

Erranze teoriche, scoperte e scambi tra metodi e voci dal terreno

FLAVIA G. CUTURI*

Abstract

Le “scoperte” risultanti da ogni ricerca sul terreno, spesso, come suggerisce Fabietti (2012), possono rivelarsi decentrate rispetto alle domande che avevano motivato quella ricerca. Decentrate sia in termini referenziali: ciò di cui alla fine si parla o si scrive; sia in termini riflessivi, metodologico – procedurali: comportano in sé modi alternativi e talvolta assai divergenti di procedere verso le “scoperte” stesse. In questo lavoro ripercorro i primi anni delle mie ricerche fra gli ikoots / huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), a partire dal 1979; anni di intense frequentazioni di nuclei domestici che plasmarono il mio ascolto e le mie prospettive, portandomi a cercare strumentazioni alternative rispetto al bagaglio teorico sulla parentela con il quale ero partita e ad aprirmi all’antropologia semantica prima e all’antropologia linguistica poi. Seguendo il flusso del vissuto andavo scoprendo che stavo misurandomi con una società centrata sul “fare” e non sull’“essere” e non solo perché il verbo “essere” non esiste. Le rappresentazioni dei ruoli di donne e uomini si articolavano non in termini ontologici, ma piuttosto nel senso della “prassi”, un “fare” (*-rang*) secondo genere, ruoli e posizioni. In questo contesto la dimensione della “volontà” emergeva frequentemente nei loro discorsi quotidiani, a totale discapito di altri concetti (espressi per noi dai nostri verbi modali: ‘potere’ e ‘dovere’), quasi inesistenti. Il carico di agentività di ciascuna persona appariva inaspettatamente radicale nei confronti del ruolo parentale, consentendo loro ad esempio, l’“interruzione” volontaria di un legame consanguineo. Le rappresentazioni discorsive dell’agire sociale ponevano al centro soggetti, come donne, anziani/e e bambini/e, non sempre contemplati dalle ricerche dell’epoca, dando dimensioni del “fare” parentale del tutto inaspettate. Ciò si inquadrava pienamente in una rappresentazione anti-ontologica delle relazioni sociali, fondata piuttosto sulla centralità della “prassi” e della “volontà” assente dalla ricerca antropologica mesoamericanista (e non solo) di quegli anni.

Parole chiave: Antropologia della parentela; Antropologia del linguaggio; Ikoots/huave; Fare *vs* essere; Storie di vita

* flavia.cuturi@gmail.com

Un possibile inizio

Le opere e le riflessioni di Ugo Fabietti hanno costituito per me un punto di riferimento costante che ha accompagnato il mio cammino esperienziale sostenendo molte delle tappe della mia professione e dei ruoli che ho rivestito di ricercatrice e docente. Il suo generoso afflato conoscitivo, insieme al garbato scetticismo nei confronti delle posizioni teoriche “totalitariste”, mi ha reso consapevole che teorie e metodi hanno un potere da maneggiare con cura. L’atteggiamento di Ugo Fabietti aperto alla “scoperta”, alla fluidità nelle scelte prospettiche e tematiche che il contesto della ricerca sul campo genera, attitudine spesso repressa o ignorata dall’antropologia, mi ha spinto a essere il più possibile riflessiva nei confronti di teorie e tematiche maturate nel corso del tempo e recettiva rispetto ai punti di vista diversi a partire da quelli degli interlocutori nativi.

In questo lavoro intendo soffermarmi sul ruolo della “scoperta” o *serendipity*, richiamata da Fabietti, che ha riguardato non solo informazioni, “oggetti” non previsti, temi non considerati o casuali, ma che si riferisce soprattutto al “modo di procedere”, ossia ai canali comunicativi imboccati anche casualmente, durante in primi anni della mia attività di ricerca sul campo, i quali mi hanno spinto a rivedere criticamente approcci e teorie, ad ascoltare soggetti non considerati, a plasmare le relazioni con i miei interlocutori, dando centralità alle loro voci in relazione alle azioni compiute, alle aspettative, ai desideri manifestati, ai discorsi che li definiscono e interpretano. Farò riferimento soprattutto alla mia più lunga e coinvolgente esperienza di ricerca sul campo, quella tra gli ikoots o huave (Oaxaca, Messico) a partire dai primi anni di vissuto a San Mateo del Mar, e come questi abbiano progressivamente segnato scelte prospettiche via via sempre più orientate a coniugare analisi dell’antropologia sociale e dell’antropologia linguistica che reputo oggi reputo prioritarie. Ciò detto vale se continuiamo a riconoscere all’antropologia un compito conoscitivo, e non solo interpretativo, che eviti costruzioni a priori, e se vogliamo al tempo stesso assumerci la responsabilità di dare voce alle nostre interlocutrici e ai nostri interlocutori, tanto più se vivono in realtà coloniali.

Partendo dalle considerazioni di Fabietti sul “metodo indiziario, o se vogliamo anche dire serendipitoso, o abduktivo” (2012, p. 28), mi rendo conto che la mia attività di ricerca nonostante gli ormai non pochi anni di vissuto con le e gli ikoots, di fatto continui a essere alimentata da una condizione di *serendipity*, oserei dire, permanente: d’altronde le interazioni tra azioni e discorsi generano insieme di significati e di interpretazioni complessi, storicamente situati e pertanto mai del tutto prevedibili per il ricercatore, né definitivamente stabiliti dai nostri interlocutori.

Primi passi

Quando per la prima volta arrivai, nell'ottobre del 1979, a San Mateo del Mar, villaggio messicano di pescatori indigeni ikoots (huave)¹, ero molto giovane e sprovvista di un vero e proprio "metodo" per pormi in relazione con le persone con l'obiettivo di approfondire determinati aspetti della loro cultura. Ero ancora una studentessa di Etnologia e Civiltà Indigene delle Americhe, molto onorata di essere stata invitata a far parte della Missione Etnologica Italiana in Messico (MEIM), da Italo Signorini che aveva da poco pubblicato la prima e articolata monografia sugli Huave (1979) in Italia e in Messico. La mia formazione si basava all'epoca su (grosso modo) due orientamenti teorici e tematici alquanto diversi: il primo era riconducibile alle correnti struttural-funzionaliste e dinamiste, di antropologia simbolica e quelle critiche post-funzionaliste centrate in particolar modo sull'organizzazione sociale e la parentela; il secondo invece era legato all'etnolinguistica e in particolare all'etnoscienza, introdotta in quegli anni da Giorgio Cardona, anch'egli studioso che aveva contribuito a indagare alcuni aspetti semantico-cognitivi centrati sulla lingua huave (1979), *ombeayüts* ('nostra bocca'). Tra i due assi formativi si instaurò quasi subito una dialettica non facile da gestire e la seconda prevalse sulla prima a ragione del "modo di procedere".

Ricordo ancora l'apprensione e i dubbi che mi assalivano tutte le volte che bussavo alla porta di nuclei residenziali dove a stento conoscevo qualcuno, per scambiare due chiacchiere o fare domande su argomenti che presentavo in maniera generica. Alcuni, per la sorpresa di vedermi per la prima volta e l'imbarazzo di non sapere chi fossi e cosa volessi, mi parlavano dandomi le spalle. San Mateo all'epoca era un municipio non molto popoloso (6.848 abitanti, nel 1980, cfr. INEGI) e non c'era una consuetudine con la presenza di *moel* o meglio di *kixtean* (persone nate fuori della regione dell'Istmo). Quando riuscivo a stabilire una certa consuetudine, spesso preferivo lasciare (forse più per imbarazzo che per consapevoli ragioni di metodo) che i miei e le mie interlocutori/trici raccontassero le loro storie come meglio credevano,

1 San Mateo del Mar è il più popoloso (14.252 abitanti nel 2010 - secondo il censimento INEGI) dei quattro villaggi ikoots (huave), e dove maggiormente si parla (90%) lo *ombeayüts* ('la nostra bocca'). Il municipio si estende lungo la costa dell'Oceano Pacifico dell'Istmo di Tehuantepec, in un ambiente semidesertico circondato da immense lagune di acqua salmastra, una risorsa potenzialmente molto ricca in termini di biodiversità, oggi minacciata da un megaprogetto eolico che ha portato gravi conflitti e profondi disequilibri nella regione. Alle tensioni di tipo socio-economico si sono aggiunti drammatici problemi politici all'interno del municipio che si autogoverna secondo *usos y costumbres*. Il municipio, che oggi, come mai nella storia, si presenta diviso in fazioni politico-territoriali, sta affrontando con difficoltà la crisi del dopo terremoto che nel settembre del 2017 (con un sisma 8.2) ha sconvolto l'intera regione. Sul tema dell'accaparramento delle risorse eoliche e i conflitti socio-politici che ne derivano in questa regione, è in corso una ricerca, di cui faccio parte, "Ecofrizioni dell'Antropocene" finanziata dal PRIN (20155TYKCM - SH5).

anziché porre domande. Tentando in ogni modo di non essere un elemento “perturbatore” (cfr. Fabietti 1999, p. 67), ho incominciato così ad ascoltare decine di storie di vite narrate (nello spagnolo semplificato parlato dai sanmateani), spesso intrise di problemi, di conflitti e di tentativi di risoluzione. L’ascolto mi portava nel pieno del fluire delle vite altrui, nelle dinamiche di relazione all’interno del parentado, dei gruppi residenziali, o tra generazioni, uomini e donne, a ponderare sul ruolo del vicinato e dei rapporti diadici.

Le profonde amicizie con un anziano pescatore e con una giovane donna, mi portarono a frequentare le loro case, e dunque a seguire la vita che scorreva nel loro spazio domestico, ma in particolare ad ascoltare i loro scambi discorsivi (questa volta nella loro lingua l’*ombeayüts*). Emergevano così, giorno dopo giorno, azioni, decisioni, conflitti insieme alle pratiche locali dei discorsi, narrazioni e commenti sulle dinamiche familiari o più genericamente esistenziali, che apparivano divergenti dai “modelli” che avevo letto sui libri dedicati a quell’ambito culturale (mesoamericano), e a San Mateo (Signorini 1979).

Questo “modo di procedere” mi condusse a misurarmi “casualmente” con la compresenza sia delle aspettative dei miei interlocutori in relazione a sé e alla collettività, sia degli accadimenti e alle loro conseguenze pratiche, alle loro interpretazioni e alle parole usate per enunciarle. Immersa in tanti discorsi molto spesso difficili da decodificare in termini sintattici e argomentativi, pensai che questi e i loro contenuti non potevano essere considerati solo una “fonte” di informazione per sostenere o contraddire teorie o fornire “oggetti” da comparare. Quel denso fluire di scambi comunicativi, ricchissimo di strategie discorsive che svelavano dimensioni a me sconosciute della gestione e delle rappresentazioni del complesso mondo delle relazioni e delle azioni (dalle più individualistiche alle più generalizzanti), non poteva essere “semplicemente” trasformato e sintetizzato (direi “ridotto”) nei “discorsi riportati indiretti” grazie ai quali gli antropologi spesso costruiscono le loro etnografie (“i Nuer pensano che...”), come osservava criticamente Sperber (1984) proprio in quegli anni.

Divenne a me chiaro nel tempo che non si trattava solo di una questione di “traduzione” o di “traducibilità”, ma di un problema di omissione generalizzata nei confronti della fluidità delle voci direttamente riportate, se non della emarginazione di un progetto conoscitivo che è stato una delle fondamenta della ricerca sul terreno: l’assunzione incorporante nella ricerca dell’intreccio operativo, costruttivo, creativo e dinamico, tra una lingua, le enunciazioni, le azioni, le rappresentazioni e i suoi parlanti. Ambizione di malinowskiana memoria e di molti altri padri fondatori della ricerca antropologica, oggi questo tipo di progetto sembra messo da parte, sebbene sia più che mai intriso di valenze politiche fondamentali per le modalità di restituzione e di condivisione delle conoscenze da “noi” acquisite... utili, si spera, per l’autodifesa, l’autodeterminazione (e altro ancora) dei popoli

indigeni o per i fini che riterranno necessari.

Il “modo di procedere” che quasi senza rendermene conto avevo adottato, mi portò a misurarmi con elementi rilevanti dell’universo socio-culturale sedimentati nelle forme delle pratiche discorsive per riferirsi alle persone e alle loro relazioni, e allo stesso tempo presenti nei presupposti pragmatici che costituiscono i significati di queste forme. Anche questo era un ulteriore “modo di procedere” che apriva a me nuovi cammini analitici e interpretativi. Fatti e parole nel tempo mi sono apparsi parte dello stesso flusso di azioni all’interno delle quali si costruiscono forme, modelli (!), ruoli e identità diverse di un medesimo individuo attraverso l’uso di specifici strumenti morfosintattici (Cuturi 1995, 1997, 2001).

Si sono presentate fin dall’inizio così, numerose dimensioni interpretative e teoriche alquanto complesse che vorrei dividere in due diverse tipologie di “scoperte” legate a due tappe della mia attività di ricerca: in primo luogo le scoperte di “fatti” legati alle relazioni di parentela che non essendo propriamente “oggetti” considerati dalla letteratura di allora, sollecitavano un cambiamento nelle prospettive analitiche. Tra queste, una di ordine semantico, aveva a che fare con la validità analitica dell’“idioma della parentela”; una seconda si misurava con la rappresentazione etnografica delle relazioni sociali e tentava di dare la voce alle/agli interlocutori/tori attraverso le loro storie e le loro parole. Si trattò di rendere “soggetti” voci trascurate come quelle delle donne; quelle dei bambini e delle bambine che vivono la realtà domestica nella quale “innocentemente” nascono e si trovano a crescere senza avere la responsabilità della storia del contesto familiare, ma di cui devono portare il peso e le sorti; le voci degli anziani che hanno peso e autorevolezza non sempre secondo principi gerontocratici.

La scoperta di fatti e di soggetti etnograficamente e teoricamente allora non del tutto considerati, richiesero in secondo luogo un ulteriore “modo di procedere” che desse spazio a quel dialogismo sostenuto da importanti antropologi linguisti (come Hill, Ochs, Schieffelin, Briggs, Mannheim, Tedlock, Levinson, Gnerre, Duranti, Hanks), in grado di restituire la voce ai nostri interlocutori, non in senso ingenuo, ma mettendone in luce le competenze per utilizzare strumenti (sintattici e morfologici) e generi discorsivi, la capacità di controllare i contesti pragmatici e tanto altro, senza i quali non c’è costruzione individuale e delle relazioni sociali (politiche, religiose ecc.) e collettività; senza i quali, in altre parole, non c’è vita. Queste sono le due dimensioni di “scoperte” di cui mi occuperò in questo lavoro.

Il modo di procedere e la scoperta dei limiti dell’“idioma della parentela”

Il “modo di procedere” che privilegiava l’ascolto e l’osservazione attiva fece sì che il primo complesso teorico-esperienziale che incominciò a mostrare dei

limiti in termini descrittivi e interpretativi, riguardava le così dette “relazioni di parentela”. L’inizio del crollo della fiducia nei confronti dei modelli del sistema di parentela della società san mateana, che presenta un ampio parentado, l’*akwalaats* (un gruppo di parenti bilaterale egocentrato, non incorporato che ha alcune isolate funzioni cerimoniali ed economiche; cfr. Signorini 1979), è avvenuto, forse senza rendermene conto, già durante la prima permanenza a San Mateo tra il 1979 e 1980. Quando nei primi mesi stavo ancora tentando di capire come agire e comportarmi con le persone con cui cercavo di stabilire un qualche tipo di relazione, mi capitò di trovarmi ad ascoltare per ore donne nei loro *nden* (termine che definisce le unità residenziali di San Mateo) e i loro drammi familiari mostrandomi aspetti oscuri e dolorosi, debolezze e apparenti incongruenze del “sistema” parentale e familiare. Il tema della ricerca che mi era stato assegnato era di antropologia medica e ruotava attorno al tipo di cura a cui uomini e donne ricorrevano in caso di malattia per sé e per i propri familiari: le opzioni potevano riguardare le cure che si avvalevano di tassonomie native, o quelle legate alla medicina offerta dal piccolo *Centro de salud* del villaggio, o entrambe. Spesso gli stati di alterazione della salute sono riconducibili ad altrettanti comportamenti sociali alterati (vergogna, ira, eccessiva nostalgia per i morti e per le persone lontane, invidia, ecc.), alla partecipazione involontaria a eventi traumatici (spavento), indotti talvolta dalla malvagità altrui. Quelle alterazioni dunque hanno spesso origine nelle relazioni sociali all’interno e all’esterno del nucleo domestico. Parte della diagnosi (e della cura) prevede di fatto una ricostruzione minuziosa dei fatti “sociali” che hanno portato una persona a stare male. Se era dunque scontato che ciascun interlocutore potesse raccontare molti e complessi vissuti di malattia, mi domandavo però per quale motivo molte donne adulte si confidassero con me, dal momento che ero percepita poco più che una adolescente. Con la mia presenza del tutto anomala, stavo obbligando (su una scala micro), come sostiene Fabietti, le mie interlocutrici a riflettere sulla propria vita/cultura, suscitando “l’insorgenza di dinamiche inattese che tendono a ridefinire i ruoli sociali” (1999, p. 67)? Certo è che i drammi sembravano essere molto più frequenti di quanto non fossero gli aspetti positivi delle vite domestiche e delle relazioni con il parentado. Qual era il ruolo di ciascun “parente” o della “famiglia”?

Nel mentre avevo cominciato a frequentare uno *nden* dove spesso trovavo “riunite” alcune donne e uomini anziani, che sembravano essere stati “abbandonati” dalle loro rispettive “famiglie”. Vivevano facendo commissioni, piccoli servizi e del sostegno di una donna non parente che portava loro da mangiare quando aveva del mais o del pesce in più. Una di loro *müm* Serapia era una *neandüy xiüt* (‘conoscitrice della vena’), una donna in grado di diagnosticare le malattie ed era anche una *minchey nine* (‘levatrice’). Nella casa di Serapia si alternavano ogni tanto giovani donne e adolescenti dall’incerta (per me) collocazione familiare, che aiutavano a preparare da

mangiare, a cominciare dalle *tortillas*. Non capivo bene la loro mobilità da una residenza ad un'altra, così come non riuscivo a inquadrare la confluenza in quella casa di altre coppie di anziani, non imparentate tra di loro; tra questa ve ne era una che aveva partecipato alla rivoluzione del 1912. A me tutti quegli interlocutori sembravano interessantissimi, con vissuti e conoscenze imprescindibili; ma questo non era un sentimento condiviso dai loro "familiari" che li avevano abbandonati senza alcun tipo di scandalo o riprovazione collettiva. La "consanguineità" aveva un peso e fino a quale età? O i figli potevano ignorare padri e madri quando non erano più del tutto efficienti? Qual era il patto tra generazioni?

Sebbene mi sforzassi di intrattenere relazioni significative con il maggior numero di persone, sentivo che le mie frequentazioni erano limitate, ma, soprattutto, mi sentivo a disagio in quelle conversazioni, all'epoca tutte in spagnolo con qualche incursione semantica dell'*ombeayiüts*, che tentavo di pilotare per imparare e dare un contenuto "locale" a inquietudini tematiche e teoriche, nate altrove usate per modellizzare i vissuti e renderli comparabili. I modelli erano sbagliati, o funzionavano male? O erano le persone che li eludevano di continuo?

La svolta verso una maggiore integrazione nella vita di relazioni incominciò lentamente, senza che me ne accorgessi, ma in modo decisivo quando chiesi a *teat* Juan Olivares, un interlocutore privilegiato al quale si rivolgeva la maggior parte degli studiosi² sia antropologi che linguisti, come vivere in maniera più coinvolgente la quotidianità del villaggio. La risposta fu semplice: "Diventa amica di una tua coetanea". Sembrava semplice, ma quali erano i contenuti dell'amicizia a San Mateo?

Il mio ricordo è del tutto vago sui passi compiuti che mi portarono spontaneamente a diventare amica di Isabel Ampudia (da tutti chiamata Chavela), allora una giovane di diciassette anni, già con una figlia di un anno circa e sposata con un suo coetaneo un po' scapestrato e non proprio cooperativo. Fatto è che la nostra amicizia è ad oggi tra gli aspetti più solidi della mia vita: non so quante ore ho passato a casa sua, o camminando insieme per

2 Se in questo lavoro sto privilegiando il punto di vista delle donne, ciò non vuol dire che nella mia vita a San Mateo le presenze maschili siano state poco significative. Tutto il contrario! Il fortissimo sodalizio con *teat* Juan è durato fino a che la morte non lo ha colto nel 2009, dopo una tristissima malattia. Ho scritto della sua vita e delle sue competenze in molte occasioni (1995, 2003a, 2006). Se si rivolgeva a me come una sorella minore, *michiig*, io lo consideravo *xakoj* mio fratello maggiore per me punto di riferimento per la vita, al quale non potrò mai rinunciare. Un altro profondissimo sodalizio l'ho vissuto con *teat* Francisco Cepeda, nella cui casa ho vissuto varie decadi, accorgendomi attraverso le azioni a me dirette, che la mia presenza nella sua famiglia, insieme a *müm* Emilia, sua moglie, e alle sue figlie, si era trasformata nel tempo in una vera e propria "adozione", padre-figlia che dura ancora oggi, anche se *teat* Chico purtroppo non c'è più dal 2012; sulla felice esperienza vissuta in prima persona di questa "adozione", ancora non me la sento di scrivere.

visitare persone, o raccogliendo legna, o al mercato o cucinando o semplicemente passeggiando lungo le rive dell'Oceano Pacifico... *il nadam ndek*. *Müm* Chavela è rimasta vedova in giovane età e come per altre donne che hanno perso il marito, come Victoria Fiallo, altra mia grande amica, la vita loro e dei loro figli diventa particolarmente difficile; come diventa difficile continuare a far riconoscere e mantenere vigente il legame “parentale” tra i figli e i parenti del padre deceduto. Le vedove e i loro figli vivono continui ostracismi da parte degli affini e sottrazioni delle proprietà che i mariti hanno ricevuto in eredità dagli ascendenti, come se i parenti del defunto le volessero riacquisire per negarle ai discendenti. L'unica proprietà su cui una donna e i suoi figli/ie può contare è quella che ha acquistato con il marito ed è frutto del lavoro di entrambi. Allora, una volta che un padre muore, i figli che ha generato continuano ad essere suoi figli e avere accesso ai beni che il padre ha ereditato in vita dai suoi ascendenti? O il legame con il parentado in linea paterna si interrompe e cessa di esistere?

Riflettendo oggi su questo lungo sodalizio, che è di fatto indescrivibile per profondità e articolatezza, penso che a casa di *müm* Chavela, in questi trentanove anni (di frequentazioni molto dilatate nel tempo) di dialoghi ininterrotti, abbia introiettato una incalcolabile messe di forme di scambi, modalità di relazione, dinamiche di vita, negoziazioni identitarie come donna, figlia, sorella, madre, moglie, nuora... suocera, comadre, ossia in tutti quei ruoli vissuti in simultanea negli innumerevoli rivoli del vivere quotidiano. Se di fatto è soprattutto grazie alla generosa accoglienza di *müm* Chavela che ho incominciato a decostruire la “parentela huave”, a lei (e alle sue figlie e figli) devo la mia crescita come persona e come studiosa autonoma; devo anche alle sue competenze di parlante il convincimento di aver cercato ponti tra lingua e cultura e di averne fatto un punto di forza della mia attività di ricerca. Da lei, insieme a tutte le donne che ho conosciuto (tantissime... l'elenco sarebbe lunghissimo) e le loro figlie, ho ricevuto esistenzialmente molto di più di quello che potrei mai restituire e tradurre in scrittura, parole e azioni. Per quanto mi è possibile, sto tentando di essere una consapevole e riflessiva messaggera delle loro più pervasive conoscenze, a cominciare dall'arte della tessitura (Cuturi 2000, 2003b, 2017) e dalla preparazione e degustazione dei cibi (Cuturi 2002, 2009, 2013).

La necessità di ridefinire i legami della “parentela” si rafforzò durante le ricerche che ho realizzato nel 1981, concentrandomi proprio sulle attività e sulle conoscenze femminili, dentro e fuori casa, come venditrici (dai prodotti della pesca maschile, a quella dei loro orti o delle attività di allevamento o di raccolta o di cibi preparati); oppure come tessitrici e cuoche e prima di tutto come orticultrici e “raccoltrici”. Queste attività nello specifico rendono le donne potenzialmente indipendenti dal lavoro maschile, e dunque rappresentano capacità “rifugio” per tutte coloro che non possono contare sull'apporto maschile. Alla mancata collaborazione dei mariti si aggiunge

spesso un'ostilità a volte crudele da parte di suocere e cognate: il mondo femminile sembra intento a creare spazi e pratiche di mutuo sostegno e alleanza attorno alla figura materna e, quando possibile, a quella della nonna materna, per potersene giovare sia come un nido protettivo (anche quando la vita matrimoniale le porta a vivere in residenze diverse e lontane) sia come gruppo di offesa-difesa contro potenziali ingerenze di donne estranee (vedi fidanzate e mogli dei fratelli). Ciò avveniva e avviene soprattutto quando la residenza post-matrimoniale è per le donne presso o in prossimità della residenza del padre del marito. È all'interno di questa cornice che ho cominciato a dare un diverso peso alla terminologia che le donne adottano una volta sposate (a prescindere da dove andranno a vivere con il marito), per rivolgersi ai parenti affini utilizzando gli stessi termini di indirizzo impiegati dal marito, ma usando la prima persona plurale esclusiva. Un marito invece non adotta la stessa terminologia nei confronti dei parenti della moglie: non c'è simmetria. Da un lato perciò le donne assumono una posizione dualizzata, incorporando il punto di vista del marito, dall'altro dovrebbero essere considerate come ulteriori "figlie". Spesso però avviene proprio il contrario. La soggettività femminile può risultare ulteriormente schiacciata dovendo stare alle dipendenze della suocera e delle cognate di età maggiore, tanto più se c'è condivisione di uno stesso spazio domestico. Le donne sposate comunque "lottano" per crearsi uno spazio di comando che eserciteranno, non appena la generazione dei genitori del marito cede il passo e le cognate dei fratelli maggiori di suo marito glielo concederanno. L'armonia o i conflitti sembrano dipendere molto dalla miscela dei caratteri e dal peso dato ai beni immobili e dal possesso di terreni residenziali o destinati all'orticoltura.

Le diversificate condizioni esistenziali di cui si nutrono le relazioni di "genere" (termine questo all'inizio degli anni Ottanta in Italia non ancora entrato nell'uso corrente) all'interno dei nuclei domestici, erano così contrastanti da farmi pensare a quanto fosse inefficace costruire "modelli" matrimoniali, e se mai cercare altrove i meccanismi che tenevano in piedi i rapporti con le famiglie acquisite. Quante modalità di reti parentali erano e sono pensabili a San Mateo?

Più i figli delle mie amiche nascevano e crescevano, più notavo come il rapporto genitoriale si mostrasse flessibile e cedevole nei confronti del/la primo/a o seconda/o genito: avevo "scoperto" come alcuni bambini o bambine preferissero vivere con i nonni (paterni o materni senza distinzioni), ma non per qualche giorno, anche per mesi e per anni; a volte per sempre senza che ciò comporti una interruzione nelle relazioni. Mi sembra di poter generalizzare dicendo che ciò avviene soprattutto quando i genitori mettono al mondo figli e figlie a poca distanza gli uni dagli altri. Nessuno ha da ridire nei confronti di questo distacco volontario, accettando la trasformazione fatta dai bambini dei "nonni" e "nonne", in "padri" e "madri": i bambini infatti segnalano tale scelta incominciando a utilizzare i termini di indirizzo

per madre (*müm*) e padre (*teat*) e non più quelli per nonna (*müm vida*) e nonno (*teat vida*). L'asse nonni/e e nipoti (ragazze e ragazzi) a volte sembra essere molto più solido e duraturo di quello con i propri genitori.

La flessibilità nel rapporto genitoriale può vedere coinvolti anche i vicini: bambini/e di due, tre, quattro anni di fatto sembrano poter scegliere con chi stare (se sono bene accolti!), cambiare di casa e di famiglia, se ai loro occhi le condizioni di vita in quell'unità domestica appaiono "migliori", ossia dove pensano di mangiare di più, di ricevere più vestitini e di essere meno rimproverati, senza dover dare troppo aiuto in cambio. Ai bambini dunque è concesso avere un punto di vista personale sui legami con i genitori e sulla parentela in genere, che utilizzano per il loro tornaconto esistenziale? Se una bimba può cambiare di padre (e di madre) perché il suo non le "piace", che tipo di patto c'è tra genitori e generati?

La mobilità dei figli può assumere anche altre forme. In alcune circostanze si usa il verbo *-kos* 'prestare' quando si chiede che una bambina o un bambino vada a vivere temporaneamente in una residenza diversa dalla sua, per aiutare a portare a termine piccoli servizi, o per accompagnare la solitudine di persone rimaste sole: *nakos mikwal iich xik?* ('mi dai in prestito tuo figlio?'). Questa pratica è interpretata come un "prestito", rientrando in una più vasta rete di scambi tra persone e servizi e oggetti, sia nel quotidiano, sia in ambito cerimoniale. È "prestito" perché prevede una restituzione, anche se si tratta di figli. Nei casi in cui però madri e/o padri non sono in grado di mantenere un/una figlio/a possono darlo/la ad un'altra famiglia in via definitiva; in questo caso si usa un verbo dedicato a questo tipo di cessione: *-süp* che gli stessi sanmateani rendono con 'regalare' (*nasüp xakwal süüch ik -'ti do mio figlio regalato*). Non ci sono così fraintendimenti: il figlio passa a vivere con un'altra famiglia in via definitiva. I genitori che lo hanno "regalato" non si aspettano alcun tipo di azione in contraccambio (tantomeno compenso) o restitutiva e la parentela con il figlio si interrompe per sempre. Come nel caso dei "regali", non è previsto alcun tipo di restituzione. Che tipo di legame è quello che prevede che si possa "regalare" un proprio generato?

La "scoperta" della parentela per volontà

Gli interrogativi che mi ero posta in quegli anni non si acquietarono neanche durante il periodo in cui non potei tornare al villaggio (tra il 1982 e il 1986), se mai si radicalizzarono. Quanto tornai a San Mateo nel 1987 con una borsa di dottorato (da poco istituito in Italia), la ricerca che avevo proposto ruotava proprio attorno alle relazioni di parentela. Tutto quello a cui avevo assistito tra il 1979-80 e poi nel 1981, si era andato trasformando in un insieme di quesiti espliciti, incoraggiata dalle teorie critiche nei con-

fronti degli studi sulla parentela iniziate da Leach (1955), Needham (1971, 1972, 1974) e Schneider (1972, 1980, 1984), che confermavano che i miei interrogativi erano sensati.

Durante le ricerche degli anni del dottorato “scoprii” un altro aspetto che mi spinse ancor più a cercare una svolta interpretativa: mentre tentavo di capire se era possibile dare una configurazione meno sfumata dell'*akwalaats*, ricorrendo alla costruzione di alberi genealogici, una volta un mio interlocutore omise il nome di suo padre e non ci fu modo di farglielo dire. Chiesi a una nipote che assisteva alla conversazione il perché di questo silenzio e mi disse che non si trattava del timore di vedere il nome di suo “padre” scritto sul foglio (atto di una certa pericolosità) di un quaderno di una straniera, o perché fosse defunto (sull'enunciazione dei nomi dei defunti vigono dei vincoli), ma perché quel, “padre” o “genitore”, non era da tempo più considerato tale: il comportamento di uno dei due aveva portato ad una rottura definitiva del legame parentale, tanto da non essere più enunciabile. Come era possibile rompere un legame di “consanguineità”? Nei mesi successivi mi imbattei in altri casi, sempre raccontati da persone terze, di fratelli non più fratelli, di figli che non sono più considerati tali dai loro genitori.

A questa “scoperta” associai l'altra “scoperta” già menzionata, ossia l'esistenza di un punto di vista dei bambini ai quali è concesso di scegliersi genitori diversi, senza riprovazione alcuna. In entrambe i casi l'esercizio della volontà e della scelta risultava essere un elemento esplicito alla base dell'azione sociale di ciascun individuo. La possibilità di cancellare, interrompere le relazioni che noi classifichiamo come consanguinee e pensiamo inalienabili, cadeva all'interno di un contesto di pratiche non eccezionali, ma del tutto contemplate nell'orizzonte della vita delle relazioni sociali. Questi aspetti presentavano una certa difficoltà analitica per gli orizzonti teorici degli anni Ottanta: rimettendo al centro la soggettività e l'imponderabilità delle scelte, richiamava il fantasma della limitatezza dei modelli e delle visioni nomotetiche, a favore delle prospettive dinamiste e di quelle di Jeremy Boissevain (1974), interessate più alle strategie e alle scelte degli individui come costruttori di relazioni, che al punto di vista della collettività. Accettando la volontà come un elemento costitutivo delle relazioni, ho dovuto riorientare le prospettive nei confronti dell'azione sociale, e dei fatti che rendono parenti: dall'“essere” parente per nascita inquadrato in una teoria della procreazione di tipo sostanzialista che secondo Schneider andava considerata come una teoria folk giudaico-cristiana che ha trasformato la procreazione in un legame parentale inalienabile, pensai che si doveva passare ad una visione della parentela che tenesse conto della dimensione agentiva fondata sui principi del “fare” il “parente” e della volontà di “farlo” per essere riconosciuto nel ruolo attivo di parente (Cuturi 1990, p. 55). La questione non era semplice: cosa voleva e vuol dire quel “fare”? Quali sono i contenuti, le azioni che “fanno” o non “fanno” di una persona un\la genitore\trice, un\la

figlio\la, un fratello o una sorella, ecc., se i fatti della consanguineità originati dalla procreazione non sono sufficienti e definitivi a determinare un legame definibile “parentela”? Il rimando alla volontà era parte di una strategia retorica e comunicativa o invece uno strumento di “potere” riconosciuto a ciascun individuo? Potere da considerarsi entro quali limiti?

Le teorie a quel tempo erano tendenzialmente restie a prendere in considerazione un “principio” così soggettivamente connotato come la volontà, soprattutto se ciò riguardava una società amerindiana. Tanto l’intenzionalità degli individui adulti nel costruire come nel cancellare una relazione parentale, quanto la volontà di scelta lasciata in mano ai bambini, non erano nozioni e pratiche prese in considerazione dalla letteratura mesoamericanista³. A distanza di tanti anni mi sembrano del tutto opportune quelle critiche mosse da Cohen e Rapport agli antropologi che avevano “alienato la coscienza e il comportamento degli individui, per reificarli e tipologizzarli in astrazioni impersonali: rappresentazioni collettive, prassi standardizzate, habitus, ect.” (1995, p. 11).

Se durante il dottorato le analisi di David Schneider (1984) erano state per me una chiave di lettura (accademicamente poco condivisa) decisiva per riflettere sulla limitatezza dell’idioma della parentela, posteriormente grazie a un illuminante lavoro di Leonardo Piasere (1998) ho preso coscienza che in quegli stessi anni, fine Ottanta e inizio Novanta, altri studiosi si stavano interrogando sull’esistenza della nozione di parentela e pertanto proponendo strade interpretative alternative. Dei casi discussi da Piasere in grande e proficuo dettaglio, ne prendo a “prestito” soltanto due. Claude Meillasoux sia nel 1975 sia nel 1993, durante le sue ricerche in Mali, aveva dichiarato di trovare negli schemi di parentela elementi di arbitrarietà, presenti nella stessa nozione di parentela, termine preso a prestito, spesso assente in molte popolazioni; analogamente i termini per “figlio”, erano “senza riferimenti ad uno statuto *relativo a quello* di un’altra persona, come lo è il figlio rispetto al padre nelle nostre società” (1993 p. 126, cit. in Piasere 1998 p. 82), e volevano dire piuttosto “piccolo di”, “gemma”, “bambino”. Di fatto il senso parentale era “definito dalla circolazione del cibo, e non dalla connessione biologica” (1993, p. 82, in Piasere *ib.*). Secondo Piasere anche Christian Geffray (1990) che

3 In effetti questi soggetti e queste prospettive sono divenuti centrali anni dopo non solo per l’apparentamento tra studi di genere e parentela, ma anche per i rapidi mutamenti storici che hanno portato a differenziate declinazioni degli scenari parentali che spingono a parlare in termini di “imprevedibilità delle scelte e reversibilità delle relazioni” (Grilli, Zanotelli 2010, p.7). In queste declinazioni i bambini sono portatori di una agentività diversa che ha conquistato una centralità prima sconosciuta (Beck e Beck Gernsheim 1995); Miller (1997). Temi di grande interesse spesso centrati maggiormente su ricerche in Europa, che però non posso sviluppare per motivi di spazio. Colgo l’occasione per ringraziare lettori e lettrici anonimi e no, tra cui Antonino Colajanni e Claudia Mattalucci, per avermi dato preziosi suggerimenti e offerto approfondite riflessioni.

aveva condotto i suoi studi presso i Mukhuwa del Mozambico, è andato alla “ricerca di dispositivi ‘nascosti’, i modi di circolazione del cibo, per dimostrare che quei termini “di parentela” sono invece termini di qualcos’altro” (1998, p. 90). I fatti biologici consanguinei infatti non sono il dispositivo su cui si basa la parentela: “è legittimo parlare – si interroga Geffray – ancora di parentela, visto che ciò che è avvocato da noi con le nozioni di “padre” e “madre” (tra le altre) non appartengono al campo semantico dei termini che designano i partner sociali fra i Mukhuwa” (1990, p.161, cit in Piasere, ib, p. 89)⁴.

Il modo di procedere a partire dagli scambi comunicativi: ricominciando daccapo

Nella pubblicazione che scaturì dalla tesi di dottorato, intitolata *Le parole e i fatti. Per un’antropologia semantica della “parentela” huave* (1990), mi ero interrogata sulla traducibilità della terminologia di “parentela” ikoots nell’idioma della parentela “classica”, tentando di chiarire i significati dei termini che denominano i parenti in relazione alle loro azioni e ai loro compiti/agire. Avevo cominciato a stabilire un primo ancoraggio tra parole e fatti all’interno dell’antropologia semantica (Parkin 1982) che contribuì a dare alle relazioni di parentela significati aggiuntivi a quelli non sufficienti fondati sulla procreazione. I passi compiuti negli anni successivi (dalla metà del Novanta in poi) mi hanno portato a inserire le “parole” nel flusso dei discorsi dei sanmateani, ossia i “luoghi” dove si generano, cambiano, manipolano, standardizzano, imparano i significati, i paradigmi, le rappresentazioni della e per l’esistenza. Il discorso come sostiene Sherzer è “an elusive area, an imprecise and constantly emerging and emergent interface between language and culture, created by actual instances of language in use and best defined specially in terms of such instances” (1987, p. 296).

Non ho mai condiviso il timore che occupandosi dell’intreccio della lingua con i fatti e le azioni sociali e dunque centrando le analisi a partire dagli scambi comunicativi mettendone in luce anche gli aspetti formali, si rischi di “cadere” in un eccesso prospettico di tipo “logocentrico”; né ho mai pensato che prendere in considerazione gli aspetti morfosintattici di discorsi e dialoghi (formali o informali), o del parlato quotidiano per fare analisi antropologiche, sia una questione “tecnica” da lasciare ai linguisti specialisti. Luong, un antropologo vietnamita, giusto in quegli anni (1984, 1990) ave-

⁴ Esula dagli intenti di questo lavoro ripercorrere il dibattito attorno alla “natura” della parentela, recentemente revitalizzato da Sahlins (2011a, 2011b, 2012) e Shapiro (2012), al quale hanno partecipato attivamente gli studiosi italiani come Zerilli (2015), Solinas (2015), Vereni (2015), Gribaldo (2016). A torto o a ragione le critiche di Schneider sono citate negli odierni dibattiti avendo assunto un ruolo riflessivo deflagrante, colto all’epoca anche dalle antropologhe femministe come Collier e Yanagisako (1987).

va criticato il pensiero occidentale “colpevole” di dicotomizzare la relazione tra le dinamiche delle azioni umane e le *performance* linguistiche. Il problema principale di questa polarità è che concepisce l’azione umana “come rappresentazione di un ordine sovraindividuale, monolitico e autoregolante, o come individui che manipolano e agiscono secondo dei fini (1990, p. 1). La parentela, come la *langue* di Saussure (cfr. Luong 1990, Zeitlyn 1993), di fatto è stata rappresentata come un “sistema-ordine” omogeneo di forme astratte di relazioni autonome, autoregolanti e indipendenti dalla complessità dell’azione umana. Inoltre è stata separata da qualsiasi strumento di riferimento all’interno del flusso della comunicazione verbale e non verbale, di conseguenza dal processo di costruzione dei significati dell’azione, come della persona stessa. Luong sottolinea come le pratiche referenziali legate alla persona costituiscano invece un dominio metalinguistico cosciente molto rilevante perché attraverso di esso “i contesti dell’interazione sono strutturati e l’universo socioculturale è prodotto e trasformato” (1990, p. 5).

È in molti contesti discorsivi formali, tra i quali i discorsi pedagogici (*apaj okweaj* ‘richiama l’attenzione’) (Cuturi 1997, 2001)⁵, e informali del parlato quotidiano, che troviamo uno degli strumenti utilizzati per la costruzione delle persone secondo il genere come donna, o uomo (di qualsiasi età) o vivente extra-umano, animali compresi. Tale strumento è la radice verbale *-rang* ‘fare’, che è utilizzata sia in molti contesti che definiscono una attività pratica, come “fare” nel senso di “realizzare qualcosa” con una forte valenza di agentività, sia per definire il “fare” nel senso di ‘comportarsi da’, “agire da”, degli esseri animati, umani e non umani: *arang quich nench* ‘fa il bambino’, *arang nench* ‘fa il ragazzo’, *arang naxey* ‘fa l’uomo’; così ugualmente *arang quich nüx* ‘fa la bambina’, *arang nüx* ‘fa la ragazza’, *arang najtaj* ‘fa la donna’, ecc. L’*ombeayüts* parlato dai san mateani, è una lingua (come altre al mondo) priva del verbo *essere* (non è che avendolo ci sarebbero meno problemi! Cfr. Moro 2010), e pertanto ciascun individuo esprime i ruoli che assume nel corso della sua vita, e la propria dinamica esistenza attraverso il “fare”, il comportamento, il modo di agire: un ikoots descrive e definisce il suo esistere multi-dimensionale attraverso *attività pratiche* ed *azioni*, là dove noi questo universo identitario lo definiremmo e interpreteremmo invece in termini ontologici, ossia di *essere*.

Si potrebbe scrivere moltissimo su questo entusiasmante tema, studiando lingue-culture centrate sul *fare* e non sull’ *essere* e (comparando?) le implicazioni ideologico-culturali, di visione del mondo, cosmogoniche, “prospettivistiche” che ne derivano. In questa sede mi limito a definire gli ikoots di San Mateo anti-sostanzialisti e anti-ontologisti: le azioni compiute sono atti

5 Ai “consigli”, o discorsi che ho definito in altra occasione “pedagogici”, ho dedicato alcuni lavori (1997, 2001; cfr. 2003), nel primo dei quali metto in luce come sono emersi (come li ho “scoperti”) casualmente parlando con *teat* Juan Olivares.

pubblici che rivelano il modo di fare e di comportarsi di ciascuno che è considerato unico. La sua unicità lo porta a fare e ad agire in maniera peculiare identificandolo come persona e diversificandolo dagli altri⁶. Le azioni essendo espressione pubblica di una persona sono alla base del controllo sociale che è reciproco e non guarda all'età.

Per questo “fare la donna” (o qualsiasi altro vivente) non può essere reso con “essere donna”. In questo caso “fare” non è un pronome verbale che rende l'idea di “fare qualcosa” (Moro 2010), piuttosto rimanda ad azioni, compiti, comportamenti, al parlare e al lavorare, allo svolgere e portare a termine cose e ruoli, relativi a determinate fasce di età o ruoli pubblici. È l'insieme di questi fare e di come si espletano, che legittima definirsi, ed essere definiti, “donna”, “uomo”, nel ruolo di “madre”, “padre” ecc.. Il giudizio “pubblico” (da quello dei familiari a quello del villaggio intero) pesa sulla legittimazione dell'assunzione di un ruolo e dunque le società dal “fare”, spinge (o spingerebbe) ciascun individuo ad una acuta riflessività nei confronti del modo di agire proprio ed altrui (2005), e ad esercitarla in termini di controllo sociale (e politico).

In questi termini, l'assunzione di un ruolo specifico come quello, ad esempio, di *teat* “padre” (o forse sarebbe meglio dire ‘uomo adulto’) o di *müm* “madre” (anche in questo caso sarebbe meglio dire ‘donna adulta’), avviene attraverso azioni, diversificati “fare” che sono parte delle aspettative collettive legate all'esistenza delle persone. Quando *-rang* è preceduto dal prefisso verbale futuro *-ap-* acquisisce inoltre una valenza di tipo predittivo e programmatico, precontestualizzando (Ochs 1990) eventi futuri, soprattutto se utilizzato in discorsi che presentano, raccontano la vita, come nei consigli, oppure nelle reprimenda o nelle narrazioni: il modo di agire, le azioni richieste dalla crescita sociale di ciascun individuo all'interno di determinate tappe, appaiono allora senza molte alternative. Il prefisso verbale *-ap-*, come si evince dal contesto d'uso, è forse lo strumento che più di altri esercita un potere performativo nei riguardi delle aspettative di ruolo e si esplicita in un progetto esistenziale di ruoli che si succedevano a catena:

*nganüy i-rang nine nüx, kondom ap-i-rang nüx, kondom
ap-i-rang najtaj⁷*

Deix-Tmp.ora 2S-fare piccola ragazza, Av.Tmp. Fut-2S-fare ragazza, Av.Tmp
Fut-2s-fare donna

ora fai la bambina, dopo farai la ragazza, dopo farai la donna.

6 Sul tema della costruzione dell'unicità di ciascun individuo ci sarebbe da scrivere moltissimo, ossia l'idea che ciascuno sia “unico” *nopnop* (‘uno-uno’) e “altro” (*alinop*), risiede nel “fare” (*arang*) le cose in maniera “diversa” (*palpalwüx*, ‘a parte’): *palpalwüx arang*.

7 Glosse: Av: avverbale; Comp: comparativo; Compl: completivo; Deix: dettico; Det: determinativo; Dip: dipendente; Fut: futuro; Og: oggetto; Poss: possessivo; Pron: pronome; S: singolare; Stat: stativo; Tmp: temporale.

Rispetto alle critiche nei confronti dell' "idioma della parentela", c'è da dire che in tutti i discorsi di tipo pedagogico-programmatico che ho ascoltato, non ho mai sentito fare menzione a una adolescente, in forma esplicita e predittiva, che "farà" la mamma (che potrebbe dirsi: *apirang mimüm mikwal*) o il papà (*apirang miteat mikwal*), ossia che avrà figli. Se ciascun individuo non può eludere, una volta cresciuto, di "fare" la donna o di "fare" l'uomo, perché non si menziona quello invece di "fare la madre" o "il padre"? Ciò vuol dire che il progetto procreativo non rientra in uno dei "fare" determinanti per diventare adulti? Nel "fare" la donna adulta o l'uomo adulto è sotteso un alto grado di agentività e responsabilità che porta all'espletamento di compiti piuttosto articolati, tra i quali non rientra come fine l'aver figli (mentre nel mondo euroamericano è invece di frequente uno dei progetti di vita che donne e uomini si prefiggono di realizzare anche al di fuori di una relazione di coppia). I figli nascono con una certa "facile" fatalità quando si vuol fare l'adulta/o, ossia intrattenendo relazioni sessuali, e per giunta senza particolari cautele. Casualità e fatalità nel procreare forse sono non sufficienti a creare un legame indissolubile tra genitori e generati, e tra generati.

Ho raccolto riferimenti impliciti all'aver dei figli, come nel segmento di discorso alquanto "antico" (quando cioè erano i genitori a cercare la futura sposa per il loro figlio) che segue, o al come agire nei loro confronti, ma all'interno di quell'arco di possibilità di ruoli che le persone possono assumere:

*at aton oxep nawiür lambiniün lertang
pues alndom mepiüng mayambüch, mejiür mintaj
mejiür ngineay alndom mejlüy mejiür familia;
pues at kiaj ike aton mepaj okweaj mikwal
alndom mesaj ngineay matajkiüw ik kreer*

anche (tu) un giorno quando già (sarai) dell'età di mezzo, (sarai) già cresciuto, allora puoi chiedere che trovino (una fidanzata per te), per avere una moglie, perché tu abbia come poter vivere, per avere una famiglia; allora così anche tu richiamerai l'attenzione dei tuoi figli, puoi dire loro come obbedirti.

In questo segmento troviamo un concentrato della prassi delle relazioni, delle azioni, della costruzione dei parametri comportamentali secondo il genere. Questo discorso pedagogico, come qualsiasi altro, non intende stabilire una verità ontologica sull'esistenza degli individui; piuttosto indicare il cammino della vita, ossia come vivere, come "fare" a vivere. Due volte viene ripetuto al giovane, *ngineay* ('come') associato ad azioni esistenziali e compiti di ruolo: *ngineay alndom mejlüy*, 'come puoi vivere' (let. 'stai', 'esistere'); e *alndom mesaj ngineay matajkiüw ik kreer*, 'puoi dire come farti obbedire'. In una società del "fare" le modalità di azione, la maniera di portarle a termine

o non portarle a termine, ossia *ngineay* ('come'), sono un tutt'uno sia con il progetto di vita sia con gli strumenti identificativi di ciascuna persona, insieme alle abilità fisiche (legate ad ogni singola parte del corpo). Il "come fare" è il lato visibile, non eludibile e dunque ciò che è sottoposto al giudizio e al controllo sociale.

Nel segmento che ho proposto viene usato, inoltre, tre volte il verbo modale "potere" che, con lo stativo *al-* invariabile, *al-ndom* può essere reso con 'si può', 'essere in grado', 'essere capace': l'intero complesso di azioni evocate ricade dunque all'interno di una logica del possibile, e non dell'obbligo, né della coercizione. D'altronde *alndom* insieme a *ngineay*, ossia al "come", sottolinea ancor più che "essere in grado" ('potere') di portare a termine i propri compiti, sono legati alle specifiche capacità ('il come') di ciascuno. Chi enuncia il discorso sa inoltre che chi lo ascolta ha una volontà autonoma e può eludere il consiglio, cercare un'altra maniera (un altro "come") per agire e vivere; è anche consapevole che le sue parole potrebbero non avere la forza di incidere sulle sue decisioni. Il discorso comunque ha un tono di tipo paradigmatico e punta a mettere in rilievo la reciprocità comportamentale che intercorre tra maggiori e minori di età. In questo modo si vanno costruendo immagini esistenziali routinizzate che si trasformano in aspettative di ruoli.

Così come le relazioni di parentela non costituiscono un vincolo imperituro, i ruoli di "parente", come ho mostrato, possono essere assunti in un certo senso da altre persone con le quali si riesca ad avere confidenza e un buon rapporto di convivenza, sempre che le azioni siano conseguenti al ruolo: programmare, organizzare e difendere la propria sopravvivenza e quella degli altri di cui ci si assume il carico, lavorando per dargli da mangiare, da vestire e da dormire; in cambio si devono ricevere altre azioni fatte di lavori, aiuti, sostegno e servizi relativi al genere e all'età: il patto tra generazioni è lavorare per mangiare e dare da mangiare in cambio di altri lavori e di aiuti. Nello specifico chi lavora quotidianamente per dare sostentamento al nucleo residenziale, dunque "fa", è definibile *mim* ('donna adulta', 'madre') e *teat* ('uomo adulto', 'padre'); chi lavora per contraccambiare il sostentamento dato dai maggiori di età con i quali si vive è definibile *kwal* ('figlio', 'figlia'). Il "contenuto" di queste relazioni non sono facilmente negoziabili perché sono alla radice della convivenza. Gli anziani infatti quando sono ritenuti venir meno a questo *do ut des*, ossia quando le forze fisiche non consentono loro di prestare aiuto, essere collaborativi, produrre per essere sostenuti, possono essere soggetti all'abbandono. Oltre a ciò, come ho detto, avevo "scoperto" che c'è un punto di vista dei bambini, i quali possono tentare di cambiare gli attori della relazione per trovare margini di miglioramento nello scambio tra il sostentamento ricevuto dagli adulti e lo scambio di prestazioni da dare a loro. Ma anche i bambini devono sottostare a questo *do ut des*!

Nuovamente la volontà

Nel parlato quotidiano come nei consigli si fa costantemente riferimento alla volontà come un elemento propulsore di qualsiasi azione, giudicabile positiva o negativa. Molto spesso ho ascoltato frasi come: “*at quiaj nej andiüm*” (‘così lui vuole’) o “*ngo mandium*” (‘non vuole’). Ho interpretato l’utilizzazione della volontà come parte di una “teoria dell’azione” (1990, p. 57), altre volte come uno strumento retorico, atto verbale che responsabilizza o deresponsabilizza marcando il limite della possibilità di influenzare le azioni degli individui e di intromettersi in esse (1997, p.42). Come ho mostrato, ai bambini è concesso avere un punto di vista sul loro ambiente familiare e sceglierne (nelle prossimità) uno ritenuto migliore (se vi sono le condizioni). Ciò vuol dire che fin da piccoli i bambini sono stimolati ad esercitare la propria volontà. Al tempo stesso ciò significa sollecitarli ad essere coscienti delle scelte fatte, delle loro conseguenze e delle responsabilità da assumersi. Questa è una eredità che ogni persona porterà con sé; ogni azione è soppesata anche per gli effetti che potrà avere in futuro, soprattutto se da adulti si continuerà a usarla senza ascoltare i maggiori di età.

*Altiül mongich ngo masoik nikwajind
pues arang leawa nej andiüm marang
y por es wüx apmatang pues laamb ajüyjüy
kos ngo masoik
kos ngo majpaj okweaj desde wüx nine nej*

Ad alcuni giovani non dicono nulla su cosa fare,
e allora fanno quello che vogliono
e per questo quando saranno grandi gironzolano di qua e di là
perché non gli dicono nulla
perché non gli danno consigli fin da piccoli

Non vorrei aver dato l’impressione che l’orizzonte sociale ikoots sia di tipo individualista, il termine è d’altronde di per sé deviante. L’esercizio della volontà, comporta l’assunzione pubblica della responsabilità, facendo ricadere le azioni e le scelte di ciascuno nel dominio del giudizio pubblico. Commentare i fatti della vita, parlare di quello che si è visto fare, è parte delle interazioni quotidiane attraverso le quali si esplicitano certi ruoli degli adulti: consigliare a chi ha un’età minore, è considerato alla stessa stregua del dar da mangiare, da vestire, da dormire e del lavorare.

L’intreccio tra volontà, responsabilità, fare, comportarsi, agire, parlare, costituisce un vincolo verso la complessità dell’universo dei ruoli e delle relazioni, in cui gli individui sono immersi fin da piccoli. Ciò mostra come la nozione classica dell’idioma della parentela fosse ed è limitata, etnocen-

trica, separata dai fatti della vita e incapace di dare voce ai protagonisti delle nostre “scoperte”.

A queste considerazioni ero giunta a partire dalla metà degli anni Novanta quando incominciai a studiare a capofitto alcuni settori dell’antropologia linguistica, generosamente incoraggiata e stimolata da Maurizio Gnerre, per concentrarmi sui temi della deissi sociale e delle pratiche referenziali (Luong, Zeitlyn, Hanks), sui processi di socializzazione (Ochs, Schieffelin, De León), sulle pratiche del parlato quotidiano (Bauman e Sherzer, Duranti, Briggs, Urban) e quello cerimoniale (Monod, Gnerre). L’intreccio tra metodo e tematiche di ricerca legate alle relazioni sociali trovò una sponda molto ricca nelle ricerche sulle nozioni di “responsabilità” e di “voce” esplorate in particolar modo da Jane Hill (1993, 1995)⁸. La sua influenza ha segnato un profondo spartiacque nella mia attività di ricerca che è andata sempre più colorandosi di “voci” e cercando spazi per la loro espressione⁹.

Alcune riflessioni conclusive

Il cammino di ricerca che ho intrapreso tra gli Ikoote si differenzia da quello di Ugo Fabietti, a partire dall’estensione temporale della ricerca, dai metodi e dagli interessi che sono andata costruendo e “scoprendo” in continuazione. La strada percorsa, che non ritengo ancora esaurita (probabilmente non lo sarà mai), parte da un’inquietudine fondativa verso le convinzioni teoriche “di scuola” (e qui riprendo le parole del saggio di Fabietti) che sento di condividere a modo mio con lui: ho “sempre” nutrito un atteggiamento di rispetto, ma “cauto” (dubbioso?) verso quelle cornici teoriche che propongono filtri interpretativi forti, precostituiti. Mi sembra che questi “filtri” tendano a organizzare l’esperienza e non solo quella etnografica, entro confini paradigmatici macroteorici o macrointerpretativi non sempre recettivi nei confronti di ciò che il contesto può offrire anche “casualmente”, e non siano del tutto flessibili o interessati a dare la voce alla vita degli Altri e al loro “punto di vista”.

8 Nel 1996 riuscii a passare solo quattro mesi come *visiting scholar* presso il dipartimento di Jane Hill, dell’Università di Tucson (Arizona) approfondendo i temi di mio interesse. Ma a Tucson scoprii che risiedevano protagonisti d’eccezione della storia di San Mateo: i primi missionari protestanti dell’Istituto Linguistico de Verano (ILV), Milton e Clara Warkentin, giunti nel 1943 a San Mateo, e Richard Diebold, che fece ricerche pionieristiche di sociolinguistica dello huave (*ombeayüüts*), tra 1958 e il 1960. Anche questi inaspettati incontri hanno segnato più che positivamente la mia attività di ricerca e arricchito moltissimo il mio bagaglio esperienziale; purtroppo non ho spazio per parlarne in questa sede.

9 Sono più che d’accordo con Webb Keane quando afferma che “Jane Hill’s work demonstrates a rare ability to bring precise linguistic analysis to bear on broad questions of social existence, with a special sensitivity to subtle traces of power and structures of inequality” (2011, p. 166).

A questo proposito non condivido il timore espresso da Fabietti, alla fine di quei critici anni Novanta, quando sosteneva che il progetto malinowskiano non sarebbe dovuto essere “il punto di arrivo della conoscenza antropologica. Ciò vorrebbe infatti dire, secondo Fabietti, “appiattirsi” sulle interpretazioni che i nativi danno della *loro* visione del *loro* mondo” (1999, p. 60). Anche se si accettasse che uno dei fini dell’antropologia è la comparazione, sarebbe già una grande conquista se le basi dei “dati” usati per le comparazioni fossero “garantite” da etnografie in cui l’antropologo non abbia proiettato solo le sue storiche categorie, come è successo per l’idioma della parentela. Non ravviso in questo obiettivo di ricerca nessun appiattimento (tutto il contrario), né il rischio di postulare che le culture-lingue non siano “comparabili e non connettabili” (Fabietti 1999, p. 60), sarebbe come sostenere che siano “intraducibili”. Sebbene l’intraducibilità sia un aspetto ineliminabile della storia della comunicazione tra esseri viventi e del dialogo interiore con noi stessi, ciò non ha mai impedito comunicazione e conoscibilità; se queste ultime sono state rallentate o ostacolate ciò è avvenuto per ignoranza o per convenienza politica! Questo “fardello” potrebbe essere trasformato invece in un vantaggioso strumento di consapevolezza, per indurre a continui sforzi riflessivi e di affinamento degli strumenti di approssimazione all’interazione con culture-lingue diverse, ma soprattutto per porsi quanto più possibile ad un informato ascolto delle voci Altri e per incentivare i progetti conoscitivi che ho tentato di delineare in questo lavoro.

Ed è proprio in virtù della storia della comunicabilità che supera l’intraducibilità, che invece sono d’accordo con le critiche mosse da Fabietti contro il “nativismo etnografico”¹⁰ frutto della “nefasta congiunzione di autarchismo (nazionalista) e di snobismo *politically correct*” (1999, p. 55). Una vera sciagura politica e culturale per tutti, che finge di ignorare le disegualianze e l’inferiorizzazione storica riprodotta ogniqualvolta si elude qualsiasi progetto conoscitivo verso popoli nativi, ricacciando le voci degli Altri nel silenzio proprio di chi continua ad essere tagliato fuori dal potere, vivendo e subendo gli effetti della globalizzazione (Fabietti 2000, p. 190).

Sarà anche per il timore di rinchiudermi in quelle scritture accademiche (in gran parte incomprensibili per i miei interlocutori ikoots) per mostrare di avere idee brillanti dopo aver letto rigorosamente tutto, che ho “abbracciato” un certo tipo di erranza teorica e tematica, quella in grado, secondo me, di rappresentare e rendere accessibile “l’antropologia del possibile”, ossia quella espressa, creata e ri-creata da ciascuna lingua-cultura immersa nel flusso della contemporaneità.

Non so se questo lungo cammino che ho tentato di ripercorrere in breve,

10 Così molto opportunamente Fabietti definisce “nativismo etnografico”: “l’opinione secondo cui non è possibile che uno straniero si esprima in maniera competente su realtà che solo un “nativo” sarebbe invece in grado di cogliere”.

sia lontanamente apparentabile “all’erranza teorica” che solo uno studioso sensibile, acuto e veramente sapiente come Ugo Fabietti poteva proporci in maniera così “fraternamente” complessa. Le sue riflessioni vanno come sempre ben al di là della vita di ricerca, e ci invitano a interrogarci continuamente e ad essere il più possibile “veridici” nel dare risposte. La questione dell’essere “veridici” per i san mateani, cioè lo sforzo di dare, nel corso della vita, una certa coerenza ai contenuti discorsivi con i quali ci si autodefinisce, rispetto alle azioni compiute verso la collettività o in privato, è un aspetto centrale delle relazioni umane e parte del controllo sociale: un principio attorno al quale ciascuno si gioca la propria credibilità privata e pubblica, così come il prestigio che gli consente di poter assumere (ovvero agire) un ruolo e una responsabilità pubblica o politica verso la collettività.

Immaginando che l’invito alla veridicità di Ugo Fabietti e quello dei san mateani possano avere un minimo denominatore in comune, entrambi possono essere rivolti a noi studiosi per spronarci a perseguire la coerenza tra i contenuti che scriviamo, l’attività di ricerca, quella di docenza, quella di giudizio e l’impegno etico che abbracciamo in ogni momento della nostra vita come antropologi culturali.

Bibliografia

- Beck, U., Beck Gernsheim, E., (1995), *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity.
- Boissevain, J., (1974), *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, New York, St. Martin’s Press.
- Cardona, G.R., (1979), “Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave”, in Signorini, I., *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Franco Angeli, pp. 238-61, 263-75 (con Appendici).
- Cohen, A.P., Rapport N., (1995), *Question of consciousness*, London, Routledge.
- Collier, G.F., Yanagisako, S.J., (1987), eds., *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Cuturi, F.G., (1990), *Le parole e i fatti: per un’antropologia semantica della “parentela” huave*, Roma, EUROMA.
- (1995), L’atalena dei codici. Ovvero: il ritorno alla casa lontana, *Etnosistemi*, 2, pp. 49-66.
- (1997), “Proprio, ora, qui ti dico cos’è importante che tu faccia”. Deissi e

- autorevolezza nei processi di socializzazione huave. *Etnosistemi*, 4, pp. 33-60.
- (2000), Trame creative e fili della memoria. I tessuti di Justina dal museo al terreno, in Remotti F. (a cura di) *Memoria, terreni, musei. Contributi di Antropologia, Archeologia, Geografia*, Torino, Edizioni dell'Orso, pp. 29-62.
- (2001), Fare la donna, fare l'uomo. Il genere nelle attività discorsive huave (Oaxaca, Messico), in Orletti, F., a cura di, *Identità di genere nella lingua, nella cultura e nella società*, Roma, Armando, pp.59-98.
- (2002), Il sapere dei sapori, in Silvestri D., Marra A., Pinto I., a cura di, *Saperi e sapori Mediterranei. La cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, Napoli, Quaderni di AION, vol. 1, pp. 245-280.
- (2003a), *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- (2003b), El aparecer del paisaje en la textualidad del tejido huave, in Domenici D. et al., a cura di, *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, Bologna, CLUEB, pp. 183-196.
- (2005), Dire la verità: la questione dell'arbitrarietà e dell'iconicità nell'ideologia del linguaggio huave (Oaxaca, Messico), *Thule*, pp. 51-86.
- (2006a), La Etnografía desde el punto de vista de los nativos, in Artís G., coord., *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, INAH, Messico, pp. 441-473.
- (2006b), Números entre los dedos y los ojos. Prácticas y cognición en el tejido huave (Oaxaca, México), in Solanilla, V., coord., *Actas de III Jornadas internacionales sobre textiles precolombinos*, Barcelona, Departament d'art de la Universitat Autònoma de Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, pp.161-180.
- (2009), *Nüeteran ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran / Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación* (contiene CD), México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- (2013), Il gusto tra storia e sinestesia. Il debito nei confronti dei cosiddetti sensi "minori", in Martone, A., a cura di, *Significazioni della sensorialità. Indagine (multidisciplinare) sui "Sensi minori"*, Napoli, Liguori, pp. 17-45.
- (2017), *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiiüd müm Justina*. Oaxaca, Carteles Editores.
- Fabietti, U., (1999), *Antropologia Culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.
- (2000), Il traffico delle culture, in Fabietti, U., Malighetti R., Matera V., *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 163-232.
- (2012), Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research, in Hazan, H., Hertzog, E.,

- Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*, Burlington, Ashgate eds., pp. 15-30.
- Geffray, C., (1990), *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*, Parigi, Ed. du Seuil.
- Gribaldo, A., (2016), *A Reflection on the Gendered Implications of What Kinship is*, in *Antropologia*, Vol. 3, 1 n.s., pp. 1-28.
- Grilli S., Zanotelli, F., (2010), Introduzione, in Grilli S., Zanotelli, F., a cura di, *Tendenze della parentela nella società contemporanea*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 7-25.
- Hill, J., Irvine J., (1993), eds., *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hill, J., (1995), The voices of Don Gabriel: Responsibility and self in a modern Mexican narrative, in Tedlock, D., Mannheim, B., eds., *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 97-147.
- Hanks, W., (1996), *Language and communicative practices*, Boulder, Westview Press.
- Keane, W., (2011), Indexing Voice: A Morality Tale, *Journal of Linguistic Anthropology*, 21, 2, p. 166-178.
- Leach, E., (1955), Polyandry, inheritance and the definition of marriage, *Man*, 199, pp.182-186.
- Luong, H.V., (1984), “Brother” and “uncle”: an analysis of rules, structural contradictions, and meaning in Vietnamese kinship, *American Anthropologist*, 86, pp. 290-315.
- (1990) *Discursive practices and linguistic meanings. The Vietnamese system of person reference*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Meillassoux, C., (1978) [1975] *Donne granai capitali*, Milano, Feltrinelli.
- 1993, La vita dei mostri. Le immagini dell’Altro nella letteratura antropologica, in Fabietti, U., *Il sapere dell’antropologia*, Milano, Mursia, pp. 111-139.
- Miller, D., (1997), How Infants Grow Mothers in North London, *Theory, Culture and Society*, 14, 4, pp. 67-88.
- Moro, A., (2010), *Breve storia del verbo essere*, Milano, Adelphi.
- Needham, R., (1971) *Rethinking kinship and marriage*, London, Tavistock.
- (1974), *Remarks and invention. Skeptical essays about kinship*, London, Tavistock.
- Ochs, E., (1990), Indexicality and socialization, in Stigler J. W. et al. *Cultural psychology: essays on comparative human development*, pp. 287-308, Cambridge, Cambridge University Press.
- Piasere, L., (1998), Le culture della parentela, in Piasere L., Solinas P.G., a cura di, *Le culture della parentela e l’esogamia perfetta*, Roma, CISU, pp. 1-193.
- Sahlins, M., (2011a), What Kinship is (Part One), *Journal of the Royal*

- Anthropological Institute* (N.S.), 17, pp. 2-19.
- (2011b), What Kinship is (Part two), *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17, pp. 227-242.
- (2012), Comment. Birth is the Metaphor, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 18, pp. 673-677.
- Schneider, D.M., (1972), What is kinship all about?, in Reining, P., ed., *Kinship studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 32-63.
- (1980), *American kinship: a cultural account*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1984), *A critique of the study of kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan.
- Shapiro, W., (2012), Comment. Extensionism and the nature of kinship, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 18, pp. 191-193.
- Sherzer, J., (1987), A discourse-centered approach to language and culture, *American Anthropologist*, 89, pp. 295-309.
- Signorini, I., (1979), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Franco Angeli.
- Solinas, P.G., (2015), Sahlins, la parentela, essere e non essere: non è un problema, *Anuac*, 4,1, pp. 189-195.
- Sperber, D., (1984), *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli.
- Vereni, P., (2015), Il variegato fondamento naturale del sociale, in *Anuac*, 4, 2, pp. 33-37.
- Zeitlyn, D., (1993), Reconstructing kinship or the pragmatics of kin talk, *Man*, 28, pp. 199-224.
- Zerilli, F., (2015), Recensione a Marshal Sahlins *What Kinship is - And Is Not* (2013), *Revue européenne des sciences sociales*, 53, 2, pp. 283-285.