

Lorenzo Bordonaro

*L'amor come stile culturale. Auto-poiesi e strategie emozionali tra i giovani di Bubaque, Guinea Bissau*¹

L'emozione non esiste se non-
costruendola e costruendoci
(Despret 2001, p. 219).

L'antropologia delle emozioni è legata in prevalenza a contesti etnografici descritti, direbbero Gupta e Ferguson (a cura, 1997), come "campi puri". La maggior parte degli antropologi che lavora sulle emozioni, ha osservato William Reddy (1999, p. 256), utilizzano nelle loro etnografie il presente etnografico e si avvalgono di generalizzazioni che si fondano implicitamente su una concezione dei contesti culturali come ambiti di significati articolati logicamente in un sistema e segnati da confini precisi. Anche quando viene riconosciuta una molteplicità di discorsi contrastanti sulle emozioni, come nell'analisi di Lila Abu-Lughod (1986) delle performance emozionali tra i beduini awlad' ali, l'ordine culturale all'interno del quale queste collisioni discorsive vengono comunque orchestrate getta un fondato sospetto sull'utilizzabilità degli strumenti di analisi proposti nel "manifesto" di Abu-Lughod e Lutz (a cura, 1990) in contesti meno puri o, forse, meno purificati. Cosa accade infatti se consideriamo i nostri ambiti di indagine sociale come zone instabili di contatto, in cui l'idea di un ordine culturale coerente si dissolve e gli individui tracciano in un labirinto di referenze e di indicazioni contrastanti i loro percorsi quotidiani? Questo cambiamento di prospettiva ci spinge a riconsiderare la nozione di "discorso" e il tipo di rapporto che tale concetto istituisce tra individuo e società, interrogandoci sulla possibilità di proporre un'antropologia delle emozioni che sia sensibile alla capacità degli individui e dei gruppi di usare elementi culturali per costruire consapevolmente e strategicamente la propria identità.

Emozioni, discorso, individuo

Partendo da queste considerazioni, non intendo offrire una critica al concetto di discorso come è stato elaborato originariamente da Michel Foucault nell'analisi di contesti specifici, quanto piuttosto a

come tale nozione è stata recepita e applicata, spesso acriticamente, in contesti eterogenei. Il problema sorge dal fatto che la validità dell'analisi foucaultiana potrebbe non essere universale e che quindi in altri ambiti il concetto di discorso potrebbe non essere pertinente. Se astraiano la nozione di discorso dai contesti nei quali è stata sviluppata da Foucault, corriamo il rischio di utilizzarla come un *deus ex machina* per dirimere la questione spinosa della relazione tra individuo e società, senza verificarne l'effettiva applicabilità e attinenza.

Nel contesto nel quale ho lavorato, un piccolo centro urbano della Guinea Bissau, tale questione emerge con particolare evidenza qualora si voglia lavorare sulle emozioni riconoscendo al contempo la validità di una concezione del vivere sociale basata su identità fluide. Mi riferisco per esempio a quella proposta da James Ferguson (1999) attraverso la nozione di *cultural style*, cui ben si adatta una teoria della de-essenzializzazione del soggetto (ad esempio Butler 1990). Come si articola questa visione fluida dell'identità con l'analisi dell'emozione in quanto "discorso incorporato"? Le emozioni possono ancora essere concepite come il ventriloquo sociale del corpo individuale? Credo sia necessario un cambiamento di prospettiva che ci porti a riconoscere negli individui la capacità di riformulare, riutilizzare e attribuire nuovi significati alle categorie culturali, sostenendo il primato dell'esperienza rispetto a nozioni astrattamente coerenti, come quella di discorso.

Reintrodurre l'individuo tra le preoccupazioni dell'antropologia delle emozioni non significa "de-socializzare" le emozioni, quanto piuttosto riconsiderare il costruzionismo sociale, nelle sue formulazioni più dure e automatiche, alla luce di una concezione meno sistemica del vivere sociale e di una visione complessa, polivoca e fluida del sé. Aprendo spazi all'autonomia dell'individuo, intendo pertanto spostare l'attenzione dal discorso (con il suo carattere implicitamente autoritario ed egemonico; v. Sangren 1995) al carattere "performativo" (Austin 1962) che l'espressione emozionale sempre assume. In altre parole, dalle emozioni come discorso, alle categorie emozionali come strumenti, come atti linguistici di un tipo particolare, *attraverso* i quali l'*agency* individuale può manifestarsi come fenomeno sociale *oltre* a esse². In questa prospettiva, il discorso sul sé e sulle emozioni prodotto in un contesto, sempre che esista in quanto formulazione chiara e coerente, non è più configurabile come un dispositivo egemonico che crea i soggetti a sua immagine e somiglianza, quanto piuttosto come una risorsa nelle mani degli attori sociali.

L'idea che il/i discorso/i sulle emozioni venga/ano incorporati dagli individui, tende in ultima analisi e paradossalmente a ri-biologizzare le emozioni, sfociando in una sorta di determinismo socioculturale che considera le emozioni individuali omogenee e automatiche. Per quanto Abu-Lughod e Lutz (a cura, 1990) neghino esplicitamente questa ipotesi, l'adozione della nozione di "discorso" – anche quando pluralizzata – porta inevitabilmente in questa direzione, in quanto nega di fatto autonomia all'individuo. Le emozioni (e i discorsi in generale) potrebbero così, al riparo da critiche e riformulazioni del soggetto cosciente e agente, essere guardiane assolute della riproduzione dei valori morali egemonici dei sistemi socio-culturali che si naturalizzano nell'individuo. Tuttavia, come sosteneva già Claudia Strauss (1992, p. 1), è importante al fine di comprendere perché le persone fanno ciò che fanno, respingere non solo il determinismo psicobiologico, ma anche quello socioculturale. In questo senso, la nozione di incorporazione del discorso corre il rischio di biologizzare la cultura, mettendola al riparo dai suoi "soggetti". Tale approccio, elidendo l'individuo (in quanto corpo posseduto dal discorso) a favore del discorso, annullando lo spazio tra linguaggio e soggettività, non rappresenta un modello teorico adeguato a descrivere non solo la complessità esperienziale degli individui, ma anche il mutamento di un contesto emozionale (Reddy 2001a). Inoltre, ascrivendo la costruzione emozionale a discorsi culturali discreti e separati e sfociando in ultima analisi in un relativismo assoluto (1997, p. 329), non consente una valutazione etica trans-discorsiva: come possiamo porci di fronte alla "sofferenza" o al "dolore" dei sopravvissuti al genocidio ruandese (su questo punto v. Kleinman, Das, Lock, a cura, 1997)?

Seguendo la proposta avanzata recentemente da William Reddy (1997; 1999; 2001a), risulta più produttivo considerare le "emozioni" (le virgolette vogliono attirare l'attenzione sul carattere emico del concetto; v. *infra*) come il risultato dell'interazione e della negoziazione tra l'esperienza individuale e le categorie linguistiche di un dato contesto. Tali categorie, lungi dal costituire un sistema coerente, rappresentano un aspetto di quella mappatura sociale del sé che i soggetti usano per ridurre la complessità di ciò che provano, pensano, percepiscono in ogni istante, ritagliando su di un vissuto esperienziale polimorfo, debordante e contraddittorio, su di un *fluire polifonico dell'esperienza* – Reddy (2001a, p. 103) parla di *multivocal activations* – elementi discreti, univoci e socialmente esprimibili e significativi³. Questo ricorso al modello per esprimere/identificare porzioni del vissuto esperienziale non riduce mai completamente il fluire continuo a

semplici entità discrete: introspettivamente, gli individui sono spesso in grado di riconoscere la complessità del loro vissuto al di sotto delle categorie performative che tracciano i confini tra pensieri, motivazioni ed emozioni. Questo fa sì che l'espressione pubblica di *una* emozione possa essere anche il risultato di una scelta, di una strategia. Il modello non crea l'esperienza emozionale, ma consente all'individuo di esprimere in modo socialmente "corretto" cosa sente, dando istruzioni per gestire un vissuto esperienziale (creando uno stile o regime emozionale, nei termini di Reddy) che di per sé è ambiguo, contraddittorio e molteplice.

Introdurre concetti quali "scelta", strategia, gestione può apparire inadatto trattando di emozioni⁴. Tuttavia, la concezione che propongo ci spinge a riconsiderare il problema della sincerità e la distinzione analitica tra pensieri coscienti ed emozioni automatiche. La mia posizione si discosta quindi da opinioni di senso comune (e non solo) che vedono nell'esperienza emozionale (anche quando costruzione sociale "incorporata") un elemento di autenticità⁵, in quanto automatismo comportamentale non controllabile dal soggetto, distinto nettamente da valutazioni, cognizioni e pensieri coscienti e razionali. Come gli antropologi che si sono occupati di emozioni hanno più volte sottolineato, tale dualismo appartiene all'etnopsicologia cartesiana/platonica e romantica, e non ha nulla di universale: tale assunto al contrario è stato messo in discussione anche dalla psicologia cognitiva, i cui risultati confermano l'impossibilità di separare sperimentalmente emozioni e cognizione (Reddy 2001a, p. 32; Galati 2002). Lo stesso concetto di "emozione" d'altronde, come ha osservato Anna Wierzbicka e come testimoniano i dati da differenti contesti etnografici, non costituisce una categoria semantica universale, quanto piuttosto un prodotto emico: sottovalutare il suo carattere "etnico" comporta una reificazione di "fenomeni inerentemente fluidi che potrebbero essere concettualizzati e categorizzati in molti modi differenti" (Wierzbicka 1994, p. 21). Con toni simili Unni Wikan (1990, p. 138), criticando la validità universale della distinzione analitica tra pensieri e sentimenti, ha sostenuto che tale separazione non farebbe giustizia "al flusso di esperienza che non risiede né nel cuore né nella mente. Semplicemente fluisce".

Superando la dialettica tra linguaggio come mera espressione e repressione di un contenuto biologico e universale, e discorso come produttore di "realtà", questa proposta presuppone caratteri e aspetti dell'esperienza umana *precedenti* alla mappatura effettuata dal linguaggio, ma che non sono per questo pre-sociali. Non voglio affer-

mare infatti che il fluire dell'esperienza individuale costituisca un fenomeno biologico, sul quale si esercita un processo di socializzazione per opera del linguaggio: la costituzione del sé è già un processo inerentemente sociale e relazionale. Dico semplicemente che il carattere fluido e molteplice dell'esperienza non è ridicibile né descrivibile meramente in termini di discorso⁶. Tale visione si discosta da una concezione discorsivo-centrica, come quella proposta da Abu-Lughod e Lutz (a cura, 1990), in cui gli individui sono *creati*, in quanto soggetti emotivi, dal discorso locale sulle emozioni. Per quanto non escluda che esistano discorsi sul sé che prevedono “regimi emozionali” (Reddy 2001a) (cioè norme e regole esplicite, per quanto non sempre sistemiche e coerenti), e che tali discorsi definiscono, circoscrivono ciò che è emozionale all'interno della esperienza del sé e come deve essere espresso, essi non *esauriscono* l'esperienza del sé. Attraverso una serie di modelli culturali (che, lo ripeto, non costituiscono un sistema necessariamente coerente), i contesti possono fornire all'individuo una serie di strumenti per affrontare l'ermeneutica del sé necessaria per poter dire di provare una emozione piuttosto che un'altra, fornendo dispositivi utili – *ma non sempre efficaci* – per dirimere la complessità del vissuto quotidiano. Come scrive brillantemente Vinciane Despret (2001, p. 20), “così come costruiamo i miti per inventarci attraverso di loro, nello stesso modo fabbrichiamo le nostre emozioni affinché esse ci fabbrichino”. I contesti culturali forniscono all'individuo dei modelli attraverso cui i soggetti si esplorano e “riconoscono” (identificano, interpretano, dicono) come sentimenti o pensieri o quant'altro, certi aspetti della loro esperienza di se-stessi-viventi, che è precedente a questo atto linguistico/ermeneutico e non riducibile a esso. Forniscono all'individuo strumenti per costruirsi (ma non “costruiscono l'individuo”), e mai comunque in modo definitivo e irrevocabile, non rinchiudendolo all'interno del sistema che propongono⁷. L'individuo è sempre “debordante”, anti-sistemico, perché tale è la sua esperienza: un sé così concepito è considerato in permanente divenire, senza essere essenzializzato né irrigidito in una formazione stabile e costante. I discorsi sulle “emozioni” quindi, orientano (o forzano) l'individuo, fornendo (o imponendo) una mappa/modello semplificata della vita intrapsichica (distinguendo per esempio in alcuni contesti tra pensieri e sentimenti, tra amore e odio, rabbia e vergogna ecc.). Ma tale mappatura, per quanto inevitabilmente influisca sulla percezione individuale del sé (Reddy [2001a, p. 32] parla a questo proposito delle espressioni emozionali come atti linguistici specifici [*emotives*] al contempo *self-exploring* e *self-altering*), non ri-

duce del tutto la complessità del vissuto individuale, e lascia sempre e comunque gli individui con un margine di indeterminatezza, di scelta, di decisione, di confusione e di disordine. E con il compito faticoso, sofferto e contraddittorio di costruirsi come esseri sociali. Come ha osservato William Reddy (1997, p. 333):

Ci sono buoni motivi per attribuire agli *emotives* convenzionalmente autorizzati in una data comunità un ampio potere di modellare il senso dell'identità e la coscienza di sé dei suoi membri, il loro modo di affrontare le casualità e la routine. Ma il potere di modellare è una cosa molto diversa rispetto alla capacità di creare dal nulla. Stabilire la natura del residuo, di ciò che non viene modellato in modo completo, è una questione estremamente importante per comprendere ciò che è universalmente umano e per cogliere le implicazioni politiche di tale potere di modellare. In ogni contesto, dobbiamo aspettarci di trovare un'ampia gamma di deviazioni, resistenze e linguaggi alternativi che aprono la possibilità al cambiamento attraverso crisi, decadenza o adattamento e che offrono una base per trarre delle conclusioni relativamente a chi ha potere e chi no.

Questo approccio infatti non intende escludere dal suo campo di indagine il potere, l'autorità che viene esercitata costantemente sull'individuo. La formulazione di categorie del sé è già un esercizio di autorità (che può essere più o meno coercitivo) e l'uso di categorie linguistiche per "dire socialmente" l'emozione altera significativamente l'esperienza che il soggetto ha di se stesso. I modelli linguistici orientano infatti l'attenzione del soggetto⁸ tentando – ma solo tentando – una riduzione della complessità esperienziale (il "materiale pensato" [*thought material*] che viene attivato in ogni istante, v. Reddy 1999, p. 269), senza tuttavia eliminarla né rendendola possibile. E non sono univoci né infallibili. L'indeterminatezza di fondo implicita nella semplificazione delle categorie linguistiche apre epistemologicamente il campo alla possibilità del cambiamento storico, alla libertà individuale, alla possibilità di critiche e riformulazioni dei modelli, alla devianza. L'indeterminatezza e la libertà del nostro vivere quotidiano derivano dal fatto che l'essere-nel-mondo del soggetto non è riducibile a una monofona linearità discorsiva, che è invece una caratteristica del linguaggio normativizzante del potere. Identificare una cosa con l'altra, la vita con la biografia, sminuisce in modo inaccettabile la dimensione tragica del vivere umano.

Tenendo presente queste proposte teoriche, voglio qui analizzare come la categoria "emozionale" *amor*⁹ viene scelta, usata e manipola-

ta dai giovani maschi di un piccolo centro urbano nell'Arcipelago dei bijagó, in Guinea Bissau, mostrandone la rilevanza per la costruzione di un'identità "moderna". L'*amor*, proposto da una molteplicità di vettori (la musica pop, la filmografia indiana, la missione cattolica, l'élite urbana) come emozione e morale "moderna" e urbana, lungi dal costituire un discorso coerente ed egemonico, acquista i caratteri di un tratto di stile consapevolmente coltivato e contestualmente definito. Al fine di evidenziare come un'emozione possa essere praticata, scelta, gestita – talvolta negata – per descrivere, contestare, costruire *consapevolmente* identità (al plurale), relazioni e distinzioni, mi propongo di mostrare come *amor* tra i giovani di Bubaque rappresenti una pratica significativa, efficace per creare una distinzione sociale tra la città e il villaggio, attraverso una geografia emozionale che concretizza nello spazio delle relazioni di genere il conflitto tra nozioni locali di tradizione e modernità.

Il contesto: la *Praça*, i giovani e la modernità

Questo saggio si basa su di una ricerca etnografica svolta tra il 2000 e il 2003, che si è concentrata sui giovani maschi nati nell'Arcipelago dei bijagó (cfr. Pussetti, *infra*, p. 89, nota 2, per una contestualizzazione geografica della regione) e che vivono in un piccolo centro urbano, noto localmente come la *Praça*¹⁰. La mia analisi si basa pertanto, è bene sottolinearlo, su di una etnografia di genere. Fare un'etnografia di genere non significa tuttavia ignorare le questioni di genere: al contrario, ciò che ha orientato la mia scelta è il fatto che la mascolinità a Bubaque costituisce un sito chiave per l'esperienza e la negoziazione della modernità¹¹. Ciò non significa che le ragazze di Bubaque siano sorde al richiamo della "modernità", o che siano meno spinte a competere per nuove forme di ricchezza e status al di là di quelle offerte dall'organizzazione sociale del villaggio. Tuttavia è importante riconoscere che il genere costituisce un elemento importante nella formulazione della modernità locale¹².

La popolazione delle isole ha mantenuto per secoli una posizione di relativa autonomia, effettuando operazioni di saccheggio a danno delle popolazioni della costa ed esercitando il traffico di schiavi con i mercanti europei. Le campagne di pacificazione, messe in atto dal governo portoghese dopo il congresso di Berlino, non hanno riguardato le isole, che a partire dall'inizio del secolo XX hanno opposto una feroce resistenza, che non è stata arginata completamente fino al 1937.

La penetrazione dell'amministrazione coloniale, che aveva la sua sede nella *Praça* di Bubaque, fu debole anche dopo questa data, in parte per la fragilità generale del colonialismo portoghese, in parte perché le strutture di governo tendevano a concentrarsi nei centri urbani, lasciando le regioni rurali sostanzialmente autonome (se non per i tributi e il lavoro pubblico). Tuttavia il regime coloniale impose un termine drastico alla mobilità degli isolani, così come alle loro iniziative commerciali. Il contatto con l'ideologia indipendentista di Amílcar Cabral (diffusa a partire dal 1963 sul continente attraverso un'opera capillare di mobilitazione), non ha riguardato che marginalmente l'Arcipelago, che è rimasto sotto il controllo portoghese fino all'indipendenza del Paese nel 1974. Dopo questa data, la presenza dello Stato sulle isole ha sostanzialmente ereditato le debolezze dell'amministrazione coloniale, concentrandosi nella zona urbana della *Praça* e limitando il proprio impatto a pochi progetti di sviluppo. Dagli anni Ottanta, la Guinea Bissau attraversa una situazione di profonda instabilità, culminata nel 1998 con l'esplosione di una sanguinosa guerra civile. Tale guerra e il governo successivamente eletto hanno portato un paese già fragile a una situazione di grave crisi economica e sociale. L'applicazione del piano di aggiustamento strutturale del FMI, negoziato nel 1987, la crisi della scuola associata alla massiccia disoccupazione dei diplomati dell'insegnamento superiore, un mercato del lavoro praticamente bloccato, l'insolvenza dello Stato nei confronti dei suoi dipendenti in ogni settore, pongono con acutezza la problematica della socializzazione dei giovani e della loro emancipazione sociale, soprattutto per le fasce urbane scolarizzate. L'attuale instabilità politica e il continuo timore di un sollevamento dell'esercito determinano una situazione umanitariamente ed economicamente disastrosa, di fronte alla quale molti commentatori hanno parlato di un reale crollo dello Stato¹³.

La *Praça* di Bubaque si configura quindi come una "zona di contatto" (Pratt 1992, p. 4), in cui non solo europei e bijagó si incontrano e scontrano da secoli, ma dove anche altri individui, provenienti da regioni diverse della stessa Guinea Bissau o di paesi confinanti, attualmente risiedono esercitando attività commerciali. In concomitanza infatti con i fenomeni di intensa urbanizzazione verificatisi dagli anni Ottanta in tutto il paese, conseguenza di politiche economiche che hanno privilegiato la città come luogo di "sviluppo", la *Praça* dell'isola di Bubaque ha subito un'espansione demografica notevole, arrivando a contare circa tremila abitanti alla fine degli anni Novanta. La *Praça* è inoltre il luogo nell'Arcipelago dove si sono concentrate le

strutture dello Stato e dove fattori di penetrazione culturale eterogenei arricchiscono l'habitat di significato e l'immaginazione dei giovani che vi abitano o vi si trasferiscono.

Uno dei tratti salienti dell'identità dei giovani¹⁴ nella *Praça* è il mito della "modernità". Come è stato spesso sottolineato, l'*idea* della modernità funziona essenzialmente come un segno diacritico che crea un mondo sociale bipolare attraverso una narrazione dicotomica (Rofel 1992; Pigg 1996; Ferguson 1999; Schein 1999). Definendosi "sviluppati" i giovani della *Praça* si contrappongono al mondo dei valori e dell'autorità associati alla vita rurale dei villaggi e difesi dagli anziani, indicati con disprezzo come arretrati, non sviluppati, non civilizzati. Questa opposizione ribalta le relazioni di gerarchia proprie della comunità di villaggio. La subordinazione dei giovani (nel *bijagó* di Bubaque *iamgbá*, "i bambini") agli anziani (nel *bijagó* di Bubaque *iakotó*, "i grandi") rappresenta infatti un elemento essenziale dell'organizzazione sociale: diventare anziano e acquisire i privilegi che derivano da questa condizione è un processo complesso che comporta il passaggio attraverso numerosi gradi di età e il pagamento continuo ai membri delle classi d'età superiori. L'iniziazione (maschile e femminile) inoltre divide la popolazione del villaggio in due gruppi in contrapposizione: coloro che già sanno e hanno acquisito lo statuto di uomo o donna adulto e quelli che invece sono ancora "bambini"¹⁵. I giovani della *Praça* mettono in discussione il cammino previsto dagli anziani, criticando le norme etiche e le istituzioni autoritarie del villaggio che non consentirebbero la realizzazione delle loro ambizioni individuali: le classi d'età, le iniziazioni, il pagamento agli anziani rappresenterebbero quindi delle sopravvivenze destinate a scomparire. Appropriandosi di termini chiave quali "modernità", "progresso", "sviluppo", iscrivendo i loro racconti, le loro vite e i loro sogni in orizzonti di significato cosmopolita, i giovani pongono in comunicazione il loro contesto locale con una retorica globale, il cui potere e il cui potenziale si manifestano, in modo ai loro occhi indubitabile, nella supremazia economica e tecnologica dell'Occidente¹⁶.

Nonostante le loro ambizioni, nel contesto urbano della *Praça* i giovani conservano tuttavia una posizione socialmente marginale, e la realizzazione delle loro aspirazioni risulta praticamente impossibile. Molti di loro hanno rifiutato la gerarchia del villaggio e si sono stabiliti nella *Praça* per frequentare la scuola, generalmente con pochi o nessun mezzo di sussistenza. Esclusi dall'economia di villaggio e marginalizzati dall'economia di mercato della città e dalle strutture dello Stato, i giovani maschi sopravvivono con enormi difficoltà

grazie a piccoli aiuti da parte di parenti emigrati, ai proventi del commercio informale, o vendendo arte turistica ai pochi viaggiatori di passaggio.

Amor, discorso e stile culturale

Quando iniziai a indagare la questione dell'*amor* tra i giovani di Bubaque rimasi per molto tempo interdetto. Chiacchieravo con i ragazzi della missione cattolica, con i giovani che avevano lasciato la scuola e lavoravano negli alberghi, con gli studenti. Ognuno mi dava un'interpretazione propria, un significato differente, una diversa situazione prototipica dell'*amor*. I contesti d'uso di tale termine erano molteplici, le conclusioni discordanti. Per molto tempo, riguardando i miei appunti, cercai il *discorso*. La mia volontà di sistema cercava la chiave interpretativa giusta per trarre da questi frammenti sparsi un'essenza, un *quid*. Qualcosa tuttavia non funzionava. Per quanto ampia la definizione, i frammenti mantenevano il loro carattere – appunto – di frammenti. Non si ricomponevano in un'immagine unica, chiara e definita. Il “discorso dell'*amor*” mi sfuggiva, il sistema non emergeva, il disordine continuava a regnare. Un'affermazione e il suo contrario sembravano entrambe aspirare alla forza legittimatrice dell'*amor*. Domingos poteva per esempio asserire con determinazione che *amor* non poteva avere nessun tipo di risvolto economico, vituperando le ragazze che cercano denaro e regali nelle loro relazioni. In un'altra occasione, tuttavia, lo stesso Domingos poteva affermare che per il momento non voleva nessuna relazione di *amor*, al fine di non ostacolare il suo percorso di formazione: *amor* infatti implicava necessariamente il prendersi cura di una donna, farle dei regali, mantenerla. La misoginia con cui le donne venivano descritte da Delito come dei vampiri poco inclini all'*amor*, ma interessate piuttosto ai soldi (da cui la necessità per un maschio di controllare prudentemente il proprio trasporto per non essere sfruttato dalla partner), contrastava con i toni melensi con cui lo stesso Delito cantava canzoni romantiche o ne inventava di originali per dare voce ai propri sentimenti. Osservando i contesti e le situazioni in cui *amor* veniva evocato, apparivano contraddizioni evidenti, incongruenze, ambiguità.

Ciò che risultava univoco ed evidente era invece il valore di distinzione (Bourdieu 1979) che *amor* acquistava nelle parole dei giovani. Delito stesso, uno dei miei interlocutori privilegiati nella *Praça*, esplicitò la concezione secondo cui l'*amor* potrebbe essere concepito in primo luogo come un segno che sottolinea delle differenze. “Sono so-

lo le persone della *Praça* – mi disse – quelle che hanno cominciato a svilupparsi, che vanno a scuola, che possono provare quell'*amor*. L'*amor* è una cosa della *Praça*. I ragazzi del villaggio non conoscono *amor*". Utilizzando una geografia morale che oppone la città al villaggio e riproducendo il dispiegarsi nello spazio dell'ideologia coloniale della civilizzazione, Delito, come tanti altri, identificava *amor*, la capacità di provare *amor*, con un elemento di distinzione, di sviluppo, in contrasto con il contesto rurale. Questa dialettica tra città e villaggio, come ho già sottolineato, è un aspetto importante per la definizione della propria identità per i giovani della *Praça*, oltre che uno dei tratti salienti di uno stile cosmopolita proprio della cultura urbana guineense. È in questa dinamica che *amor* acquista una rilevanza particolare, un forte valore demarcativo e identitario: provare *amor* significa partecipare di una visione progressiva della società e della storia, rivendicando un'identità cosmopolita¹⁷.

Sottolineando il carattere "sviluppato", "moderno" dell'*amor*, i ragazzi criticavano apertamente la vita che i loro coetanei conducevano al villaggio. Oggetto del loro sdegno e disprezzo in particolare erano i membri del grado d'età pre-iniziatico, i *n'aro* (nel *bijagó* di Bubaque, singolare: *karo*). Mentre appartiene a questo grado, ci si aspetta dal giovane maschio che coltivi la sua abilità come danzatore e la sua forza fisica, che si adorni nei modi più originali e attraenti per sedurre le donne (Pussetti, Bordonaro 1999). Se dimostra di essere un buon danzatore, un uomo forte e bello con una voce stentorea, può diventare un "famoso", un uomo conosciuto che può vantare il numero delle sue conquiste e dei suoi figli. La situazione del *karo* tuttavia non è così idilliaca come potrebbe sembrare: durante questo grado d'età (che precede la prova iniziatica) il giovane deve coltivare il campo di riso degli anziani senza poter conservare nulla per lui; deve continuamente procurarsi e offrire vino di palma, pesce e altri doni agli anziani del villaggio; non può inoltre stipulare una forma definitiva di matrimonio (consentita ai maschi solo dopo l'iniziazione) e la sua paternità non viene riconosciuta socialmente. La descrizione paradossale che i giovani della *Praça* offrivano di questo grado d'età, tratteggiava il *karo* come un uomo ignorante e pigro, vittima di una sessualità incontrollata che lo porterebbe a generare molti figli, obbligato dagli anziani a danzare e suonare tutto il giorno. La sua vita improduttiva veniva contrapposta a quella dello studente urbano, che si sforza a scuola per "svilupparsi", conosce come va il mondo, e gestisce con circospezione e "stile" i suoi rapporti con le donne, slegando l'intimità affettiva e le relazioni sessuali dalla riproduzione biologica e sociale.

Il passaggio che i giovani della *Praça* hanno compiuto dal villaggio alla città, da un'identità localista a una cosmopolita (per citare Ferguson 1999), è una operazione consapevole di auto-costruzione (che tuttavia non avviene certo in un vuoto politico e di potere), che viene descritta come uno sforzo, una tensione, una decisione, un'adesione consapevole a tutte quelle pratiche e quei "costumi" che costituiscono la modernità locale. Tra questi elementi c'è anche l'*amor*, come contesto emotivo/stilistico all'interno del quale un "giovane moderno" inserisce le proprie relazioni di coppia, in contrapposizione con il *karo*. Xarifo, cresciuto al villaggio, ma da anni residente nella *Praça*, mi raccontò per esempio:

Ero un grande danzatore. Danzavo, da un villaggio all'altro, andavo fino a Bruce [villaggio all'estremità opposta dell'isola], e le donne dietro... avevo tantissime donne. Ma mi sono reso conto che quella vita non è una buona vita. Mi sono reso conto che non è una buona vita perché sono venuto alla *Praça* e ho visto delle persone, dei coetanei, come si vestivano, come si comportavano... a volte al villaggio qualcuno rimane in strada con il sedere nudo. Mi sono reso conto che ciò è male. Sono venuto alla *Praça*, ho visto i miei coetanei, loro sì che si vestivano, e sono tornato al villaggio e ho capito che non era possibile. Così ho cercato di stabilirmi nella *Praça*, vendendo manghi per mantenermi. Mi sono comprato i miei vestiti, sono tornato al villaggio, li ho indossati di fronte ai miei colleghi e loro mi guardavano ammirati. Poi ho visto i miei coetanei che andavano a scuola e mi sono reso conto che ciò era molto bene. Allora mi sono iscritto a scuola nella *Praça*. Poi ho visto i miei coetanei che (*namoraba*) "innamoravano", che avevano una ragazza, che avevano *amor*. E ho capito che è così che era giusto. Allora mi sono trasferito nella *Praça*: ho scelto da solo, non ha pagato né mio padre né mia madre, solo io. Nessuno mi ha aiutato, ho fatto questo sforzo da solo. Ma se non facevo questo sforzo, ero ancora in quella vita bloccata (*vida empatada*) là al villaggio. Mi sono reso conto che non era possibile, l'unica cosa da fare era trasferirsi nella *Praça* con i miei colleghi, per vivere una vita davvero trasparente ad altre vite (*tene un vida mesmo trasparenti a otro vida*)¹⁸.

Vari elementi contribuiscono al successo dell'*amor* tra i giovani e, pur senza voler indagare qui le origini locali di tale categoria, è importante sottolineare la molteplicità dei riferimenti: *amor* non privilegia necessariamente una nozione cristiano/cattolica di "amore", ma si alimenta continuamente della filmografia indiana e, soprattutto, dell'enorme produzione di musica popolare lusofona (guineense e non solo) e ispanofona (che include fenomeni di successo globale come Laura Pausini ed Eros Ramazzotti)¹⁹. Tuttavia, per quanto sia possibile iden-

tificare una serie di fenomeni mediatici e culturali che propongono una riflessione sulle relazioni tra maschi e femmine nei termini dell'*amor*, tali elementi non costituiscono *un* discorso, non esercitano un'influenza totalizzante, né, a maggior ragione, vengono recepiti dai giovani senza interpretazioni e rielaborazioni locali e individuali.

L'interpretazione che vorrei suggerire, in sintonia con le riflessioni teoriche sopra esposte e con queste brevi testimonianze etnografiche, è che, a Bubaque, *amor* è interpretabile non in quanto discorso (o elemento di un discorso) emotivo e normativo, quanto piuttosto in quanto tratto di "stile" che definisce parzialmente la modernità locale²⁰. In questo senso *amor* è meglio comprensibile se utilizziamo invece della nozione di discorso quella di "stile culturale". Introdotta originariamente dal Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) – la cosiddetta scuola di Birmingham all'origine della tradizione dei *cultural studies* (cfr. ad esempio in Hebdige 1979) – tale nozione, come quella simile di *lifestyle*, ha conosciuto negli ultimi anni una nuova fortuna negli studi legati ai media, all'identità di genere (Butler 1990; Morris 1995), e più in generale alla questione dell'identità nelle società contemporanee (Giddens 1991; Turner 1993; Chaney 1996; 2001). Questa concezione è stata recentemente utilizzata con un certo successo da James Ferguson (1999) anche in contesto urbano africano, nell'etnografia delle città dello Zambia, per descrivere forme di identità culturali meno rigide che lasciano agli individui la capacità di auto-prodursi creativamente²¹. Ferguson usa il concetto di "stile culturale" per riferirsi a "*pratiche che significano differenze* tra le categorie sociali" (p. 95, corsivo nell'originale), dichiarando di impiegare il termine *stile* "specificatamente per enfatizzare il carattere artefatto (*accomplished*) e performativo di tali pratiche" (ib.). Per quanto uno stile culturale non rappresenti esclusivamente il risultato di scelte individuali e le persone siano in realtà anche in parte costrette da condizionamenti economici e sociali, Ferguson sostiene che uno stile sia sempre anche in parte un processo attivo e motivato di auto-costruzione (*self-making*): è in questo senso che si può dunque parlare di "coltivazione" di uno stile (p. 101). È nel corso di questa "coltivazione" che lo stile diventa personale e individuale²², un processo attivo e consapevole di *auto-poiesi*²³.

In questa prospettiva ritengo che *amor* possa essere adeguatamente compreso a Bubaque in quanto tratto di uno stile "cosmopolita", che i giovani, più o meno consapevolmente, coltivano, in quanto pratica di significato che segna delle differenze. Un'emozione come "tratto stilistico coscientemente coltivato" può apparire poco consono con

l'idea preconcepita che associa emozioni e autenticità propria della tradizione europea (cfr. *supra*). Tuttavia, come ho già sottolineato, diversi studi hanno affrontato la questione della “manipolazione” e trasformazione di contenuti emozionali, dello sforzo individuale per modellare le proprie emozioni (Hochschild 1979; 1983; Solomon 1980; Wikan 1990; Hollan, Wellenkamp 1994; Reddy 2001a). Essere moderni, cosmopoliti è, di per sé, uno sforzo, una tensione verso un modello, un'adozione costante e consapevole di pratiche significanti. Gli abiti, la lingua, la scuola, la chiesa, la discoteca, la musica e l'*amor*. *Amor* rappresenta dunque un elemento di distinzione, la cui presenza o assenza supporta le dicotomie localmente prodotte nel nome della “modernità”.

Questo non implica che *amor* costituisca un campo di significati circoscrivibile e definibile univocamente, né dagli attori sociali né dall'antropologo. Bisogna considerare *amor* non già come un modello di comportamento emotivo che influisce sulle pratiche di relazioni di coppia e sulle identità di genere in maniera univoca e causale, quanto piuttosto come un tratto di stile morale/emozionale poco definito e – quindi – plastico, ma dotato di una grande forza culturale, che viene *usato* dagli individui²⁴. Se consideriamo *amor* come pratica che significa differenza, come tratto di stile urbano cosmopolita, la domanda che dobbiamo porci, non è già relativa alla sua definizione precisa, quanto piuttosto alle modalità locali attraverso cui tale forza culturale viene appropriata da differenti attori sociali legittimando le loro azioni e le loro scelte. A Bubaque infatti, cosa sia *amor*, come si manifesti, come vada gestito, è oggetto di continui dibattiti, prese in giro, aneddoti, che non giungono a costituire un *corpus* univoco, un “discorso locale”, ma conservano i caratteri sparsi, contraddittori e non sistemici propri delle contraddizioni del vivere quotidiano e del confrontarsi con moralità e direttive incoerenti. *Amor* rappresenta un campo di disputa, un'arena, un luogo di conflitto. Dibattere su cosa sia *amor*, chi lo senta e chi no, se debba essere controllato o meno ecc. significa negoziare la reciproca posizione di maschi e femmine nel contesto urbano, ribadire la propria distinzione dal mondo del villaggio, proclamarsi ancora una volta moderni e cosmopoliti. La complessità dei significati e dei contesti nei quali *amor* viene impiegato, indica, direbbe Ferguson (1999, p. 105), che “gli elementi di uno stile culturale significano cose diverse quando vengono *usati* per significare cose differenti da abili *performers*”. L'uso di questo termine nella denominazione di vissuti emotivi o nella valutazione di relazioni di genere risulta dunque essere *strategica, politica, rivendicatoria*. Vari atto-

ri sociali rivendicano per sé e negano ad altri *amor*, creando una distinzione sociale di valore su base morale all'interno delle complesse relazioni conflittuali tra i generi e con il mondo dei villaggi nel contesto urbano²⁵. *Amor*, in questo senso, non normativizza, anzi, al contrario, rappresenta la dimensione linguistico/morale nella quale una comunità come quella di Bubaque si *frammenta* e attraverso la quale le linee di tensione emergono, un'arena nella quale il dibattito tra settori diversi della società può emergere.

Il sé e il non-ordine

A mio avviso, l'analisi sociale dovrebbe andare oltre la dicotomia ordine *vs* caos e cercare di affrontare l'ambito assai meno noto del "non-ordine" (Rosaldo 1989, p. 160).

Ambiguities, inconsistencies, and confusion plague the lives of people (Wikan 1990, p. 33).

Fax models do not work because even within an intentional world, people receive inconsistent and unclear messages (Strauss 1992, p. 10).

Considerare *amor* come pratica di modernità, come elemento di *self-making*, come tratto di stile che i giovani coltivano per essere moderni, reintroduce la scelta, la decisione, la variabilità individuale nel dominio del costruzionismo sociale delle emozioni, rivendicando per gli individui la capacità di gestire, coltivare, scegliere (almeno in parte) le proprie emozioni²⁶.

L'antropologia delle emozioni proposta da Abu-Lughod e Lutz, avvalendosi della nozione di discorso, rischia di privilegiare la normatività sulla pratica quotidiana, sovrapponendo le due cose e portando lo sguardo dei ricercatori a trascurare le strategie individuali e la polisemicità delle categorie emozionali. Il concetto di discorso, o anche di una molteplicità di discorsi incorporati dagli attori sociali, appare eccessivamente rigida per accogliere la complessità dell'esperienza individuale, la sua contraddittorietà, ambiguità, molteplicità; per giustificare, in altre parole, quel margine di indeterminatezza nel quale costantemente gli individui si trovano a operare delle scelte. Inoltre, sfociando in un relativismo assoluto, rende problematica la comprensione e il dialogo transculturale, ponendo non pochi interrogativi etici ed epistemologici. Tale approccio banalizza la complessità dell'esperienza individuale e della vita sociale – che conservano nella maggior par-

te dei casi un irriducibile carattere non-statico (Barth 1993) – riducendo, come ha scritto Michael Jackson (l'antropologo!) “soggetti di esperienza” a “oggetti di conoscenza”, e trascurando “il carattere aperto e ambiguo dell'esperienza vissuta” (Jackson 2002, p. 125). L'ansia per il disordine genera spesso una volontà di sistema, un'esigenza di controllo che ci fa perdere una parte importante dell'esperienza dell'essere vivi, oltre che il carattere essenzialmente dinamico delle formazioni sociali (Rosaldo 1989, pp. 153-159).

È indispensabile una nozione meno rigida di quella di discorso, un modo più ironico e teatrale per descrivere la complessità della vita sociale delle emozioni, cui corrisponda una concezione del soggetto altrettanto irriverente, plastica, molteplice. È in questo senso che Katherine Ewing (1990, p. 258) propone di focalizzare la nostra attenzione sull'“esperienza dell'inconsistenza” (non solo per quanto riguarda la “cultura” ma anche per quanto riguarda il “sé”), introducendo una teoria dei sé multipli²⁷:

l'esperienza della continuità personale (...) è illusoria. Quando consideriamo il flusso temporale dell'esperienza, osserviamo che gli individui ricostruiscono continuamente se stessi in nuovi sé in risposta a stimoli interni ed esterni. Costruiscono questi nuovi sé attingendo alla gamma di auto-rappresentazioni disponibili, che sono basate su costrutti culturali.

Tale visione del sé meglio si adatta a una concezione dei processi sociali ispirata meno all'immagine del *panoptikon*, quanto piuttosto a modelli reticolari, rizomatici, non-totalitari. Che sappia muoversi in quella zona tra l'ordine e il caos che Renato Rosaldo (1989, pp. 160-161) definisce *nonorder*: “improvvisazione, modi di cavarsela e eventi contingenti”. Ammettere uno spazio d'indeterminatezza, di non-ordine, una tendenza individuale non-sistemica, ci offre inoltre l'opportunità di giustificare epistemologicamente non solo il cambiamento, ma anche la possibilità della comprensione, liberandoci da alcuni problemi etici propri del relativismo assoluto. Il problema della comprensione svanisce infatti nel momento in cui ammettiamo che *gli individui non sono sistemi chiusi* e che i discorsi culturali non esauriscono gli individui. Ciò che sostengo è una prospettiva in cui i soggetti non solo *si costruiscono*, ma tendono costantemente a *estendere* la/le loro identità in direzioni imprevedibili, includendo, addomesticando, cannibalizzando costantemente elementi molteplici e contraddittori, in una perpetua metamorfosi. Una visione non essenzialista dell'identità,

che considera gli individui come “migranti dell’identità” (secondo la felice espressione di Rapport e Dawson, a cura, 1998) che si muovono tra sé, comunità e verità, senza voler negare relazioni di potere e autorità, ma con una certa fiducia nella capacità incontenibile degli esseri umani di creare disordine.

Note

¹ La ricerca etnografica su cui si basa questo saggio è stata possibile grazie a un finanziamento della Fundação para a Ciência e a Tecnologia del Ministério da Ciência e do Ensino Superior portoghese e del Fondo sociale europeo nell’ambito del III Quadro Comunitário de Apoio.

² Hollan e Wellenkamp (1994, p. 7), difendendo una etnografia *person-centered*, hanno osservato che: “Focalizzare la nostra attenzione su particolari individui non solo ci consente di esaminare come le persone *usano* simboli e credenze pubbliche per attribuire un senso alla loro esperienza quotidiana (...) ma ci permette anche di esplorare aspetti dell’esperienza personale che non sono precisamente conformi alle concezioni pubbliche e ideali.

³ Una concezione simile era già stata proposta nel 1963 da Tomkins, per quanto la sua nozione di continuum emozionale e della capacità delle emozioni di combinarsi tra loro presupponesse l’esistenza di “affetti primari”, nozione ampiamente contestata negli anni successivi (cfr. ad esempio Ortony, Turner 1990; Epstein 1992, pp. 15-16).

⁴ Solomon (1980) ha suggerito tuttavia che le emozioni hanno un aspetto di “scelta”. Inspiratrici di questa mia posizione, sono la nozione di “gestione” (*managing*) delle emozioni introdotta da Wikan (1990), l’idea di “*navigation of feeling*” di Reddy (2001a) e di “*emotion work*” (Hochschild 1979; 1983; Hollan, Wellenkamp 1994, pp. 199, 220).

⁵ Sull’autenticità delle emozioni e sulla critica di tale concezione cfr. Despret 2001.

⁶ Questa insoddisfazione per il riduzionismo della “svolta linguistica” della recente antropologia è espressa chiaramente, tra gli altri, in Reddy 2001b. Cfr. anche Pina Cabral, *infra*, pp. 151-172.

⁷ Hollan e Wellenkamp (1994, p. 215) hanno sottolineato l’importanza di considerare “i soggetti antropologici come attori attivamente e creativamente impegnati nella costruzione del significato, piuttosto che come recipienti passivi di una tradizione culturale”.

⁸ Nel senso che a questo termine conferisce la psicologia cognitiva nella descrizione dei processi mentali, superando la vecchia dialettica tra processi consci e inconsci (cfr. Erdelyi 1992).

⁹ I termini in corsivo relativi al mio contesto etnografico sono da intendersi, salvo dove specificato, in *keriol* della Guinea Bissau, una lingua veicolare la cui origine risale all’incontro tra africani e portoghesi sulle coste della Senegambia nel XV secolo, e che è attualmente fortemente associata alla cultura urbana.

¹⁰ Il termine portoghese *Praça* indica in Guinea Bissau semplicemente un centro urbano. La denominazione completa sarebbe pertanto *Praça di* Bubaque, ma nel contesto dell’isola il toponimo *Praça* è sufficiente per indicare il centro urbano in contrapposizione ai villaggi.

¹¹ Per una conclusione simile tra i masai, cfr. Hodgson 1999.

¹² Le strategie e le interpretazioni che uomini e donne elaborano nel contesto della *Praça* sono differenti anche perché i concetti di “sviluppo”, “modernità” e “progresso” presentano forti caratterizzazioni di genere (Hodgson, a cura, 2001). Tali nozioni (nella loro versione coloniale come in quella nazionalista) conservano un aspetto patriarcale, riconoscendo nei maschi i veri agenti del cambiamento e dello sviluppo (Boserup 1970; Van Allen 1976; Leacock 1979; Lockwood 1993; Escobar 1995). Ciò non riflette adeguatamente l’importanza che le donne mantengono nell’economia dell’isola, grazie a strategie economiche informali che rappresenta-

no spesso l'unico sostegno dei nuclei familiari urbani (Galli, Funk 1992; Havik 1995; Sheldon, a cura, 1996; 2002).

¹³ Senza voler offrire una bibliografia esaustiva sulla storia della Guinea Bissau, si rimanda qui il lettore ai seguenti testi: Chabal 1983; 1986; Mark 1985; Galli, Jones 1987; Lopes 1988; Pélissier 1989; Forrest 1992; 2002; 2003; Brooks 1993.

¹⁴ È stato spesso osservato che la categoria di "giovane" manca di una definizione chiara e assoluta essendo basata in molte circostanze sulla posizione sociale dell'individuo piuttosto che sulla sua effettiva età biologica (James 1995, p. 45; Wulff 1995, p. 6). A Bubaque la categoria di giovane è infatti definita dagli elementi propri della cultura urbana (la scuola, il lavoro salariato, la modernità locale, un certo tipo di sessualità) e dalla marginalità sociale piuttosto che da una precisa età anagrafica (sulla categoria di "giovane" cfr., tra i lavori più recenti, Amit-Talai, Wulff 1995; Durham 2000; Bucholtz 2002).

¹⁵ Sulla cultura dei villaggi dell'Arcipelago cfr. essenzialmente Gallois Duquette 1983; Scantamburlo 1978; Henry 1994; Mendes Fernandes 1995; Pussetti, Bordonaro 1999; Pussetti 1999; 2001.

¹⁶ L'idea dell'"Occidente" è stata sottoposta negli ultimi anni a critiche severe. Utilizzando tale termine mi riferisco qui a un prodotto dell'immaginario locale e non a un luogo specifico con tratti culturali e percorsi storici omogenei.

¹⁷ A conclusioni simili sono giunti, tra gli altri, Daniel Jordan Smith (2001) in Nigeria e Jo Ellen Fair (2004) ad Accra, in Ghana.

¹⁸ Frammento di intervista registrata nel febbraio 2002.

¹⁹ Gli artisti luso-africani, che cantano in portoghese e in *kriol*, hanno a Bubaque alcuni dei loro fan più devoti, e l'*amor* è indubbiamente uno dei temi più importanti delle canzoni. Nel 2000 Justino Delgado, il cosiddetto Michael Jackson della Guinea Bissau per il suo stile di danza, uno dei cantanti più apprezzati a Bubaque, dove è nato, ha pubblicato il CD *Farol*, dedicandolo a "coloro che hanno *amor* nel loro cuore". In moltissime canzoni di questo come di altri artisti, l'amore è celebrato come una emozione potente ma ambivalente, che regola le relazioni tra uomini e donne: si cantano generalmente relazioni monogamiche ed eterosessuali, con particolare insistenza su situazioni di sofferenza, mancanza, amori irraggiungibili, separazione e frustrazione. Oppure, con altrettanta frequenza, si sottolinea la freddezza o l'avidità delle donne.

²⁰ La questione dell'universalità dell'amore romantico ha suscitato l'interesse di numerosi antropologi e ricercatori per lungo tempo. Per una bibliografia esaustiva cfr. Jankowiak, a cura, 1995; Smith 2001.

²¹ La scelta consapevole e la combinazione di vari elementi – alcuni locali, alcuni importati, tutti comunque sottoposti a costante riconfigurazione – sono sempre di più, la cultura (Chaney 1996; 2001). La creazione di uno stile di vita attraverso la scelta non implica tuttavia una nuova superficialità della cultura né una desolante monotonia globale (Chaney 2001, pp. 81-84).

²² Come ha sottolineato Terence Turner (1993, p. 428): "La preminenza accordata all'individuo e alla sua identità dispersa, non esclude la possibilità di identità di gruppo meno rigide, create autonomamente, altamente auto-riflessive e politicamente e strategicamente consapevoli. Stiamo assistendo alla creazione di gruppi e identità più liberi e flessibili, basati su valori, orientamenti, attività e posizioni politiche ed economiche consapevolmente condivisi".

²³ L'uso che qui propongo di questo termine non è già in riferimento alla teoria autopoietica di Maturana e Varela (1980) relativa all'organizzazione dei sistemi viventi. *Auto-poesi* rimanda qui piuttosto al concetto di *antropo-poesi* elaborato da Francesco Remotti (1996; 1999; 2000), proponendo tuttavia di spostare l'attenzione dall'*antropo-poesi* all'*auto-poesi*, cioè dai processi attraverso cui le società costruiscono gli individui, alle modalità attraverso cui gli individui costruiscono se stessi in società. In una accezione simile il concetto è stato introdotto anche da Félix Guattari (1992, p. 16).

²⁴ Considerare l'amore come un tratto di stile, consapevolmente adottato e coltivato dai giovani in contesto urbano, non significa tuttavia ignorare né il contesto socio-economico in cui gli individui compiono le loro scelte in situazioni spesso difficili (già in parte evidenziato in precedenza), né le questioni relative all'origine delle forme stilistiche che vengono oggi adottate, proponendo un'irreale visione in cui le forme simboliche fluiscono liberamente

(Larkin 2002, p. 741). Per quanto non sia possibile affrontare tale questione in questo contesto, è importante sottolineare che *amor* a Bubaque riattiva di fatto una serie di giudizi di valore e di distinzioni propri dello sguardo coloniale, per quanto appropriati e rielaborati localmente.

²⁵ Cfr. per un caso simile in Nigeria, Smith 2001 e in Ghana, Fair 2004.

²⁶ Sull'auto-costruzione si vedano, tra gli altri, il già citato Ferguson 1999, ma anche Battaglia 1995; Ewing 1990; Butler 1990; Giddens 1991; Gauntlett 2002.

²⁷ L'idea della molteplicità dei "sé" era già stata formulata da Harré e Secord (1977). Una teoria dei sé multipli è stata introdotta tra gli altri anche da Werbner (1996), evidenziandola come una delle caratteristiche del soggetto nell'Africa post-coloniale.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L., 1986, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C., a cura, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Paris-Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.
- Amit-Talai, V., Wulff, H., a cura, 1995, *Youth Cultures. A Cross-cultural Perspective*, London-New York, Routledge.
- Austin, J. L., 1962, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press; nuova ed. 1975.
- Barth, F., 1993, *Balinese Worlds*, Chicago, University of Chicago Press.
- Battaglia, D., a cura, 1995, *Rhetorics of Self-Making*, Berkeley, University of California Press.
- Boserup, E., 1970, *Women's Role in Economic Development*, New York, Saint Martin's Press.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Brooks, G. E., 1993, *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*, Charlottesville (Va.), University of Virginia.
- Bucholtz, M., 2002, *Youth and Cultural Practice*, «Annual Review of Anthropology», n. 31, pp. 525-552.
- Butler, J., 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- Chabal, P., 1983, *Amilcar Cabral. Revolutionary Leadership and People's War*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chabal, P., 1986, "Revolutionary Democracy in Africa: The Case of Guinea-Bissau", in id., a cura, *Political Domination in Africa. Reflections on the Limits of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 84-108.
- Chaney, D., 1996, *Lifestyles*, London, Routledge.
- Chaney, D., 2001, "From Ways of Life to Lifestyles: Rethinking Culture as Ideology and Sensibility", in J. Lull, a cura, *Culture in the Communication Age*, London, Routledge, pp. 75-88.

- Despret, V., 2001, *Ces Émotions qui nous fabriquent, ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris, Seuil; trad. it. 2002, *Le emozioni, etnopsicologia dell'autenticità*, Milano, Elèuthera.
- Durham, D., 2000, *Youth and the Social Imagination in Africa*, «Anthropological Quarterly», n. 73 (3), pp. 113-120.
- Epstein, A. L., 1992, *In the Midst of Life. Affect and Ideation in the World of the Tolai*, Berkeley, University of California Press.
- Erdelyi, M. H., 1992, *Psychodynamics and the Unconscious*, «American Psychologist», n. 47, pp. 784-787.
- Escobar, A., 1995, *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- Ewing, K. P., 1990, *The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency*, «Ethos», n. 18 (3), pp. 251-278.
- Fair, J. E., 2004, "Me Do Wu", *My Val: The Creation of Valentine's Day in Accra, Ghana*, «African Studies Review (Atlanta)», n. 47 (3), pp. 23-49.
- Ferguson, J., 1999, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press.
- Forrest, J., 1992, *Guinea-Bissau: Power, Conflict and Renewal in a West African Nation*, Boulder (Co.), Westview.
- Forrest, J., 2002, "Guinea Bissau", in P. Chabal, a cura, *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London, Hurst, pp. 236-263.
- Forrest, J., 2003, *Lineages of State Fragility: Rural Civil Society in Guinea Bissau*, Athens, Ohio University Press.
- Galati, D., 2002, *Prospettive sulle emozioni e teorie del soggetto*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Galli, R. E., Funk, U., 1992, *O Ajustamento Estrutural e Género na Guiné-Bissau*, «Revista Internacional de Estudos Africanos», n. 16-17, pp. 235-254.
- Galli, R. E., Jones, J., 1987, *Guinea-Bissau. Politics, Economics and Society*, London, Frances Pinter.
- Gallois Duquette, D., 1983, *Dynamique de l'art Bidjogo*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Gauntlett, D., 2002, *Media, Gender and Identity: An Introduction*, London-New York, Routledge.
- Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the late modern age*, Stanford, Stanford University Press.
- Guattari, F., 1992, *Chaosmose*, Paris, Galilée; trad. it. 1996, *Caosmosi*, Genova, Costa & Nolan.
- Gupta, A., Ferguson, J., a cura, 1997, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- Harré, R., Secord, C. V., 1977, *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1977, *La spiegazione del comportamento sociale*, Bologna, il Mulino.
- Havik, P. J., 1995, *Relações de género e comércio: estratégias inovadoras de mulheres na Guiné-Bissau*, «Soronda», n. 19, pp. 25-36.

- Hebdige, D., 1979, *Sub-culture*, London, Methuen.
- Henry, C., 1994, *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*, Paris, CNRS-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Hochschild, A. R., 1979, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, «American Journal of Sociology», n. 85, pp. 551-575.
- Hochschild, A. R., 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Felling*, Berkeley, University California Press.
- Hodgson, D. L., 1999, "Once Intrepid Warriors": *Modernity and the Production of Maasai Masculinities*, «Ethnology», n. 38 (2), pp. 121-150.
- Hodgson, D. L., a cura, 2001, *Gendered Modernities. Ethnographic Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan.
- Hollan, D. W., Wellenkamp, J. C., 1994, *Contentment and Suffering. Culture and Experience in Toraja*, New York, Columbia University Press.
- Jackson, M., 2002, *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- James, A., 1995, "Talking of Children and Youth. Language, Socialization and Culture", in V. Amit-Talai, H. Wulff, a cura, *Youth Cultures. A Cross-cultural Perspective*, London-New York, Routledge, pp. 43-62.
- Jankowiak, W., a cura, 1995, *Romantic Love. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., a cura, 1997, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Larkin, B., 2002, *Bandri Music, Globalization and Urban Experience in Nigeria*, «Cahiers d'Études africaines», n. 168 (XLII-4), pp. 739-762.
- Leacock, E., 1979, "Women, Development, and Anthropological Facts and Fictions", in H. Gerrit, B. Mannheim, a cura, *The Politics of Anthropology: From Colonialism an Sexism Towards a View from below*, The Hague, Mouton, pp. 131-142.
- Lockwood, V. S., 1993, "The Impact of Development on Women: The Interplay of Material Conditions an Gender Ideology", in C. B. Brettel, C. Sargent, a cura, *Gender in Cross-Cultural Perspetive*, New Jersey, Prentice-Hall, pp. 529-543.
- Lopes, C., 1988, *Para una leitura sociológica da Guiné-Bissau*, Lisboa-Bissau, Edições ES.
- Mark, P., 1985, *A Cultural, Economic and Religious History of the Basse Casamance since 1500*, Stuttgart, Franz Steiner.
- Maturana, H., Varela, F., 1980, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht, Reidel Publishing Company; trad. it. 1985, *Autopoesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Venezia, Marsilio.
- Mendes Fernandes, R., 1995, *Contradições entre linhagens dominantes e classes de idade nos Bijagós*, «Soronda», n. 20, pp. 73-79.
- Morris, R. C., 1995, *All Made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, «Annual Review of Anthropology», n. 24, pp. 567-592.

- Ortony, A., Turner, T., 1990, *What's Basic About Basic Emotions?*, «Psychological Review», n. 97 (3), pp. 315-331.
- Pélissier, R., 1989, *História da Guiné. Portugueses e Africanos na Senegâmbia 1841-1936*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Pigg, S. L., 1996, *The Credible and the Credulous: The Question of Villagers' Beliefs in Nepal*, «Cultural Anthropology», n. 11 (2), pp. 160-201.
- Pratt, M. L., 1992, *Imperial Eyes*, London-New York, Routledge.
- Pussetti, C. G., 1999, *Le piroghe d'anime. L'iniziazione dei defunti presso i Bijagó della Guinea Bissau*, «Africa (Roma)», n. 54 (2), pp. 159-181.
- Pussetti, C. G., 2001, *Il teatro degli spiriti. Possessione e performance nelle isole Bijagó della Guinea Bissau*, «Annuario di Antropologia», n. 1 (1), pp. 99-118.
- Pussetti, C. G., Bordonaro, L. I., 1999, "Tori e piroghe. Genere, antropo-poiesi e koino-poiesi tra i Bijagó della Guinea Bissau", in F. Remotti, a cura, *Forme di umanità*, Torino, Paravia Scriptorium, pp. 97-130.
- Rapport, N., Dawson, A., a cura, 1998, *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford, Berg.
- Reddy, W. M., 1997, *Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions*, «Current Anthropology», n. 38 (3), pp. 327-340.
- Reddy, W. M., 1999, *Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions*, «Cultural Anthropology», n. 14 (2), pp. 256-288.
- Reddy, W. M., 2001a, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reddy, W. M., 2001b, *The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion, and Historical Narrative*, «History and Theory», n. 40, pp. 10-33.
- Remotti, F., 1996, "Tesi per una prospettiva antropo-poietica", in S. Allovio, A. Favole, a cura, 1996, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, il Segnalibro, pp. 9-25.
- Remotti, F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Rofel, L., 1992, *Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China*, «Cultural Anthropology», n. 7 (1), pp. 93-114.
- Rosaldo, R., 1989, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, London, Routledge; trad. it. 2001, *Cultura e Verità. Rifare l'analisi sociale*, Roma, Meltemi.
- Sangren, S. P., 1995, "Power" Against Ideology: A Critique of Foucaultian Usage, «Cultural Anthropology», n. 10 (1), pp. 3-40.
- Scantamburlo, L., 1978, *Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*, Lisboa, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP)-Instituto de Investigação Científica Tropical (ICT).
- Schein, L., 1999, *Performing Modernities*, «Cultural Anthropology», n. 14 (3), pp. 361-395.
- Sheldon, K., 2002, *Pounders of Grain. A History of Women, Work, and Politics in Mozambique*, Portsmouth, Heinemann.
- Sheldon, K., a cura, 1996, *Courtyards, Markets, City Streets. Urban Women in Africa*, Boulder, Westview.

- Smith, D. J., 2001, *Romance, Parenthood, and Gender in a Modern African Society*, «Ethnology (Pittsburgh)», n. 40 (2), pp. 129-151.
- Solomon, R. C., 1980, “*Emotion and Choice*”, in A. Rorty, a cura, *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, pp. 251-282.
- Strauss, C., 1992, “*Models and Motives*”, in R. D’Andrade, C. Strass, a cura, *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-20.
- Tomkins, S. S., 1963-64, *Affect, Imagery, Consciousness*, London, Tavistock Publications.
- Turner, T., 1993, *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?*, «Cultural Anthropology», n. 8 (4), pp. 411-429.
- Van Allen, J., 1976, “*‘Aba Riots’ or Igbo ‘Women’s War’? Ideology, Stratification, and the Invisibility of Women*”, in C. B. Brettel, C. Sargent, a cura, *Gender in Cross-Cultural Perspective*, New Jersey, Prentice-Hall, pp. 513-528.
- Werbner, R., 1996, “*Multiple Identities, Plural Arenas*”, in R. Werbner, T. Ranger, *Postcolonial Identities in Africa*, London-New Jersey, Zed, pp. 1-25.
- Wierzbicka, A., 1994, “*Everyday conceptions of emotion: a semantic perspective*”, in J. Russell, J. J. Fernández-Dols, A. S. R. Manstead, J. C. Wellenkamp, *Everyday conceptions of emotion*, Dordrecht, Kluwer, pp. 17-47.
- Wikan, U., 1990, *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wulff, H., 1995, “*Introducing youth culture in its own right. The state of the art and new possibilities*”, in V. Amit-Talai, H. Wulff, a cura, *Youth Cultures. A Cross-cultural Perspective*, London-New York, Routledge, pp. 1-18.