana nel futuro. Un'osservazione non sistematica suggerisce che, per molte famiglie, il passaggio chiave per il consolidamento della persona sarà il momento in cui il bambino comincerà a parlare e a rispondere al suo nome. Il secondo fattore che contribuisce a rendere questa contraddizione<sup>12</sup> lampante è l'evidenza materiale che l'atto di procreazione può non riuscire. Si tratterà allora di una vera "morte" o no? Per approfondire la questione dovremmo allontanarci molto dal tema di questo saggio. Basti qui verificare che l'organizzazione medica, cosciente del fatto che questa contraddizione può avere effetti emozionali, morali, legali e relazionali (per esempio per il futuro delle relazioni coniugali), tenta di proteggere se stessa e la famiglia dalla forza della tempesta emotiva che questa contraddizione porta con sé.

Così, in Brasile come in Portogallo, la soluzione adottata è negare esistenza autonoma al feto, associandolo per mezzo di "tecnomici" alla madre – "neonato della tale", "bebè della famiglia tale". Questa soluzione, tuttavia, potenzia la contraddizione, in quanto, di fronte a essa, i membri della famiglia, che erano già completamente coinvolti nel compito di costruzione della personalità del bebè, sono obbligati a sospendere questo processo. Gli effetti emotivi di questo iato ontologico che coinvolge il figlio, non saranno, forse, tanto devastanti quanto sarebbero quelli risultanti dalla sua morte; ma sono senza dubbio dolorosi. In questi due casi, per fortuna, la sofferenza di questa soglia degli affetti, "la paranoia", come dice Igor, viene superata grazie alla sopravvivenza fisica di Francisca e di Cassiel.

Ho utilizzato il termine "devastante" proprio perché stiamo parlando di un processo emozionale con effetti immediati sull'architettura

ra di queste famiglie. Il possibile collasso dell'atto di procreazione determinerebbe la rovina dell'atto di riproduzione sociale, ossia la creazione della parentela che le è associata. L'effetto sulle relazioni affettive è doppio, dato che un bambino non solo è in relazione con persone, ma anche crea legami tra persone. Non dovrebbe quindi sorprendere che molte madri chiedano di ignorare il sesso del bambino, come Catarina voleva inizialmente fare. La responsabilità di portare in grembo per tutta la gravidanza un essere pienamente definito può risultare eccessivamente onerosa, soprattutto perché le implicazioni famigliari associate al sesso del feto possono essere gravi<sup>13</sup>. Una madre bahiana che è stata intervistata<sup>14</sup>, proibì al medico di divulgare il sesso del bambino, per ridurre l'ansia legata al fortissimo desiderio che il suo terzo figlio fosse femmina. Suo marito aveva appena avuto una figlia da una relazione extraconiugale e aveva riconosciuto legalmente la bambina, spiegando che aveva molta voglia di avere una figlia, già che aveva solo due maschi. Curiosamente, nonostante il conflitto con la madre della bambina (che aveva anche richiesto l'intervento della polizia) la nostra intervistata accettava la bambina come sua parente e, alla richiesta di vedere la foto dei suoi figli, presentò automaticamente le tre fotografie, includendo quella della figlia adulterina del marito. Se non voleva sapere il sesso del bebè era, nelle sue parole, per causa dell'eccessiva "aspettativa", che altri chiamerebbero *stress*, "paranoia".

Ciò che risulta evidente da questi esempi è che le pratiche discorsive di queste tre persone dipendono profondamente tanto da effettive condizioni materiali che influiscono sul buon esito della gravidanza, quanto da contesti di relazione sociale che oltrepassano di molto le *performance* comunicative dell'emozione. Nella mia interpretazione, il sesso del bambino, il suo peso, il nome del padre, l'esistenza di relazioni di parentela di origine adulterina: tutti questi sono fattori costituenti delle emozioni. Abu-Lughod e Lutz (*infra*, pp. 20-21) ci propongono di considerare l'emozione come una pratica discorsiva, di lavorare per liberare l'emozione dalla psicobiologia. Quindici anni dopo, sembra evidente che questo ideale non sarà mai raggiunto e che nemmeno è desiderabile. Ridurre l'emozione di questa donna a un discorso – la sua paura, mai totalmente esplicitata e percepibile solo tra le righe, di avere in grembo un feto maschio – sarebbe come ridurre il pensiero al linguaggio e i concetti alle parole. I due tipi di fenomeni sono intimamente legati ma non saranno mai la stessa cosa.

Come se non bastasse, la "riduzione discorsiva" dimentica il modo in cui la materialità è parte costituente delle relazioni sociali. Igor Machado afferma con un misto di ironia e rivolta: "sono giunto alla

conclusione che la relazione tra persona e RN, in quel luogo liminare, dipendeva dal peso del bambino, era una logica sostanziale”. L’oggettività dei legami affettivi, come l’oggettività delle persone fisiche, non sono esterne alle emozioni. Non c’è una frontiera chiara tra, per un lato, la materialità della persona e delle sue relazioni affettive e, per l’altro, le emozioni che questa prova. È necessario enfatizzare l’importanza del legame di prossimità fisica come origine del processo di costituzione non solo delle emozioni quanto della persona stessa in quanto essere sociale. Mi riferisco a ciò che Eunice Durham (2004, p. 439) chiama *attachment* – questa relazione di continuità fisica riguardo alla quale afferma:

la definizione dell’atto di succhiare come fondamento dell’erotismo infantile [in Freud] ha avuto un inconveniente fondamentale, ossia il fatto di trascurare l’analisi dell’insieme molto complesso e profondo delle compulsioni e sensazioni corporee che caratterizzano la relazione della madre con il bebè.

I legami affettivi (quanto le emozioni che ne sono parte) non esistono al di là di una condizione sociale. Per questo, l’esistenza di legami affettivi implica la condivisione di un mondo comune per coloro che li provano, implica la consapevolezza della condivisione di un mondo comune e implica che essi vedano questo mondo in modi abbastanza simili (Davidson 2001, p. 121).

## Conclusioni

Se consideriamo gli esempi presentati attraverso questa nozione di triangolazione è facile percepire che i referenti materiali che contestualizzano il processo di integrazione tra la costruzione di persone sociali e la procreazione sono i più differenti. In un’altra occasione ho già avuto modo di notare che la stessa materialità del corpo del bambino è interpretata alla luce di tutta una rete di “somiglianze” che costituiscono il corpo del bambino come un “corpo familiare” (Pina Cabral 2003, p. 153). L’evidenza di queste somiglianze è per un lato, costituita intersoggettivamente e, per l’altro, si basa su somiglianze e prossimità fisionomiche e gestuali identificabili anche da un osservatore disinteressato.

La co-sostanzialità costituita tanto paradigmaticamente attraverso la condivisione di sostanze alimentari in contesti domestici come sintagmaticamente attraverso l’intimità del contatto fisico (o *attachment*)

è un altro di questi fattori di materialità. Lo spazio fisico domestico e la sua appropriazione comune, tanto quanto le relazioni legali di parentela e i mezzi della loro oggettificazione – documenti, eredità, diritti ecc. – sono tutti fattori di contestualizzazione materiale di legami affettivi. Il nome personale, nella sua materialità, funziona come un agente coagulante della maggior parte di questi processi di oggettificazione di legami emozionali. Il nome identifica e distingue la persona nello stesso tempo che la situa in una rete di relazioni familiari, determinando l'accesso ai diritti e l'assunzione dei doveri. Il processo di costruzione fisica del bambino e l'attribuzione del nome che generalmente l'accompagna, costituiscono perciò una *soglia degli affetti*, con tutte le implicazioni emotive per coloro che con lui sono in relazione.

Prima di concludere volevo affrontare alcune delle implicazioni più generali dell'argomento che ho qui esposto. Nella sua opera *After Nature* (1992), Marilyn Strathern esamina le implicazioni che le nuove tecniche di riproduzione assistita possono avere per la teoria antropologica<sup>15</sup>. La sua argomentazione è che la centralità della polarità Natura/Cultura è stata minata definitivamente dal fatto che l'intervento biologico su processi che erano precedentemente considerati naturali, ha tolto loro l'immutabilità e quindi la loro capacità di funzionare come termini stabili di riferimento. Il risultato di questo processo, ci dice l'autrice, non è stato tanto la scomparsa della Natura, al contrario, questa è diventata ancora più visibile, proprio attraverso la sua manipolazione nell'invito al consumo. Ciò che si sarebbe alterato è la concezione delle persone come individui e della società come insieme di persone in relazione. Ma, continua l'autrice, se la Natura non è scomparsa, la sua "funzione fondante" (*grounding function*) è invece scomparsa. La Natura ha smesso di funzionare come "un modello o analogia per la propria idea di contesto" (p. 195). La sua conclusione è che "la conoscenza (per così dire) smetterà di cercare il suo fondamento, dato che i suoi contesti smetteranno di essere significativi" (p. 197).

Questa identificazione tra il mondo comune materiale e la "natura" è in verità, come dimostra Strathern, un percorso intellettuale che accompagna l'egemonia globale anglo-americana degli ultimi tre secoli. La questione che dobbiamo sollevare è se questa identificazione e l'individualismo teorico che a questa è strettamente associata sono *a*) caratteristiche delle forme di vita della quotidianità del mondo anglo-americano, in contrasto con le teorie politiche, economiche e morali delle sue élite, o se *b*) questo "noi" antropologico – che continua a essere tanto onnipresente – si applica, di fatto, anche a quelli come noi che non sono, né saranno, membri dell'élite intellettuale anglo-

americana. Le implicazioni nazionaliste dell'identificazione tra teoria antropologica e teoria culturale "americana" o "inglese" (si tratta di una delle principali differenze tra le formulazioni di Schneider e Strathern) dovrebbero attirare la nostra attenzione verso qualcosa che ci deve preoccupare, in quanto non appartenenti alle suddette élite intellettuali: la questione delle *identity politics* che sottostà silenziosamente a tutto questo dibattito.

Marilyn Strathern (1992, p. XVII) inizia il suo libro dicendo:

questo è un saggio sull'immaginazione culturale – relativamente sia al suo tema principale (la parentela inglese) sia alla disciplina che costituisce la mia tecnologia d'indagine (l'antropologia sociale). In conformità con l'idioma personificante (*personifying*) di entrambi, voglio dimostrare la forma in cui le idee si comportano.

Forse io stesso non mi sarei reso conto dei problemi di una politica dell'identità impliciti in questa formulazione, devo riconoscerlo, se non fosse per il fatto che, un anno dopo *After Nature*, uscì un libro di Mary Bouquet sulla parentela inglese (1993), in cui si sostiene questa argomentazione in relazione a una supposta incapacità degli alunni universitari portoghesi di apprendere la teoria antropologica della parentela, affermazione che per altro mi lasciò perplesso e che fu più tardi ribadita da Marilyn Strathern nella sua Aula inaugurale del corso di Antropologia sociale a Cambridge. Forse, avendo un bagaglio intellettuale differente dai nostri colleghi inglesi, costituiamo i nostri significati attraverso altre associazioni. La questione è sapere se, leggendo Radcliffe-Brown o Fortes, noi che non siamo inglesi o americani riusciamo a incontrare sufficienti "somialtanze rilevanti" affinché i loro testi abbiano per noi significato. Non penso che valga la pena spiegare che è così.

Penso che sia importante, in questo momento, dissociarci dalle conclusioni di Marilyn Strathern sia per questa questione sia per la sua affermazione che la questione epistemologica ha ormai perso la sua rilevanza. Non solo sono convinto che questa fede nel postmodernismo sia un po' affrettata, ma anche che sia il risultato di una deriva idealista del culturalismo, che è necessario combattere. La tecnologia può anche aver alterato i termini in cui pensavamo la polarità Natura/Cultura, ma non è stata certo alterata l'interdipendenza tra processi sociali e materiali né la complessità della forma in cui cultura e materialità si integrano. La conoscenza e la materialità mai si potranno dissociare. Ridurre quindi lo studio dell'emozione – e nello

specifico dei legami affettivi che fondano le nostre relazioni emozionali – a uno studio di discorsi dell’emozione significa non comprendere che l’etnografo, nella sua materialità, condivide l’esistenza dei suoi soggetti e che è solo attraverso questo mondo comune che condividono che egli può attribuire significato alle osservazioni etnografiche che compie.

Per tornare alle proposte teoriche di Abu-Lughod e Lutz che abbiamo discusso all’inizio di questo saggio, si potrebbe obiettare che loro distinguono due utilizzi del concetto di discorso: una più culturalista e l’altra più “foucaultiana” e che la seconda non avrebbe le implicazioni che qui criticiamo. Per quanto si possa riconoscere che questo potrebbe anche essere, in verità io ho molta difficoltà nel comprendere come, nella pratica etnografica e analitica di queste antropoghe, queste due forme di “riduzione al discorso” divergano. Si consideri, per esempio, il saggio di Abu-Lughod sulla forma in cui “la rappresentazione dell’emozione dei personaggi nelle soap opera egiziane può fornire un modello per un nuovo tipo di soggetto individualizzato” (2002, p. 81). In questo testo, l’autrice pretende mostrarci che queste soap opera sono scritte da persone di classe media cosmopoliti con l’intenzione di trasformare gli egiziani in soggetti individualizzati e che questo sta in effetti accadendo. Il problema è che né *a*) porta a conclusione un’analisi “discorsiva” che ci convinca dei termini reali in cui questa élite concepisce tale sforzo ideologico, né *b*) dimostra l’effettiva efficacia simbolica di questi processi. Ci viene detto che “può essere” che tale processo si stia attuando: “la crescente egemonia culturale della soap opera (...) *potrebbe stare* generando nuovi modalità di soggettività e nuovi discorsi sulla persona” (p. 83, corsivo mio) o che “per quanto io non possa affermare un legame causale diretto tra il suo<sup>16</sup> coinvolgimento con tali trasmissioni e la sua emotività, *sospetto* che esista tale relazione” (p. 92, corsivo mio).

In breve, l’autrice non riesce a portare a termine il suo progetto teorico in due sensi: per un lato, perché continua ad aver bisogno di convalidare le sue osservazioni in riferimento all’effetto causale che il discorso ha sulla tale “psicobiologia” dalla quale si voleva liberare (ossia, le effettive reazioni emozionali dei soggetti); per l’altro lato, perché i termini più generali della sua analisi non vengono dedotti dalle pratiche discorsive locali, ma da uno dei luoghi comuni più ricorrenti della “occidentalità” in quanto discorso ideologico<sup>17</sup>: la coniugazione tra “modernità” e “occidentalità” dimostrata attraverso il ricorso a una supposta “individualizzazione” che caratterizzerebbe entrambe.

Nonostante che l’autrice insista che “non voglio affermare l’esi-

stenza di una distinzione rigida tra modernità e tradizione” (p. 90), di fatto la sua analisi non solo corrobora in pieno questa distinzione, ma lo fa in termini che riaffermano la polarità persona tradizionale *versus* persona moderna, tramite la supposta identificazione di quest’ultima con il concetto di “individualità”. L’autrice afferma che questa “messa in scena straordinaria di individui melodrammatici (...) differisce in modo cruciale dai suoi equivalenti occidentali” (p. 85). Ora, alla luce della visione culturalista che la guida, sarebbe strano che ciò non capitasse, dato che si tratta di culture tanto diverse. Il problema piuttosto è che i termini nei quali propone questa comparazione sono diseguali. Sappiamo chi sono gli “egiziani” cui Abu-Lughod si riferisce, ma non giungiamo mai a sapere chi sono i tali “occidentali”. L’autrice presume implicitamente che il lettore sappia, senza necessità di specificare e senza alcun dubbio, quali sono questi tali “equivalenti occidentali”. In questo modo sta semplicemente convalidando la polarizzazione *the West and the Rest* che percorre tutto il culturalismo recente e che ha effetti ideologici piuttosto perversi, come ho tentato di dimostrare (Pina Cabral 2005). Questa polarizzazione silenzia le profonde differenze esistenti in tutte quelle regioni, popoli e culture che potrebbero essere raccolti nella categoria di “occidentali”<sup>18</sup>. Ora, come ho già avuto occasione di argomentare in molti scritti, si verificano in pieno i presupposti familisti e le implicazioni religiose che, nell’opinione di Abu-Lughod, si troverebbero alla base di tale “differenza” (*the West and the Rest*). In conclusione, propongo qui una visione dello studio dell’emotività che comprende il suo aspetto discorsivo come parte di una pratica complessa in seno alla socialità, enfatizzando la forma in cui sono costituiti i legami affettivi e il modo in cui questi diventano parte integrante della costruzione stessa delle persone.

## Note

<sup>1</sup> Trad. it. di Chiara Pussetti.

<sup>2</sup> Quest’articolo costituisce un primo lavoro interpretativo nell’ambito del progetto “Nomi e Colori: complessità identitaria e attribuzione di un nome personale in Bahia”, dell’Istituto di Scienze sociali dell’Università di Lisbona e del CEBRAP di São Paulo. Il progetto è coordinato da João de Pina Cabral, Susana de Matos Viegas, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer e Omar Ribeiro Thomaz.

<sup>3</sup> Riporto qui una nota a piè di pagina di Marilyn Strathern: “il tema dominante della riflessione moderna è epistemologico (come giungiamo a conoscere ciò che conosciamo) in contrasto con la posizione ontologica postmoderna (che tipo di mondi ci sono?). Il termine ‘ontologico’ ha qui il valore non tanto di radicazione ma di esistenza effettiva (*ontological here carries the connotation not of grounding but of being*)” (Strathern 1992, p. 217). La speranza di un im-

mediato superamento della posizione moderna che si viveva all'inizio degli anni Novanta, non sembra oggi così realizzabile.

<sup>4</sup> Se Needham si riferisce a “generazione” è nella misura in cui necessita di comprendere il processo di integrazione sociale di nuove persone, cioè, nei termini che io qui utilizzo, l'integrazione tra la riproduzione sociale e quella umana.

<sup>5</sup> Marilyn Strathern, nella prefazione del suo influente libro *After Nature* (1992, p. XVIII), arriva a scrivere che: “David Schneider è il padre antropologico di questo libro, in quanto è con le sue idee sulla parentela e contro di esse che il libro è stato scritto”.

<sup>6</sup> Bisogna notare che, nelle sue argomentazioni più teoriche, anche Marilyn Strathern (1995, p. 172) critica questo tipo di utilizzo della nozione di “cultura”.

<sup>7</sup> Una concezione per molti versi simile è stata formulata da Gramsci 1947.

<sup>8</sup> Janet Carsten realizzò in Scozia uno studio (2004, pp. 106-107) su persone che, essendo state adottate durante l'infanzia, cercano da adulti i loro genitori biologici. Secondo l'autrice: “La storia di questa ricerca (...) [rivela] quanto profondamente la parentela fa parte della condizione di persona. Senza la conoscenza della madre biologica, e in grado minore del padre biologico, il senso del *self* di queste persone era apparentemente parziale e fratturato. Questo suggerisce una nozione di persona in cui la parentela non è semplicemente un'aggiunta a un'individualità definita (*bounded individuality*), ma in cui le relazioni di parentela sono viste come intrinseche al *self*”.

<sup>9</sup> Si tratta della regione situata a sud dell'insenatura bahiana, includendo l'arcipelago di Tinaré (Morro de São Paulo, Boipeba e Cairú) e la zona costiera verso l'interno, ossia le prefetture di Valença, Taperoá, Nilo Peçanha e Ituberá.

<sup>10</sup> Si veda l'analisi di Christian Geffray in *Ni père ni mère* (1990), in cui egli afferma che, tra i macua del Mozambico, i concetti europei di “padre” e “madre” non possono essere applicati automaticamente per descrivere i processi di filiazione, la qual cosa non significa che questi non avvengano.

<sup>11</sup> Gli esempi etnografici dell'occorrenza di ciò che potremmo definire uno “iato ontologico” in riferimento ai primi giorni, mesi o anni di vita del bambino, e del fatto che questo iato è associato a pratiche di differimento della nominazione, sono tanto comuni nella letteratura antropologica che potremmo affermare a buon diritto che si tratta di un processo universale.

<sup>12</sup> Tale questione che potremmo chiamare *livelli della personalità* comincia prima dell'esame ecografico e ha importanti implicazioni per i dibattiti medico-deontologico e teologico che si sono accesi intorno a questo tema. Telma Salem, nel suo considerevole articolo (1997, p. 81) sullo statuto dell'embrione e la nozione di persona, dimostra che relativamente al dibattito intorno agli embrioni extracorporei o “pre-impiantati” il primo livello si raggiunge dopo quattordici giorni dalla fecondazione, quando questa “persona potenziale” o “pre-embrione” sviluppa la così detta “linea primitiva”, cioè, la composizione cellulare che più tardi darà origine alla spina dorsale.

<sup>13</sup> La relazione di contemporaneità tra rivelazione del sesso, costituzione della personalità e attribuzione del nome, ha forti implicazioni per la discussione sulla relazione tra genere e personalità, che si è sviluppata a partire dai contributi di Marilyn Strathern.

<sup>14</sup> Funnrural, Valença (Ba.), gennaio 2005, intervistatrice Ulla Romeo, che qui ringrazio per l'impegno e l'efficienza.

<sup>15</sup> Si veda Eunice Durham (2004) per un'argomentazione esattamente opposta.

<sup>16</sup> Si riferisce qui alla persona della quale analizza la vicenda: un'anziana impiegata domestica nubile socialmente marginalizzata, che vive con più emotività dei suoi connazionali il mondo immaginario del melodramma televisivo.

<sup>17</sup> Ossia, quando questo discorso è visto alla luce delle sue implicazioni politiche.

<sup>18</sup> E qui torniamo al problema delle *identity politics* che abbiamo identificato nell'utilizzo di espressioni come “euro-americani”. Per esempio, nei classici testi di Marilyn Strathern (1999) in cui ci si riferisce all'“altro” (nel suo caso, la Melanesia), il termine di riferimento di contrasto è *euro-americani*. Ma nei testi in cui tratta la teoria della parentela e le sue implicazioni culturali (il “noi” antropologico) il termine è *british kinship* o *american kinship* (Strathern 1992).

- Abu-Lughod, L., 2002, "Egyptian Melodrama - Technology of the Modern Subject?", in F. Ginsburg, L. Abu-Lughod, B. Larkin, a cura, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C., a cura, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloch, M., 1988, "Death and the Concept of the Person", in S. Cederroth, C. Corlin, J. Lundstrom, a cura, *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, Stockholm, Almqvist and Wicksell International.
- Bouquet, M., 1993, *Reclaiming English Kinship: Portuguese refractions of British kinship theory*, Manchester, Manchester University Press.
- Carsten, J., 2004, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Davidson, D., 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D., 2004, *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.
- Dumont, L., 1985, "A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism", in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, a cura, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durham, E., 2004, "Os chimpanzés também amam", «A Dinâmica da Cultura», São Paulo, Cosac & Naify.
- Fortes, M., 1961, *Pietas in ancestor worship*, «JRAI 91», London, pp. 166-191.
- Fortes, M., 1987, *Religion, Morality and the Person: Essays on Talleusi Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Geertz, C., 1972, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", in P. Rabinow, W. Sullivan, a cura, *Interpretive Social Science: a reader*, Berkeley, University of California Press.
- Geffray, C., 1990, *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*, Paris, Seuil.
- Gramsci, A., 1947, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi.
- Kuper, A., 1999, *Culture: the anthropologists' account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Latour, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Lynch, M. P., 1998, *Truth in context: and essay on pluralism and objectivity*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Marcus, G. E., Mascarenhas, F., 2005, *Ocasião: The Marquis and the Anthropologist, A collaboration*, Lanham (Md.), Alta Mira Press.
- Mauss, M., 1938, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "Moi"*, Paris; nuova ed. 1990, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Needham, R., a cura, 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, London, Tavistock.

- Pedroso de Lima, M. A., 2003, *Grandes Famílias Grandes Empresas*, Lisboa, D. Quixote.
- Pina Cabral, J. de, 1989, *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote.
- Pina Cabral, J. de, 1991, *Os contextos da antropologia*, Lisboa, Difel.
- Pina Cabral, J. de, 2002-2003, "Agora podes saber o que é ser pobre": *identificações e diferenciações no mundo da lusotopia*, «Lusotopie», n. 10, pp. 215- 224.
- Pina Cabral, J. de, 2003, *O homem na família: Cinco Ensaios de Antropologia*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Pina Cabral, J. de, 2005, *The future of social anthropology*, «Social Anthropology», in curso di stampa.
- Pina Cabral, J. de, Campbell, J. K., a cura, 1992, *Europe Observed*, Oxford, Macmillan-Saint Antony's.
- Pitt-Rivers, J., 1973, "The *kith* and the *kin*", in J. Goody, a cura, *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Platone, 2003, *Opere Complete*, (vol. 2), *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Roma-Bari, Laterza.
- Rorty Oksenberg, A., a cura, 1969, *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press.
- Schneider, D. M., 1968, *American Kinship: A cultural account*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schneider, D. M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Strathern, M., 1992, *After Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern, M., 1995, "The nice thing about culture is that everyone has it", in id., a cura, *Shifting Contexts: Transformations in anthropological knowledge*, London, Routledge.
- Strathern, M., 1999, *Property, Substance and Effect: anthropological essays on persons and things*, London, Athlone Press.
- Taylor, J., 1998, "Images of Contradiction: Obstetrical Ultrasound in American Culture", in S. Franklin, H. Ragoné, a cura, *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, Technological Innovation*, Philadelphia (Pa), University of Pennsylvania Press.