

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ di BOLOGNA

DIPARTIMENTO DI INTERPRETAZIONE E TRADUZIONE

CORSO di LAUREA IN

MEDIAZIONE LINGUISTICA INTERCULTURALE (Classe L-12)

ELABORATO FINALE

IL DIBATTITO TRA SOGGETTIVITÀ E OGGETTIVITÀ
E LA TRADUZIONE DI CULTURE IN ANTROPOLOGIA:
IL CASO DEI MOSO

CANDIDATA

Angela Luchak

RELATRICE

Prof.ssa Rachele Antonini

Anno Accademico 2018/2019

Terzo Appello

Indice

Introduzione	3
Capitolo primo: questioni etiche e metodologiche in antropologia	4
1.1 Introduzione alla disciplina dell'antropologia e alla visione universalista.....	4
1.2 Tra oggettivismo e soggettivismo.....	5
1.2.1. Malinowski e la magia dell'etnografo	6
1.2.2. Geertz e l'adozione di un punto di vista: l'introduzione della soggettività	8
1.2.3. Verso un nuovo modo di concepire l'etnografia.....	11
Capitolo secondo: il rapporto fra lingua e cultura e la traduzione di culture	16
2.1. Geertz ed Eco sulla traduzione di culture	17
2.2. La traduzione di culture: il caso dei Moso	21
2.2.1. Una società «senza padri né mariti»?.....	24
Conclusione.....	29
Bibliografia.....	30

Introduzione

La disciplina dell'antropologia è sempre stata, nel corso della sua storia, caratterizzata da importanti dibattiti relativi a questioni etiche e metodologiche, riguardanti sia gli ambiti che gli oggetti propri del suo studio. Citandone alcuni: l'adozione di un punto di vista rispetto alla pretesa della produzione di un sapere universale, la tendenza all'oggettività rispetto alla soggettività o, ancora, l'applicazione di diverse metodologie legate alla scrittura di etnografie. Non da ultimo, la discussione del rapporto esistente tra lingua e cultura: quali influenze ha il nostro modo di esprimerci sul nostro modo di percepire il mondo che ci circonda? Quali sfide deve affrontare l'antropologo, nel tradurre la cultura oggetto di studio a una cultura diversa? Quali punti di vista appartenenti alla propria cultura applica, nel relazionarsi con una cultura diversa? E, non da meno: cosa significa, in primo luogo, far parte di una cultura?

Il presente lavoro si propone di esaminare brevemente alcune problematiche inerenti alla disciplina antropologica, analizzando punti di vista e teorie differenti e osservando la loro influenza sul lavoro svolto sul campo. Nel primo capitolo si prenderà in considerazione in particolare il dibattito tra oggettività e soggettività, dal quale nasce la consapevolezza, per ogni etnografo, di creare dei saperi parziali, derivanti da un punto di vista situato e preciso. Nel secondo capitolo si introdurrà brevemente la disciplina dell'antropologia del linguaggio, con lo scopo di analizzare il rapporto tra lingua e cultura. In questa relazione rientra anche la problematica della traduzione di culture, che verrà affrontata in parte attraverso l'analisi di uno specifico caso etnografico: lo studio della società nativa dei Moso, nella Cina sudoccidentale.

Capitolo primo

Questioni etiche e metodologiche in antropologia

L'antropologia è la scienza che studia i comportamenti dell'uomo all'interno di una società. Sviluppata principalmente a partire dal XIX secolo grazie alle scuole britanniche e statunitensi, è stata ed è tuttora una disciplina in continua evoluzione, che ha visto nascere, nel corso della sua storia, numerose questioni relative a problemi etici ed epistemologici. In questo capitolo verrà analizzata in particolare una dicotomia ben nota al mondo dell'antropologia: la questione fra oggettività e soggettività.

1.1 Introduzione alla disciplina dell'antropologia e alla visione universalista

La scienza dell'antropologia entra a far parte del mondo accademico a partire da metà XIX secolo su spinta degli antropologi evuzionisti, quali Edward Burnett Tylor e James Frazer in Gran Bretagna e Lewis Henry Morgan negli Stati Uniti. La visione evuzionista sosteneva che tutte le culture umane dovessero passare attraverso diversi stadi di sviluppo, e che lo stadio evolutivo in cui ognuna di esse si trovava misurasse il proprio livello di civiltà e progresso. Secondo la definizione proposta da Tylor, la cultura, o civiltà, nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che racchiude conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costume e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società¹, dove per etnografia si intende «una descrizione scritta dell'organizzazione sociale, delle attività sociali, delle risorse materiali e simboliche e delle pratiche interpretative caratteristiche di un particolare gruppo di persone².» La cultura è quindi un accumulo di diversi aspetti, i quali rientrano in categorie universali appartenenti a tutte le culture: nell'ottica evuzionista, l'analisi di questi aspetti viene utilizzata come indice dello stato di sviluppo di determinate società, le quali, dovendo passare obbligatoriamente attraverso fasi universali, si

¹ E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. II, J. Murray, 1871, p. 1 (mia traduzione).

² A. Duranti, *Antropologia del Linguaggio*, trad. it., Meltemi, Roma 2005², pp. 84-85.

trovano inevitabilmente in livelli di progresso diversi. Ciò apre potenzialmente la strada verso possibilità interpretative che riconoscono l'esistenza di culture più o meno sviluppate, e quindi civilizzate e colte, di altre. In questa particolare visione, gli antropologi evoluzionisti tendevano all'impiego della comparazione come metodo di analisi: muovendo dai presupposti universali citati, venivano studiate e confrontate tra loro culture diverse, con l'obiettivo di raggiungere una conoscenza generale e delle proposizioni universali che valessero per tutte, o quasi, le culture. I « [...] titani evoluzionisti, seduti a tavolino, raccoglievano i dati etnografici per documentare la loro concezione dei diversi stadi di sviluppo delle forme culturali umane attraverso i resoconti di viaggio³», il quale metodo di lavoro, appunto, vale loro il soprannome di “antropologi da tavolino”. Prefissati gli obiettivi e le metodologie della propria ricerca, è facile capire come i primi antropologi si definissero portatori di un'istanza universale, scrivendo etnografie quasi sempre su lavori di seconda mano e in terza persona: omettendo accuratamente particolari relativi all'esperienza personale, infatti, era più facile instaurare un clima di autorevolezza e oggettività, fine ultimo dell'antropologia del tempo, alla ricerca di una conoscenza astratta e universale.

1.2 Tra oggettivismo e soggettivismo

La mia prima ricerca sul campo ebbe luogo in un momento in cui i valori tradizionali riguardanti matrimonio e sessualità erano sottoposti a notevole pressione; il movimento femminista aveva appena iniziato a prendere forza, e invitava a un riesame dei ruoli che le donne occidentali avevano tradizionalmente rivestito. Speravo che il mio viaggio mi avrebbe aiutata a chiarire alcune delle questioni che il movimento aveva sollevato⁴.

Prima dell'avvento della letteratura postcoloniale e femminista, era molto raro che gli antropologi scrivessero passaggi autobiografici in prima persona nelle proprie etnografie; se non altro, venivano utilizzati con funzioni di abbellimento o di costruzione di autorevolezza.

³ G. W. Stocking Jr, P. Rossi-Doria, «La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski» (1984), in *La Ricerca Folklorica*, n. 32 (1995), trad. it., pp. 111-132: 111.

⁴ M. Shostak, *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung* (1981), trad. it., Meltemi, Roma, 2002, p. 14.

Se, come visto, il raggiungimento di una voce autorevole e oggettiva era l'obiettivo dei primi antropologi, i riferimenti alle proprie esperienze personali erano fortemente scoraggiati e considerati non professionali. Al contrario di Shostak, la quale esprime il suo bisogno di trovare risposte personali a cambiamenti che sconvolgevano il suo tempo, gli studiosi occidentali "classici" non si ritenevano portatori di bisogni di conoscenza particolari, personali o specifici della loro cultura e del loro tempo, bensì di un bisogno di conoscenza universale. Uno dei personaggi che si adoperò al raggiungimento di tale obiettivo fu Bronislaw Malinowski.

1.2.1. Malinowski e la magia dell'etnografo

Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropologo britannico, rivoluzionò il mondo metodologico dell'antropologia, sostenendo la scrittura di etnografie attraverso il metodo dell'osservazione partecipante. Prima di vedere in che modo, è opportuno soffermarsi sulle motivazioni che, in primo luogo, lo spinsero a sperimentare e adottare nuovi metodi di ricerca e scrittura. Secondo Malinowski, infatti, l'obiettivo era «“convincere i miei lettori” che le informazioni etnografiche offerte loro erano “conoscenza acquisita oggettivamente” e non semplicemente “opinione formata in modo soggettivo”⁵.» A partire dall'introduzione al suo *Argonauts of the Western Pacific*, Malinowski tenta di costruire la sua autorità di etnografo elencando i principi metodologici da seguire e le condizioni appropriate e indispensabili per svolgere il lavoro etnografico, tra cui risalta la solitudine; mentre, nel passato, le spedizioni antropologiche erano formate da una vera e propria squadra, composta sia da antropologi professionisti che non, Malinowski sostiene che l'etnografo deve partire da solo, isolarsi dalla «compagnia dell'uomo bianco», per cercare la «compagnia degli indigeni» e vivere in mezzo a loro⁶.

Trovandosi "ogni mattina di fronte ad una giornata che gli si presenta più o meno come ad un indigeno", egli scopre che la sua vita "presto prende un ritmo abbastanza naturale che è in piena armonia con

⁵ G. W. Stocking Jr, P. Rossi-Doria, «La magia dell'etnografo», cit., p. 125; B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* (1922), trad. it., Newton Compton, Roma 1978, p. 31.

⁶ Cfr. *ibid.*; B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, cit., p. 34.

l'ambiente circostante". [...] Prendendo parte "in un certo qual modo" alla vita del villaggio, egli smette "di essere un elemento di disturbo nella vita tribale". La solitudine diventa l'elemento sine qua non della conoscenza etnografica, il mezzo attraverso il quale si diventa capaci di osservare in modo *naturale* una cultura dall'interno e quindi di "afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo"⁷.

Diventando un forte promotore della ricerca sul campo diretta e sottolineando l'importanza di prendere parte alla vita dei nativi, è chiaro che Malinowski si pone in contrasto con gli "antropologi da tavolino", i quali scrivevano le proprie etnografie basandosi quasi esclusivamente su resoconti di viaggio di seconda mano, senza fare alcuna esperienza diretta. Il metodo dell'osservazione partecipante diventa quindi il caposaldo dell'etnografo, il quale «sta nel bel mezzo degli eventi, cioè *partecipa* al maggior numero possibile di fatti sociali⁸.» Negli scritti di Malinowski, tuttavia, emerge come l'obiettivo dell'etnografo venga raggiunto in modo assolutamente naturale: attraverso la chiave della solitudine e della partecipazione alla vita dei nativi, si diventa "capaci" di osservare e comprendere la loro cultura, arrivando a identificarsi naturalmente come parte della loro società. Tutto ciò si traduce in scritti che avevano l'autorevolezza di riportare il punto di vista del nativo, attraverso l'osservazione partecipante della vita quotidiana e grazie a naturali caratteristiche di empatia e osservazione intrinseche dell'etnografo, che lo portano a scoprire delle dimensioni sconosciute agli occhi dei nativi stessi. Tuttavia, l'immersione totalizzante ed empatica nella vita dei nativi non fa perdere di vista a Malinowski l'obiettivo primario di raggiungere una conoscenza universale e oggettiva, come dichiarano le sue intenzioni. L'etnografo, perciò, dovrà equamente dosare le capacità di distanziarsi dalla propria soggettività e reazioni, al fine di raggiungere un certo grado di oggettività, e di protendersi verso i nativi stessi, per offrire una prospettiva interna, dal loro punto di vista. Ciò che Malinowski non riporta è *come* ciò debba, effettivamente, accadere:

Anche se Malinowski cercò di formulare la "magia dell'etnografo" come una prosaica "applicazione di un certo numero di regole di buon senso e di principi scientifici ben noti", il suo vero problema non

⁷ *Ibid.*; *ivi*, pp. 34-35, 49 (corsivo originale).

⁸ A. Duranti, *Antropologia del Linguaggio*, cit., p. 87 (corsivo originale).

era tanto dire ai suoi lettori come compiere il fondamentale compito divinatorio, quanto convincerli che poteva essere fatto e che era stato fatto. Se un “vuoto programma” doveva essere tradotto nel “risultato di esperienze personali”, allora la sua personale esperienza dell’esperienza degli indigeni doveva diventare anche esperienza del lettore⁹.

Nonostante la pretesa di oggettività e, allo stesso tempo, il vago tentativo di spiegare come tale autorevolezza si costruisse, Malinowski rivoluzionò il mondo dell’antropologia, sviluppando quello che è considerato il metodo dell’etnografia moderna e offrendo importanti spunti di riflessione sull’epistemologia antropologica.

1.2.2. Geertz e l’adozione di un punto di vista: l’introduzione della soggettività

Il mito di Malinowski durò fino alla pubblicazione postuma del suo *A Diary in the Strict Sense of the Term* nel 1967, che contiene i resoconti di viaggio e le riflessioni personali dell’antropologo in un linguaggio, spesso, non politicamente corretto. Il commento dell’antropologo postmoderno Clifford Geertz (1926-2006) alla pubblicazione dei diari fa emergere la necessità di smantellare il mito della “magia dell’etnografo”: secondo lui, infatti, il mito del camaleontico ricercatore sul campo, perfettamente in simbiosi con l’ambiente esotico che lo circonda, un miracolo ambulante di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo, è stato demolito dall’uomo che forse ha lavorato più di chiunque altro per crearlo¹⁰. Nonostante egli stesso sostenesse la scrittura di etnografie che riportassero il punto di vista del nativo, propone una diversa concezione epistemologica dell’antropologia: essa è da intendere come un’analisi delle forme simboliche di una determinata cultura, dove tali forme sono parole, immagini, istituzioni e comportamenti per mezzo dei quali i membri di una cultura si rappresentano a sé stessi e agli altri¹¹. Essendosi soffermato in particolare sul concetto di “persona” durante i suoi soggiorni a Bali, Giava e in Marocco e riferendosi al concetto di “persona” occidentale, Geertz sostiene che, piuttosto che tentare di collocare le esperienze native nel quadro di tale concetto

⁹ G.W. Stocking Jr, P. Rossi-Doria, «La magia dell’etnografo», cit., p. 125; B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, cit., pp. 33, 39.

¹⁰ C. Geertz, “*From the Native’s Point of View*”: *On the Nature of Anthropological Understanding*, in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, 1983, pp. 55-70: 56 (mia traduzione).

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 58.

(che è ciò a cui si riduce di fatto l'esaltata empatia), la loro comprensione richiede di mettere da parte tale concezione e di vedere tali esperienze nel quadro della loro idea di cosa sia l'"individualità"¹². Sembra quindi determinante la capacità non tanto di provare empatia, quanto di mettere da parte le proprie categorie di pensiero e di sospendere i propri giudizi di valore, nonché di evitare di pensare l'ovvio davanti a un fenomeno culturale estraneo all'antropologo.

Questo passaggio rende esplicita la consapevolezza dell'esistenza di una soggettività da parte dell'etnografo, come pure della presa di coscienza del fatto che i saperi vengono costruiti a partire innanzitutto dal punto di vista del ricercatore. Inoltre, come per Shostak in precedenza, ciò implica che gli etnografi siano portatori di un'istanza particolare, legata a curiosità e bisogni di conoscenza personali derivanti dalla soggettività propria dell'antropologo, nonché dall'epoca storica e culturale di appartenenza. L'obiettivo non è più, quindi, quello di raggiungere una conoscenza oggettiva e assoluta, annullando la propria soggettività, bensì il contrario: rendere esplicito il proprio posizionamento e la propria personalità, attraverso la creazione di saperi situati.

Dato che il mio interesse era soprattutto rivolto alla condizione femminile [...] il mio lavoro si concentrò esclusivamente sulle donne. Mi presentai loro come mi vedevo a quel tempo: una giovane donna, sposata da poco e alle prese con i temi dell'amore, del matrimonio, della sessualità, della carriera e dell'identità – in altre parole, alle prese con il significato dell'essere donna¹³.

Lo stesso accade in "Searching for "voices": feminism, anthropology, and the global debate over female genital operations" (1997) di Christine J. Walley: in questo articolo, l'autrice affronta il tema delle operazioni genitali femminili in una comunità dell'etnia Sabaot in Kenya. Si riconosce in quanto *outsider* alla pratica culturale, e in quanto tale costretta ad attingere alle proprie risorse per comprendere il mondo: tuttavia, il suo scopo è quello di esprimere il desiderio di conoscere queste pratiche, in primo luogo perché la sconvolgono personalmente, e in secondo luogo per capire in che modo approcciarsi al tema in una maniera che si riconciliasse

¹² Ivi, p. 59 (mia traduzione).

¹³ M. Shostak, *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung*, cit., p. 16.

con il suo essere donna, bianca, femminista, studentessa di antropologia e amica di molti membri della comunità¹⁴ – ossia, con il suo stesso posizionamento.

Nonostante ciò, l'adozione di un punto di vista specifico non comporta solamente il riconoscimento dell'esistenza di particolari domande a cui dare una risposta, ma anche di specifici giochi di potere che si vengono a creare nella produzione di materiale accademico. Walley dedica una parte della sua analisi al modo in cui il tema delle operazioni genitali femminili viene affrontato nel mondo occidentale anglofono. Il posizionamento occidentale in merito a queste pratiche e il relativo interesse nell'analizzarle nasce, infatti, non solo da una preoccupazione femminista o umanista, ma anche dal desiderio di sensazionalizzare, di stuzzicare e di richiamare l'attenzione sulle differenze tra "noi" e "loro" in modi che riaffermino le nozioni di superiorità culturale occidentale¹⁵. In tal senso, la letteratura femminista ha portato alla luce numerosi problemi legati alla figura dell'autore etnografo, alla natura del genere delle presunte scritture obiettive e alla situazionalità dei resoconti etnografici¹⁶. Nel suo "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" (1988), Donna Haraway, importante filosofa e femminista contemporanea, sottolinea la profonda specificità storica di ogni strato delle costruzioni scientifiche, e la conseguente contestabilità delle relative rivendicazioni di verità¹⁷:

Vorrei insistere sulla natura situata di ogni visione, e recuperare così il sistema sensoriale che è stato usato per simboleggiare un salto al di fuori del corpo marcato verso uno sguardo conquistatore, emerso dal nulla. Questo è lo sguardo che miticamente circonda tutti i corpi marcati, che fa sì che la categoria non marcata rivendichi il potere di vedere e non essere vista, di rappresentare sfuggendo alla rappresentazione¹⁸.

Secondo questa visione, nessuna prospettiva che sia "dall'interno" può essere considerata privilegiata o obiettiva, essendo frutto di mosse di potere. L'oggettività femminista, invece,

¹⁴ Cfr. C.J. Walley, «Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations», in *Cultural Anthropology*, Vol. XII, n. 3 (1997), pp. 405-438: 408.

¹⁵ C.J. Walley, «Searching for "Voices"», cit., p. 409 (mia traduzione).

¹⁶ Cfr. A. Duranti, *Antropologia del Linguaggio*, cit., p. 95.

¹⁷ Cfr. D. Haraway, «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective», in *Feminist studies*, Vol. XIV, n.3 (1988), pp. 575-599: 578.

¹⁸ *Ibid.* (mia traduzione).

riguarda un posizionamento limitato e saperi situati, non la trascendenza e la scissione tra soggetto e oggetto, permettendo di diventare responsabili di ciò che impariamo a vedere¹⁹. La poetessa e femminista statunitense Adrienne Rich (1929-2017) riprende la questione della responsabilità attraverso una sua riflessione emersa durante i suoi viaggi in America Centrale e Meridionale:

Fu leggendo poesie di donne cubane contemporanee che cominciai a sperimentare il significato del Nord America come un luogo che aveva modellato anche il mio modo di vedere e le mie idee su chi e cosa fosse importante, un posizionamento di cui ero anche io responsabile. Ho viaggiato poi in Nicaragua, dove [...] ho potuto sentire fisicamente il peso degli Stati Uniti del Nord America, le loro forze armate, i loro enormi stanziamenti di denaro, i loro mezzi di comunicazione di massa, sulle mie spalle; ho potuto percepire cosa significa, volente o nolente, far parte di quel gigante di potere, e la fredda ombra che getta ovunque verso sud²⁰.

È necessario, quindi, venire a patti con la natura circoscritta del proprio essere, del potere intrinseco che il posizionamento occidentale porta con sé, e della situazionalità dei saperi creati con pretese obiettive dalle scienze occidentali.

La letteratura femminista ci mostra, quindi, come l'etnografo debba avere coscienza del potere che determinate posizioni implicano e che possono riversarsi nella produzione accademica, così come della necessità di ricercare un'obiettività che si situi nella parzialità delle visioni e nella contestualizzazione di ognuna di esse.

1.2.3. Verso un nuovo modo di concepire l'etnografia

La nuova coscienza riguardo la soggettività dell'etnografo porta a includere non soltanto il "punto di vista del nativo" come fine ultimo della ricerca etnografica, ma anche il punto di vista del soggetto che, in primis, fa ricerca sul campo. Inizia quindi a essere analizzata quella categoria che, secondo Haraway, aveva il potere di rappresentare e, allo stesso tempo, di sfuggire alla rappresentazione, mettendo in discussione gli effetti che la presenza stessa degli

¹⁹ D. Haraway, «Situated knowledges», cit., p. 583 (mia traduzione).

²⁰ A. Rich, *Notes towards a politics of location*, in Id. *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose: 1979-1985*, Norton, New York, 1986, pp. 210-231: 219 (mia traduzione).

etnografi ha sulla produzione di saperi considerati “oggettivi”. Avendo appurato l’esistenza di soggettività e punti di vista, il secondo passo fatto dagli etnografi occidentali è stato quello di diventare essi stessi “oggetto” di studio: Jean-Paul Dumont incentra il suo *The Headman and I* (1978) sull’importante questione di chi fosse lui per i Panaré, piuttosto che su chi fossero i Panaré per lui, essendo quest’ultima la domanda implicita ai lavori della maggior parte degli etnografi²¹. Sono quindi gli stessi osservatori a essere oggetto delle medesime domande che l’etnografia pone ai nativi: si arriva così a esplorare l’influenza della presenza sul campo dell’antropologo, della propria provenienza, del proprio sesso o della propria identità di genere, oltre che a descrivere cosa si impara sul campo, assieme ai propri errori e ai propri successi personali (un tipo di atteggiamento che, come visto, veniva accuratamente evitato). A partire dagli anni Settanta si assiste a uno spostamento di focus dall’osservazione partecipante all’osservazione della partecipazione, in cui l’osservatore diventa osservato: ne deriva anche un cambiamento di genere letterario nell’etnografia, passando dalla scrittura di memorie etnografiche alla produzione di etnografie narrative. In questo nuovo genere,

L'autore di un'etnografia narrativa si occupa anche di esperienze, ma a queste si aggiungono dati etnografici, riflessioni epistemologiche sulla partecipazione al lavoro sul campo e analisi culturali. Il mondo, in un'etnografia narrativa, è rappresentato come percepito da un narratore situato, che è presente anche come personaggio della storia che rivela la propria personalità. Questo permette al lettore di identificare la coscienza che ha selezionato e modellato le esperienze all'interno del testo. A differenza delle memorie, le etnografie narrative non si concentrano sull'etnografo in sé, ma sul personaggio e sul processo del dialogo o dell'incontro etnografico²².

Ma cosa spiega lo spostamento di focus verso questa differente rappresentazione dell’etnografo? Secondo Tedlock, ciò accade a causa di una crescente popolarità della disciplina dell’antropologia, insieme a un pluralismo di etnografi provenienti da diversi contesti in termini di genere, classe ed etnia²³. In particolare, grande spinta alla trasformazione della disciplina è

²¹ B. Tedlock, «From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography» in *Journal of anthropological research*, vol. XLVII, n.1 (1991): pp. 69-94: 77 (mia traduzione).

²² B. Tedlock, «From participant observation to the observation of participation», cit., pp. 77-78 (mia traduzione).

²³ Ivi, p. 80 (mia traduzione).

stata data dal movimento e dalle letterature postcoloniali, che mettono in crisi «il diritto a parlare a nome di altri che l'occidente si è assegnato», nonché «la figura stessa dell'antropologo, la sua autorità, quel confine che impermeabilizzava il suo sapere oggettivo dalle oscillazioni di un'esperienza inevitabilmente soggettiva²⁴». Inizia a emergere una letteratura creata da antropologi nativi, i quali, non essendo originari di Paesi occidentali, rivendicano il diritto di parlare delle proprie esperienze in prima persona, criticando la costruzione oggettiva della realtà da un punto di vista unicamente occidentale e colonialista e arrivando a decostruire i presupposti di tali saperi. Infatti, in un contesto di cambiamento così come evidenziato da Tedlock, dove il pubblico delle scienze antropologiche si è allargato non solo al mondo non puramente accademico, ma anche ai membri delle stesse comunità oggetto di studio, diventa chiaro come gli etnografi non possano ritenersi unica parte attiva nella costruzione dei saperi. Spiccano così nuove voci, nel passato delegittimate, che decidono di non voler essere più riportate in terza persona né oggettificate, contribuendo a decentrare l'attenzione e a spostarla sugli stessi nativi.

In questo scenario di crisi della costruzione dei saperi emergono le inevitabili soggettività di osservatori e osservati. Il movimento di allontanamento da una presunta realtà oggettiva,

[...] agisce tanto sugli oggetti della descrizione, che tendono sempre più a occupare lo spazio di soggetti, quanto sugli originari soggetti della ricerca, gli etnografi stessi, che tendono invece a porsi sempre più all'interno del campo osservato, diventando a loro volta oggetti passibili di uno sguardo etnografico²⁵.

È in questo contesto che si apre la necessità dell'apertura a un dialogo: essendo la soggettività dell'etnografo un elemento importante di influenza sui risultati della ricerca, non ci si concentra più al raggiungimento del fine ultimo di capire “il punto di vista del nativo”, in quanto «appare come il risultato di una continua negoziazione, l'effetto precario, contingente e parziale di un dialogo²⁶». All'interno delle etnografie (qualora queste non vengano scritte direttamente dai nativi) si cerca di dare spazio, invece, alle parole stesse del nativo, anziché citarle a mero

²⁴ F. Rahola, «Pratiche etnografiche e sapere antropologico», in *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, a cura di A. Dal Lago e R. De Biasi, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 27-53: 30.

²⁵ F. Rahola, «Pratiche etnografiche e sapere antropologico», cit., p. 32.

²⁶ Ivi, p. 34.

supporto delle proprie tesi, come era consuetudine: esse vengono citate in parti di un dialogo che avviene con l'etnografo, con altri nativi appartenenti alla stessa comunità, e con il nativo stesso. In questo dialogo,

All'informatore viene chiesto di riflettere, di considerare, di dire perché ha fatto o non ha fatto certe cose... Egli stesso tende ad interessarsi profondamente all'argomento stesso, e in un certo senso diventa l'antropologo. Cerca di trovare risposte, conoscenze, intuizioni, non solo per aiutare l'antropologo, ma anche perché lui stesso ha scoperto una domanda intellettualmente o emotivamente intrigante²⁷.

Il dibattito postcoloniale ha fatto sì che venisse data voce anche a chi, prima, non ne aveva. La pluralizzazione degli sguardi etnografici, con il contributo degli etnografi nativi, ha fatto emergere la necessità di un'antropologia dialogica, che non guardasse più alla cultura come a un insieme di testi che l'antropologo si sforza di leggere "dall'alto", né tantomeno a un punto di vista da cogliere eliminando qualsiasi traccia del proprio passaggio. Non si parte più da un punto di vista privilegiato, dal quale "noi" osserviamo "l'altro": in tal senso, gli etnografi nativi si sono sforzati di accorciare le distanze tra questo binomio, svelando che entrambi i soggetti partecipanti alle etnografie sono vulnerabili, in quanto, allo stesso tempo, soggetto e oggetto della ricerca. La riscoperta soggettività delle due parti, grazie soprattutto ai movimenti femministi e postcoloniali, ha dato vita a un dialogo tra le culture dell'osservato e dell'osservatore, arrivando a scoprire una relazione sottesa che non può fare altro che cambiare l'epistemologia, da una parte, e la scrittura etnografiche, dall'altra. Nello spazio in cui avviene questa interazione, sia l'osservatore che l'interlocutore partecipano attivamente alla coproduzione dei significati frutto dell'interazione stessa. Il ricercatore, da un lato, «non è solo coinvolto nei risultati messi in evidenza attraverso un'indagine, ma è egli stesso costruttore di quei risultati», poiché «nella relazione con il suo interlocutore, egli costruisce attivamente i significati della cultura che sta studiando²⁸». Dall'altro, i fenomeni di una data cultura rappresentano delle descrizioni di interpretazioni che sono già state interpretate e fatte proprie

²⁷ D. M. Schneider, *American kinship: A cultural account*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1980, p. 12 (mia traduzione).

²⁸ G. Licari, «La pratica etnografica e la ricerca sul campo», in *Narrare i Gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, anno III, vol. I (2008), pp. 1-15: 8.

dagli individui che hanno vissuto e contribuito a costruire questi fenomeni²⁹. D'altronde, «il lavoro sul campo non è altro che una serie di negoziazioni e compromessi fra le nostre abituali aspettative e quelle dei nostri ospiti³⁰.»

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. Duranti, *Antropologia del Linguaggio*, cit., p. 90.

Capitolo secondo

Il rapporto fra lingua e cultura e la traduzione di culture

Se abbiamo definito l'antropologia come lo studio delle culture umane, è opportuno soffermarsi sul *come* le stesse culture si esprimono. La facoltà di linguaggio, infatti, non solo è la caratteristica che distingue l'essere umano dall'animale, ma è anche il principale mezzo attraverso il quale comunichiamo ciò che accade a noi e a ciò che ci circonda. Lo studio della lingua ha da sempre occupato uno spazio molto rilevante all'interno della disciplina dell'antropologia, non tanto da un punto di vista puramente grammaticale o formale, quanto come strumento adottato dai membri di una determinata cultura per creare relazioni all'interno della stessa; ciò a tal punto da dare vita all'antropologia del linguaggio, branca delle più ampie scienze antropologiche, ma avente orizzonti e interessi propri. Il linguaggio viene perciò studiato «non solo come modello di pensiero, ma soprattutto come pratica culturale – cioè come una forma di azione che presuppone e al tempo stesso dà vita a modi di essere nel mondo¹.» Gli antropologi del linguaggio «cercano di realizzare descrizioni, basate su dati etnografici, di strutture linguistiche usate da gente reale, in un tempo e uno spazio reali. Ciò significa che l'antropologia del linguaggio considera i propri oggetti di studio – cioè i *parlanti* – anzitutto come degli *attori sociali*²», incentrando la propria ricerca «sulla lingua intesa come insieme di risorse simboliche che sono parte integrante del costituirsi del tessuto sociale e della rappresentazione individuale di mondi reali o possibili³.» Il linguaggio, quindi, conferisce all'essere umano la capacità di comunicare attivamente la costruzione del mondo di cui fa parte: attraverso una rappresentazione reale, basata sul “qui e ora”, l'antropologo può osservare il costituirsi di una cultura diversa da quella di appartenenza. Ciò comporta, nel momento della scrittura dell'etnografia, l'inevitabile adattamento di parole, concetti, riferimenti appartenenti alla cultura “altra” verso la propria cultura, in modo da rendere il più possibile comprensibili

¹ A. Duranti, *Antropologia del Linguaggio*, cit., p. 13.

² Ivi, p. 14 (corsivo originale).

³ Ivi, pp. 14-15.

ciò che sono concetti lontani dalla propria esperienza al pubblico di arrivo, operando una continua traduzione e interpretazione di significati. Come avviene tutto questo?

2.1. Geertz ed Eco sulla traduzione di culture

Sebbene Geertz abbia espressamente comunicato la necessità di analizzare le forme simboliche di una cultura nella sua interezza, siano esse immagini, rituali o simboli⁴, la forma simbolica che ricopre maggiore importanza nei suoi studi resta la lingua. La sua analisi avviene però, per Geertz, a livello di lessema: analizzando i singoli lessemi di una lingua è infatti possibile arrivare a comprendere una determinata cultura, nell'ottica che interpreta la cultura come un testo coerente, omogeneo, dalla cui traduzione si può risalire ad aspetti generali sulla stessa.

Nel suo già citato *From the Native's Point of View*, Geertz si cimenta con il concetto di "persona" a Bali, Giava e in Marocco: ciò può accadere, naturalmente, soltanto mettendo da parte la propria concezione di partenza di "persona". L'antropologo, infatti, parte dall'assunto occidentale che muove dal presupposto che l'individuo sia un centro dinamico di consapevolezza, emozione, giudizio e azione, organizzato in un insieme distintivo e contrapposto sia ad altri insiemi che al proprio background sociale e naturale⁵ per abbandonare tale concezione: ciò a favore di un'immersione completa nell'esperienza nativa, per cercare di capire lo stesso concetto nei termini dei nativi stessi. Partendo da questa condizione, prosegue con la descrizione del complesso concetto di persona tra i giavanesi, che si fonda principalmente su due opposizioni: quella fra "interiorità" ed "esteriorità", e fra "raffinato" e "volgare". Nella prima opposizione si distingue fra mondo interiore ("*batin*"), che include l'esperienza emotiva che accomuna tutti gli esseri umani, e mondo esterno ("*lair*"), che si riferisce all'osservabilità del comportamento umano, slegato dalle motivazioni che muovono il mondo interiore: azioni, movimenti, gesti, parole⁶. Si distingue, quindi, una contrapposizione tra esperienza emotiva universale e comportamento esterno, etichetta. Essendo questi concetti lontani dall'esperienza

⁴ Cfr. C. Geertz, *From the Native's Point of View*, cit., p. 58.

⁵ Ivi, p. 59 (mia traduzione).

⁶ Cfr. ivi, pp. 60-61.

occidentale, Geertz non traduce *batin* e *lair*, anche per non incappare nel possibile malinteso che potrebbe portarlo a intenderli come, rispettivamente, “anima” e “corpo”: sono parole con implicazioni totalmente differenti, dato che *batin* non rimanda a una spiritualità separata dal corpo, così come *lair* non si riferisce al corpo come oggetto. Perciò, Geertz opta per una spiegazione dei due concetti, per poi continuare a utilizzare i termini originali nel testo. Ciò avviene, in modo simile, anche nella seconda opposizione binaria: quella fra “raffinato”, o “*alus*”, e “volgare”, o “*kasar*”. *Alus* significa “puro”, “raffinato”, “etereo”, “civilizzato”, “elegante”, ed è un modo di essere che i giavanesi si pongono come obiettivo da raggiungere in entrambi i mondi, interno ed esterno, del sé⁷. Al contrario, *kasar* è tutto ciò che non è auspicabile essere: significa, infatti, “scortese”, “incivile”, “volgare”, “insensibile”, “rozzo”⁸. Di nuovo, Geertz non prova a sostituire questi concetti con altri che siano vicini all’esperienza occidentale, bensì tenta di spiegarli attraverso delle lunghe liste di parole che provino a dare un’idea al lettore di cosa significhino: tuttavia, muovendo da degli assunti assenti nella concezione occidentale di persona, essi non vengono pienamente restituiti e tradotti. È per questo motivo che, di nuovo, Geertz sceglie di continuare a utilizzare *alus* e *kasar* nelle loro forme originali.

Umberto Eco (1932-2016) analizza semanticamente l’utilizzo delle metafore, e tale riflessione può offrire spunti interessanti sul tema della traduzione. «/Essa era un giunco/⁹», ad esempio, è una metafora che non sta restituendo qualcosa soltanto dell’immagine della ragazza: allo stesso tempo, anche il giunco si arricchisce di tratti semantici umani. Infatti, «Le teorie contemporanee dicono che il giunco acquista una proprietà “umana” oppure la fanciulla ne acquista una “vegetale”, e che in ogni caso le unità in gioco perdono alcune delle loro proprietà¹⁰»: nella metafora, i tratti semantici migrano in entrambi i sensi e non sono mai unidirezionali, così che, ad esempio, la ragazza può acquistare i tratti semantici di “flessibilità”, e il giunco, viceversa, di “grazia”. Si analizzano, perciò, non soltanto i due termini di paragone

⁷ Cfr. *ivi*, p. 60.

⁸ *Ibid.* (mia traduzione).

⁹ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Biblioteca Studio, Torino, 1996, p. 152.

¹⁰ *Ibid.*

in sé, ma anche la relazione che li unisce, che sottintende un paragone implicito: questa metafora, infatti, non sta apportando significati ai soli “ragazza” e “giunco”, ma sostiene una relazione dalla quale si possono ricavare delle informazioni implicite su altri termini di paragone, quali possono essere “uomo” e “quercia” (che potrebbero arricchirsi rispettivamente, ad esempio, dei tratti semantici di “rigidità” e “robustezza”). Si potrebbe riassumere la relazione così ottenuta come “la ragazza sta al giunco come l’uomo sta alla quercia”.

La metafora, in questo senso, può essere applicata anche a un contesto interculturale: Geertz, infatti, non si occupa semplicemente dell’esistenza del concetto di persona, ma della relazione tra il concetto di persona giavanese e quello occidentale. Infatti, secondo Geertz, universalmente esiste un qualche tipo di concezione di cosa sia un essere umano in contrapposizione a una roccia, un animale, un fenomeno naturale o una divinità¹¹. Nonostante ciò, rappresentazioni implicate nella stessa concezione variano da una comunità all’altra¹². Se, quindi, in tutte le culture esiste una qualche idea di cosa significhi “persona” in contrapposizione a “roccia” o “animale”, nonostante non corrisponda a quella dei giavanesi, anche nella visione occidentale esiste una relazione tra i due termini di paragone. Geertz si occupa quindi non soltanto dell’esistenza del concetto di persona, ma anche dell’esistenza di una relazione, e del legame esistente tra due relazioni del tipo “persona a Giava sta a roccia come persona in Occidente sta ad animale”. Sebbene le diverse società coniughino le concezioni in modi differenti, i termini del paragone possono caricarsi di significati nuovi, così come accade con la migrazione dei tratti semantici nella metafora. In questa visione, la traduzione si colloca su un piano di potenziale arricchimento per entrambe le culture: sia per quella descritta, sia per quella alla quale viene descritta – gli equivalenti dei “termini di paragone” nella metafora. Nonostante le difficoltà che si possono incontrare nel cercare di rendere comprensibile una cultura agli occhi di un’altra, il che sicuramente rappresenta un problema molto sentito in antropologia, allo stesso modo sono presenti degli orizzonti di possibile arricchimento. Secondo Eco,

¹¹ C. Geertz, *From the Native’s Point of View*, cit., p. 59 (mia traduzione).

¹² *Ibid.* (mia traduzione).

E se talvolta avvertivo delle impossibilità – che pure andavano in qualche modo risolte – più spesso ancora avvertivo delle possibilità: vale a dire avvertivo come, al contatto con un'altra lingua, il testo esibisse potenzialità interpretative che erano rimaste ignote a me stesso, e come talora la traduzione potesse migliorarlo¹³.

Il modo di procedere di Geertz, ossia di analizzare i lessemi di una lingua per capire la cultura di un popolo, è in linea con la celeberrima ipotesi della relatività linguistica formulata da Sapir e Whorf: in questa visione, il pensiero umano è condizionato dalla lingua che parliamo.

Secondo Sapir,

È proprio un errore di valutazione immaginare che una persona si adatti alla realtà essenzialmente senza l'uso della lingua e che la lingua sia solo un mezzo accidentale di risolvere specifici problemi di comunicazione o di pensiero. L'essenza della questione è che il “mondo reale” viene costruito, in gran parte inconsciamente, sulle abitudini linguistiche del gruppo¹⁴.

In quest'ottica, ha perfettamente senso la strategia di Geertz. Tuttavia, nonostante l'apparente linearità del discorso, entrambe le ipotesi presentano dei limiti che possono risultare notevoli nel campo della traduzione di culture. Innanzitutto, questa linea di pensiero suppone che, se nel corpus di una determinata società non esiste una determinata parola, conseguentemente non esisterà il concetto a cui rimanda quella parola all'interno della cultura. Se, come abbiamo visto per la traduzione di “*alus*” e “*kasar*”, in una lingua occidentale non esiste una parola univoca che renda perfettamente lo stesso concetto della lingua nativa (o viceversa), significa quindi che il concetto non esiste? Nel campo della traduzione di culture, un notevole problema è rappresentato, infatti, non solo dall'assenza del termine specifico, ma anche, e soprattutto, dall'assenza dello stesso referente, l'entità a cui si riferisce l'elemento linguistico. In questi casi, si dovrebbe quindi arrivare alla conclusione che una traduzione di culture è impossibile, e che due culture con referenti diversi sono destinate a non incontrarsi mai? E se, nonostante l'esistenza di diversi significanti, Geertz afferma che esiste universalmente una “qualche idea”

¹³ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, 2003, p. 15.

¹⁴ E. Sapir, *Cultura, linguaggio e personalità* (1933), trad. it., Einaudi, Torino 1972, p. 58.

di cosa significhi “persona”, si può dire lo stesso di altri concetti, quali, ad esempio, “marito” o “padre”?

2.2. La traduzione di culture: il caso dei Moso

Gli studi sulla formazione delle relazioni sociali nelle culture umane, conosciuti anche come *kinship studies*, hanno sempre occupato un posto rilevante nel campo dell’antropologia, soprattutto per quanto riguarda le relazioni di parentela e la relativa terminologia. In quest’ottica risulta molto interessante l’analisi delle relazioni familiari e sessuali dei Moso, una minoranza etnica della Cina sudoccidentale di circa quarantamila abitanti¹⁵ entrata nel mirino degli antropologi fin dagli anni Sessanta. Dalla pubblicazione di etnografie a partire dagli anni Ottanta, che li descrivevano come una popolazione matriarcale con una forma di matrimonio primitiva, i Moso acquistano una notevole popolarità non solo tra gli etnografi, ma anche tra giornalisti, fotografi e turisti di ogni tipo. Più che la loro organizzazione primitiva, si può affermare che la caratteristica di maggiore interesse della cultura dei Moso è rappresentata dal *tisese*¹⁶, un sistema di visite utilizzato dai loro membri per soddisfare i propri bisogni riproduttivi e sessuali¹⁷. In questa pratica, che significa letteralmente “andare avanti e indietro”, normalmente l’uomo visita la casa della donna, sta con lei durante la notte, e torna a casa propria la mattina seguente¹⁸. Data la tradizione di vivere separatamente nelle rispettive case familiari matrilineari¹⁹, la pratica in questione, come anche il significato che lo stesso nome suggerisce, non prevede la convivenza: l’unico prerequisito è il reciproco consenso sessuale che avviene tra l’uomo e la donna²⁰. Altro aspetto interessante che scaturisce dall’analisi di questa pratica è la sua forte contrapposizione al matrimonio, considerato come un’istituzione universale:

¹⁵ Cfr. Shih, C-K. *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life*, Stanford University Press, 2009, p.1.

¹⁶ Si riporta la terminologia adottata dall’autore dell’opera citata. Essendo *tisese* l’espressione idiomatica che i Moso utilizzano per parlare del loro sistema di visite nella loro lingua (il Naru), l’autore opta per mantenere il nome originale all’interno del testo, data anche l’unicità del sistema analizzato e l’impossibilità di trovare uno o più termini in altre lingue che potessero corrispondervi (cfr. Shih, C-K. *Quest for Harmony*, cit., p. 75).

¹⁷ Cfr. Shih, C-K. *Quest for Harmony*, cit., p. 3.

¹⁸ *Ibid.* (mia traduzione).

¹⁹ La società dei Moso è matrilineare e si fonda sui legami di sangue materni: i figli nascono, crescono, vivono e lavorano nella casa della madre per tutta la vita.

²⁰ *Ibid.* (mia traduzione).

Le mie ricerche sul campo dal 1987 al 1989 mi hanno permesso di concludere che il tiseese è un modello di unione sessuale e riproduttiva istituzionalizzato che si differenzia dal matrimonio in quanto non contrattuale, non obbligatorio e non esclusivo. Stando a qualsiasi definizione di matrimonio che abbia un'utilità analitica, il tiseese non può essere considerato una forma di matrimonio. Ne consegue che il matrimonio non è un'istituzione universale [...]»²¹.

Questa pratica, infatti, permette indistintamente a uomini e donne di scegliere liberamente i propri partner sessuali, i quali, a loro volta, sono altrettanto liberi di accettare o rifiutare di intrattenere una relazione, o di interromperla in qualsiasi momento. Non è, inoltre, contrattuale in quanto i partner non soggiacciono ad alcun tipo di obbligazione economica nei confronti dell'altro. In ultima analisi, è una relazione di tipo non esclusivo poiché non ci sono condizioni che precludano entrambe le parti dall'intrattenere più di una relazione sessuale nello stesso momento.

È innegabile che la disciplina dell'antropologia si sia sempre sforzata di dare una definizione onnicomprensiva a un'istituzione che, innanzitutto, viene considerata universalmente diffusa. Nonostante le svariate e diverse linee di pensiero e le definizioni che ne conseguono, la maggior parte degli antropologi si è resa conto che il matrimonio è un'istituzione giuridica che conferisce alle parti diritti e, allo stesso tempo, le vincola a obblighi²². In tale prospettiva, poiché non prevede alcun vincolo, il *tiseese* non è un'istituzione giuridica in alcun senso²³, e sfugge agli intenti di alcuni antropologi di categorizzare la varietà delle esperienze culturali sotto un'unica voce. Tuttavia, nonostante *tiseese* e matrimonio siano pratiche diametralmente opposte, non significa che il matrimonio non sia un'istituzione presente tra i Moso: infatti, con l'incorporazione al sistema comunista cinese avvenuta nelle decadi 1956-1976,

[...] il governo ha lanciato campagne su campagne per convertire il tiseese in matrimonio. L'assalto al tiseese culminò nel 1975-1976 con il "Movimento Una-Moglie-per-Un-Marito", in cui furono prese

²¹ Ivi, p. 16 (mia traduzione).

²² Shih, C-K. «Tiseese, and Its Anthropological Significance. Issues around the Visiting Sexual System among the Moso» in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n. 154-155, Éditions de l'EHESS, 2000, pp. 697-712: 701 (mia traduzione).

²³ Cfr. Shih, C-K. *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 81.

misure draconiane per costringere i partner a vivere sotto lo stesso tetto. Di conseguenza, fino alla metà del 1976, 424 coppie della zona di Yongning sono state costrette a registrarsi come sposate²⁴.

Alla luce di questo rapido excursus sulla particolarità dell'organizzazione delle relazioni sessuali, vale la pena soffermarsi su un secondo aspetto fondamentale che caratterizza la cultura dei Moso: la credenza che la donna sia superiore all'uomo. Muovendo da questo assunto, la società dei Moso si costituisce su una forte ideologia matrilineare: Chuan-Kang Shih ci fornisce, in tal senso, un resoconto significativo sulle principali nozioni di tale ideologia:

1) Ai fini della vita la madre è essenziale, mentre il padre è marginale. 2) I parenti legati dal sangue materno hanno una sola radice e sono destinati a stare insieme e sostenersi a vicenda. 3) Il rapporto tra la discendenza matrilineare è indissolubile e perpetuo. [...] 4) Poiché tutte le donne sono potenziali madri, la suprema riverenza per le madri si estende all'intero mondo femminile. Dalle divinità agli esseri umani, si ritiene che la femmina sia superiore al maschio. Le donne sono considerate non solo mentalmente più forti, ma anche fisicamente più capaci, se non più potenti, degli uomini. E 5) la felicità è definita come la capacità di vivere in armonia con la famiglia di discendenza matrilineare. Il senso ultimo della vita è quello di sostenere e mantenere l'armonia domestica²⁵.

Il particolare scenario dei Moso offre quindi degli spunti per ragionare non solo sulla figura femminile, ma anche su quella maschile. L'assenza della solida istituzione occidentale del matrimonio e l'evidente marginalità dell'uomo rispetto alla donna risultano essere due aspetti caratterizzanti della cultura dei Moso, il che può portare a far emergere questioni di diverso tipo: quanto è contingente la presenza dell'uomo in una società così apertamente matrilineare? Qual è la posizione dell'uomo all'interno della famiglia matrilineare? E, in ultima: è possibile assegnare all'uomo i ruoli di "padre" e "marito", così come intesi nel mondo occidentale?

Il prossimo paragrafo verterà proprio sull'analisi di queste ultime due questioni.

²⁴ Shih, C-K. «Tisese, and Its Anthropological Significance», cit., p. 701 (mia traduzione).

²⁵ Ivi, p. 704 (mia traduzione).

2.2.1. Una società «senza padri né mariti²⁶»?

La peculiarità del contesto in cui si praticano delle relazioni tanto inusuali dal punto di vista occidentale porta naturalmente alla luce la curiosità degli antropologi, che si interessano al fenomeno e si recano sul posto per ricavarne una propria etnografia. Uno di questi è Cai Hua, antropologo cinese ma di formazione francese, che scrive l'etnografia che dà il titolo a questo paragrafo. In particolare, nota l'assenza delle parole "padre" e "marito" nella lingua Naru come prova ultima dell'assenza dei relativi concetti nella cultura dei Moso. La pratica antropologica non è nuova a questo tipo di logica, che si pone in linea, come visto, con l'ipotesi della relatività linguistica formulata da Sapir-Whorf, secondo cui la lingua condiziona il pensiero umano: inoltre, come accade per Geertz, Cai Hua arriva a questa conclusione analizzando la lingua a livello astratto, affidandosi allo studio del singolo lessema piuttosto che del contesto pragmatico in cui si producono le occorrenze del discorso. Infatti, una lingua non è composta unicamente da un insieme astratto di termini, bensì si produce e acquista un senso all'interno di specifici contesti pragmatici, formati da diversi fattori: tra le altre cose, il tempo e lo spazio in cui si sta parlando, la persona a cui ci si rivolge e l'obiettivo, anche strategico, della propria conversazione. A questo proposito, è importante ricordare il danno subito alla popolazione dei Moso, considerata come società primitiva matriarcale i cui membri sono stati presi d'assalto da ogni tipo di curioso che volesse sincerarsi con i propri occhi delle condizioni di vita di questi "animali da circo". In questo contesto, risulta fondamentale considerare con maggior forza il contesto pragmatico in cui si producono le occorrenze linguistiche, il quale comprende anche una serie di strategie messe in pratica dai Moso per difendersi e dalle rivendicazioni di una società primitiva, e dalla convinzione che si trattasse di una specie di "paese dei balocchi":

Per imparare il Naru, la lingua Moso, ho dovuto affidarmi a funzionari Moso che parlavano cinese. Molti di loro corrispondono alla definizione di Michael H. Agar di "gestori di stranieri", che si assumono la responsabilità di proteggere la loro cultura mostrando agli stranieri una bella facciata incorniciata e schermando le loro realtà (Agar 1996). Questi funzionari, a volte insieme a colleghi di

²⁶ Cai Hua. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China* (1997), eng. tr., Zone Books, New York 2001 (mia traduzione).

altre etnie, hanno colto ogni occasione per farmi credere che tutto ciò che era stato scritto sulla loro cultura fosse falso. Mi hanno ripetutamente assicurato che avrei scoperto che il tiseese non era molto diverso dal matrimonio. L'unica differenza, mi dissero, era che marito e moglie non stavano nella stessa casa. Hanno creato storie su come una relazione nel tiseese richiedesse un intermediario, su come i genitori di entrambe le parti dovessero approvare la relazione proposta, su come il prezzo della sposa e la dote dovessero essere scambiati e su come i due partner dovessero amarsi, rispettarsi e impegnarsi l'uno con l'altro²⁷.

Da questo spaccato risulta evidente come le singole parole appartenenti a una lingua non rendano giustizia a tutta una serie di implicazioni che vengono restituite prettamente dal contesto pragmatico.

Per quanto riguarda il concetto di marito, è chiaro come questa figura non sia rilevante nel contesto del *tiseese*. Tuttavia, alcune prove tangibili raccolte da Shih dimostrano l'esistenza di un secondo tipo di relazione sessuale, conosciuta come *zhi-chi-ha-dzi* in Naru (letteralmente "bere una bevanda alcolica e consumare un pasto")²⁸, che consiste in un tipo di unione istituzionalizzata tra una coppia, composta da un marito e una moglie. Questa pratica presuppone un legame giuridico vincolante per le parti, la coabitazione coniugale, la reciprocità economica e la ritualizzazione di formalità e stravaganze: è, sotto ogni aspetto, una copia dell'istituzione legale del matrimonio presente in molti altri gruppi etnici²⁹. Inoltre, i dati etnografici provenienti dallo stesso autore dimostrano come, fino al 1989, tra i 524 adulti dei quattro villaggi nei quali aveva condotto indagini complete sui nuclei familiari, 73 (13,9%) fossero o fossero stati sposati³⁰.

L'analisi del concetto di padre, invece, riguarda più da vicino la questione pragmatica di cui sopra. Secondo Shih, nello studio dei termini dei parentela dei Moso, Cai omette di citare quattro termini: *ubo* (genitore³¹), *ada* (equivalente di genitore), *haechuba* (marito) e *chumi* (moglie)³². Ma non solo: nella sua opinione, Cai si limita alla traduzione di ogni posizione di

²⁷ Shih, C-K. *Quest for Harmony*, cit., p. 13 (mia traduzione).

²⁸ Ivi, p. 101 (mia traduzione).

²⁹ *Ibid.* (mia traduzione).

³⁰ Shih, C-K. «Tiseese, and Its Anthropological Significance», cit., p. 706 (mia traduzione).

³¹ Genitore, da qui in avanti, verrà utilizzato per indicare il solo genitore di sesso maschile.

³² Shih, C-K. *Quest for Harmony*, cit., p. 139 (mia traduzione).

parentela in un termine Naru, e viceversa, senza tenere conto di importanti significati sociali soggiacenti che sono fondamentali per i Moso³³. Infatti, non si tratta unicamente di tradurre: un termine di parentela non è semplicemente un'etichetta apposta su una certa posizione di parentela, a meri fini identificativi³⁴. Per esempio,

[...] una madre non è madre se non ha almeno una figlia o un figlio. Come dimostra questo esempio, ogni posizione di parentela deve avere una o più posizioni reciproche nella stessa rete, e queste posizioni formano una particolare relazione. Insieme al termine per la posizione reciproca, un termine di parentela è un indicatore delle responsabilità, degli obblighi e dei comportamenti sociali culturalmente attesi associati a questa relazione inversa³⁵.

La classificazione di Cai, dunque, mancherebbe di un'analisi di significati sociali che sono il nucleo della terminologia dei Moso, come la distinzione tra la madre e le zie materne, o tra i figli dell'*ego*³⁶ e quelli della propria sorella³⁷. In modo simile, Cai omette i termini intercambiabili che riguardano il genitore, *ubo* e *ada*. È probabile che questa omissione derivi dal fatto che l'etnografo non abbia mai sentito utilizzare queste parole come vocativi diretti, concludendone che il relativo concetto di "padre" non esistesse; in realtà, può anche dipendere dal metodo per il quale Cai analizza le parole senza tenere conto dello specifico contesto pragmatico in cui vengono pronunciate e delle relazioni sociali al centro del sistema parentale dei Moso. Infatti,

Per i Moso, *ubo* e *ada* sono termini che vengono utilizzati come termini di riferimento, o come identificatori della posizione di parentela, piuttosto che come vocativi. Nella vita di tutti i giorni, il termine impiegato per riferirsi direttamente al proprio genitore è *ewu*, il termine per "zio materno", che può essere usato in modo fittizio anche per qualsiasi uomo non imparentato [...]. Anche nel caso

³³ Cfr. *ibid.*

³⁴ Ivi, p. 140 (mia traduzione).

³⁵ Ivi, pp. 140-141 (mia traduzione).

³⁶ *Ego* viene inteso, qui e nel resto del testo, come "ogni particolare individuo" (Shih, C-K. *Quest for Harmony*, cit., p. 3 (mia traduzione)).

³⁷ Ivi, p. 139 (mia traduzione).

in cui un padre che rivesta il secondo e/o terzo ruolo si trovi in una casa di famiglia, il termine usato sia come vocativo che come riferimento è ewu, in senso fittizio³⁸.

Ma non solo: Cai si guarda dal mettere da parte, come auspicato da Geertz, le proprie categorie di pensiero sul significato di “padre” e di collocare le esperienze dei Moso nel quadro della loro concezione. In effetti,

Culturalmente, il concetto di “padre” può comprendere uno o più di tre ruoli: 1) genitore dell’ego, o padre biologico culturalmente presunto; 2) principale sostenitore dell’ego e modello maschile nella generazione ascendente immediata; e 3) marito o partner sessuale della madre. In nessuna società è strettamente necessario che tutti e tre i ruoli siano assunti da una sola persona. [...] D’altra parte, nella maggior parte delle società, le posizioni del pater, o padre sociale, corrispondenti al secondo e terzo ruolo nella definizione di cui sopra, possono essere condivise da più di un uomo³⁹.

Seguendo questo estratto, si può capire come la definizione dei Moso come una “società senza padri” sia infondata, in quanto il padre risponde sia al punto uno che, almeno per un certo periodo di tempo (data la non esclusività dei rapporti sessuali), al punto tre: solitamente, invece, il ruolo illustrato nel punto due viene rivestito da una figura maschile di discendenza matrilineare presente all’interno della casa, come può essere lo zio materno. Dunque, non solo si nota come la figura del padre effettivamente esista nella società dei Moso, ma anche quanto questa concezione non sia così lontana dagli stessi modelli presenti in altre società umane. Inoltre, nonostante il ruolo del padre non sia comparabile all’importanza che la relazione madre-figlio riveste nella cultura Moso, i figli sanno chi è il loro padre biologico:

Il mio nuovo database elettronico, sviluppato a partire da un’indagine condotta su 127 famiglie in quattro villaggi dal 1987 al 1989, contiene i profili personali di 1493 individui (tra cui 877 sono membri attuali della famiglia e 616 sono ex-membri, nella memoria tracciabile dei membri attuali). Di questi profili, 1083 sono accompagnati da informazioni verificate sul padre dell’individuo⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 145 (mia traduzione).

³⁹ Shih, C-K. «Tisese, and Its Anthropological Significance», cit., p. 706 (mia traduzione).

⁴⁰ *Ibid.* (mia traduzione).

Da queste riflessioni sul concetto di “padre”, si può concludere che:

Ciò che è speciale nella nozione di padre tra i Moso, a causa della prevalenza del tise, è che, da un lato, il ruolo di genitore e quello di sostenitore principale e di modello maschile sono più spesso, se non sempre, assunti da individui diversi e, dall'altro, che il genitore e i suoi figli sono più spesso, se non sempre, separati e vivono nelle rispettive famiglie matrilineari. Il significato di padre per un membro dei Moso può essere in un certo senso diverso da ciò che è familiare per un estraneo, ma i dati dimostrano che, come ogni altra società umana, nella società Moso la figura del padre esiste⁴¹.

⁴¹ Ivi, p. 707 (mia traduzione).

Conclusione

Si è visto come il dibattito tra oggettività e soggettività abbia aperto degli snodi fondamentali per lo sviluppo della disciplina dell'antropologia, in particolare per quanto riguarda l'adozione di nuovi metodi di approccio alla ricerca sul campo e alla scrittura di etnografie. L'adozione di un punto di vista situato ha infatti portato alla messa in discussione di principi considerati universali e ha aperto la strada verso un modo nuovo di intendere l'etnografia.

Allo stesso modo, ciò che viene discusso a livelli teorici si trasferisce inevitabilmente alla pratica, attraverso la scrittura di etnografie e la relativa traduzione di culture. Si è osservata la problematicità della messa in pratica della traduzione di concetti culturali, in particolar modo quando, nella cultura di arrivo, non solo non esistono equivalenti che rendano pienamente il significato del concetto di partenza, ma anche quando lo stesso concetto, nell'esperienza dei membri della cultura d'arrivo, non esiste. In questo senso, è quantomeno complesso operare una traduzione. Allo stesso tempo, tuttavia, l'esistenza di una coniugazione differente dello stesso concetto tra due culture non sempre si traduce con diversi termini o, addirittura, con l'assenza di tale termine all'interno di una delle due culture. Ciò si è visto nel particolare caso dei Moso, nello specifico, nell'analisi della parola e del concetto di "padre".

Si è dimostrato, perciò, come il rapporto tra lingua e cultura sia assolutamente centrale e inscindibile nella disciplina dell'antropologia, e come l'attenta analisi di tale relazione possa portare alla luce tante potenziali opportunità di arricchimento quanto di malintesi.

Bibliografia

- Cai Hua. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China* (1997), eng. tr., Zone Books, New York 2001.
- Duranti, A. *Antropologia del Linguaggio*, trad. it., Meltemi, Roma 2005².
- Eco, U. *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, 2003.
- Eco, U. *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- Geertz, C. "From the Native's Point of View": *On the Nature of Anthropological Understanding*, in Id. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, 1983, pp. 55-70.
- Haraway, D. «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective», in *Feminist studies*, vol. XIV, n.3 (1988), pp. 575-599.
- Licari, G. «La pratica etnografica e la ricerca sul campo», in *Narrare i Gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, anno III, vol. I (2008), pp. 1-15.
- Malinowski, B. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* (1922), trad. it., Newton Compton, Roma 1978.
- Rich, A. *Notes towards a politics of location*, in Id. *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose: 1979-1985*, Norton, New York 1986, pp. 210-231.
- Sapir, E. *Cultura, linguaggio e personalità* (1933), trad. it., Einaudi, Torino 1972.
- Schneider, D.M. *American kinship: A cultural account*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1980².
- Shih, C-K. *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life*, Stanford University Press, 2009.
- Shih, C-K. «Tisese, and Its Anthropological Significance. Issues around the Visiting Sexual System among the Moso», in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n. 154-155, Éditions de l'EHESS, 2000, pp. 697-712.
- Shostak, M. *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung* (1981), trad. it., Meltemi, 2002.

Stocking Jr, G.W., Rossi-Doria, P. «La magia dell'etnografo. La ricerca sul campo nell'antropologia inglese da Tylor a Malinowski» (1984), in *La Ricerca Folklorica*, n. 32 (1995), trad. it., pp. 111-132.

Tedlock, B. «From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography», in *Journal of anthropological research*, vol. XLVII, n.1 (1991): pp. 69-94.

Tylor, E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. II, J. Murray, 1871.

Walley, C. J. «Searching for “Voices”: Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations», in *Cultural Anthropology*, vol. XII, n. 3 (1997), pp. 405-438.