

Essere e non essere: dov'è il problema?

Pier Giorgio SOLINAS

Università di Siena

Commento finale al Forum *Sahlins, la parentela, essere e non essere*, con interventi di Alessandra GRIBALDO, Simonetta GRILLI, Luca GUIZZARDI, Berardino PALUMBO, Enric PORQUERES I GENÉ, Piero VERENI, Pier Paolo VIAZZO | ANUAC. Vol. 4, n° 2, dicembre 2015: 7-41.

Il mio intervento non avrà il carattere né l'ampiezza, d'una replica¹. Troppo vasta, e troppo ricca è la messe di osservazioni che il forum ha raccolto da voci e prospettive diverse: rispondere sarebbe impresa ardua e pretendere di farlo con pertinenza alquanto presuntuoso.

Riprenderò piuttosto alcuni nodi, che restano cruciali, e non del tutto risolti, ancora promettenti di nuovi motivi di discussione. Questioni antiche, in parte oltrepassate dai discorsi antropologici correnti; oltrepassate, ma non superate. A cominciare dal rapporto fra il biologico e il culturale, e poi dalla 'natura' delle relazioni tra persona e persona, e di qui al modo in cui trattare le persone da una parte ed i legami

1. Il nuovo titolo ricalca quello del mio primo intervento, *Essere e non essere: non è un problema*, con una variante di non poco conto, come si capisce subito: cercare il problema, e non negarlo.



di parentela dall'altra. (Se cioè vadano intesi gli individui come atomi di identità, dati di per se stessi, indipendenti, e le relazioni che li collegano come vettori di 'legami', conduttori di qualche proprietà, magari anche solamente quella dell'essere, appunto, parenti, 'relatives', oppure se sia possibile intendere le due cose come coincidenti: la persona impregnata della relazione stessa che la definisce come partner di questo e quel congiunto o parente, se non addirittura coincidente con quella relazione...).

E ancora, della natura e caratteri e proprietà dell'ego, centro, o emittente neutralizzato (e con questo, della scala di livelli semantici implicati nella pluralità della prima persona: ego, io, ipse, *praepositus* ecc.).

Iuxta propria principia

Faccio appello a tener conto in ogni caso degli impegni che sono richiesti nell'ambito in cui si lavora teoricamente e documentalmente, a 'stare al gioco', a mantenersi entro il terreno di gioco quando ci si immerge e si pretende di partecipare alla partita. Vien da pensare a qualcosa che è molto vicino alla funzione del teatro: è il dramma che ti agisce come attore, anche se a te sembra d'essere *protagonistès*, il re dell'azione. È la partita che ti sta giocando proprio mentre tu pensi di giocare la partita. (O, quanto meno, tu sei pedina del gioco tanto quanto ne sei attore).

Questo vuol dire in particolare che, entrando nell'universo che diciamo 'di parentela', non si sospendono, né si assumono come arbitrariamente mutabili le proprietà e i presupposti che la nozione implica e assume nel definire il proprio campo di pertinenza. Possiamo decidere di voltare le spalle a quei principi e a quelle proprietà, ma non potremo fingere che non esistano più, per una sorta di obsolescenza tacita e che non governino i propri sistemi di fatti, i propri universi. Se lo facciamo, allora dovremo trarre come conseguenza l'uscita dal terreno di gioco, e stipulare le regole, i principi, le potenzialità strategiche d'un nuovo tipo di gioco (non più dunque 'parentela', ma poniamo, una sorta di parentela-non, una trans-parentela, o magari qualcosa di ancora più radicale, una forma di relazione con gradi illimitati di libertà di vincolo).

Ovviamente, nessun precetto superiore può indurci a praticare concetti e formule di funzionamento se non siamo più persuasi della loro validità. Nello stesso tempo, però, non ci è data la facoltà di assegnare ai mondi che possiedono loro sistemi, e loro propri regimi di coerenza, di abbandonare l'intero loro patrimonio sistemico per il fatto che altrove, in altri mondi, si instaurano regole d'ordine del tutto diverse. Di questo problema si tratta, per esempio, quando si discute dell'insieme di comunicazione, ricerca, e rappresentazioni che si include nella genealogia.

Se la genealogia vecchio stile non vale più a spiegare la parentela, nulla ci autorizza a sostenere che entro il suo mondo questa non abbia alcun senso². Ma più ancora, nulla ci autorizza ad ignorare i nuovi modi di fare genealogia, che non sono esattamente la replica di quelli del passato. Pena perdere di vista interi scenari di espressione culturale: basti pensare oggi al prosperare di ambienti, mercati, laboratori che producono in gran quantità genealogie informatizzate, database filogenetici e genealogici, servizi di screening etno-genetico per DNA-lignaggi e privati, programmi-cognome ecc.

Mentifatti e realtà (essere ed essere come se si fosse)

Aggiungiamo un'altra cosa ancora, un'altra estensione della nostra area di discussione. La parentela che mi verrebbe da chiamare del 'come se' (trattarsi 'come parenti', o fare come se...), richiede a sua volta, nel senso che poc'anzi andavo dicendo, un'attenzione meticolosa. Gli sviluppi attuali delle relazioni, per via delle molteplicità delle morfologie familiari, della ricomposizione, delle genitorialità surrogate, ecc., fanno sì che i vecchi termini (figlio, fratello, coniuge...) si rivelino troppo stretti e alla fine dei conti inadeguati a rappresentare la variabilità delle figure e delle reti di relazione. Le relazioni 'ex' (*ex*-coniuge, *ex*-cognato, ecc.) la comparsa di espressioni para-maritali ('compagno', 'compagna'), la evidenza di veri e propri vuoti nominativi e appellativi per importanti regioni della nuova parentela (come chiameremo il nuovo compagno della mia *ex*-compagna?) confermano l'urgente necessità di elaborare più larghe e precise formule di lessico e di appellazione.

Vuol dire forse tutto questo che i vecchi strati designativi o semantici si sono dissolti, da sé, naturalmente? Che si apre un campo del tutto libero di invenzione di termini e rapporti? Credo che sia meglio avanzare con prudenza su questo fronte. Molte regioni dello spazio di relazioni in realtà, lungi dal restringersi, si espandono, e per non pochi tratti il contenuto delle vecchie nozioni parrebbe rafforzarsi (per più di un dettaglio biologizzarsi). Non è forse altrettanto 'figlio' il prodotto del concepimento per gestazione *pour autrui*? Non è forse, addirittura, 'più figlio' ancora (e più madre colei che lo desidera fino al punto estremo di investimento emotivo e biologico), quando questo procreare è prodotto da desiderio e volontà che alterano lo schema ordinario di sequenza accoppiamento-concepimento-gestazione-nascita-allevamento?

2. Tra i contributi recenti più interessanti, in questa prospettiva di riflessione e scrutinio epistemologico, si può vedere la raccolta di saggi curata da Sandra Bamford e James Leach (2009). Merita attenzione, e riflessione, il libro di Robert Parkin (1997). Il testo si apre con un enunciato inequivocabilmente universalista: "All human societies have kinship, that is, they all impose some privileged cultural order over the biological universals of sexual relations and continuous human reproduction thorough birth" (*ibidem*: 3).

Per l'argomentare in antropologia, questo passaggio dalla parentela subita a quella decisa, o voluta, implica passaggi altrettanto importanti dall'essere all'essere come se. Fare famiglia, e fare parentela, o fare 'relatedness', certo, vuol dire creare rapporti, attivare identità di relazione che non derivano da processi che fino a ieri si consideravano naturali, e si imponevano come sorgente esclusiva del riconoscersi come parenti.

Grande allargamento, dunque. Tuttavia, nello stesso tempo, risorgenza del come e del come se. E con questa risorgenza, è il codice usuale di definizione dell'identità congiunta a reclamare i suoi diritti.

Decisive questioni di significato chiedono con urgenza d'esser trattate e risolte. Per questo, nel mio primo intervento, esprimevo sorpresa per il fatto che Sahlins eludesse il *che cosa significa* e passasse oltre, direttamente a *che cosa è* la parentela. La differenza rispetto al lavoro di David Schneider sta proprio qui: per Schneider, almeno per lo Schneider di *American Kinship* (1968), la via della decostruzione critica passava attraverso il senso, i "costrutti culturali" che i soggetti di cultura (i portatori di significato) coltivavano e per via dei quali si definivano. Su questo terreno, su quello della elaborazione sociale e della rappresentazione, si poteva cercare di capire 'che cosa è' un parente, ossia che cosa si pensa e più ancora si sente d'essere... È questo in definitiva, il grande varco critico, il passaggio di stato che separa l'essere dall'essere come se fosse', dal essere parenti al fare parentela.

Ora, la questione del significato delle cose, e nel nostro caso del significato dei termini di parentela, non può essere trattata né come alternativa né come accessoria rispetto alla sostanza di quel che questi termini designano. Se diciamo 'figlio', 'cognato', 'affine', 'pronipoti', ecc., certo, si intende che stiamo navigando nello spazio dei nomi e dei modi di designazione, di significanti e di referenti, ossia, su un complesso linguistico di codificazioni e convenzioni simboliche. Tuttavia non possiamo, pena una torsione critica molto vicina al fallimento cognitivo, non possiamo separare l'una dall'altra le parti dell'atto di significazione, il denotante e il denotato; così come porterebbe, nelle paludi dell'arbitrario, isolare i diversi campi di pertinenza e usarli come se ciascuno di questi fosse dotato del potere di generare mondi oggettuali propri. La parola 'figlio' potrebbe essere trattata come porta d'accesso a definire universi di relazione indipendenti da quelli biologici, e poi indipendenti da quelli giuridici, e poi indipendenti da quelli rituali e religiosi. Forse³.

3. Il grande cambiamento (ancora limitato a una frazione marginale del grande mercato sociale della riproduzione) consiste oggi nel prospettare una effettiva disgiunzione fra procreare e accoppiarsi, fra volontà di riproduzione e unione sessuale. Al suo limite estremo, questo modello giunge a separare le due parti della genitorialità (due madri e nessun padre, più o meno efficacemente cancellato dall'identità ascrittiva, così come dall'accoppiamento e quasi dal concepimento), e ad sperimentare universi di genitorialità monosessuata.

Ciò che apparirebbe stravagante e francamente abusivo, si avrebbe allorché pretendessimo, dopo aver coniato altri valori e contenuti referenziali per via esclusivamente semantica, di far valere retroattivamente questi nuovi codici, interessi, proprietà (che so, 'figlio spirituale' o 'padrino di accademia...' e così di seguito) nei terreni dai quali ci siamo staccati proprio per inventare nuovi contenuti. Non posso far valere diritti di eredità in tribunale accampando titoli di 'filiazione' intellettuale, né posso, all'inverso, estendere il potere del vincolo di filiazione biologica o legale, ai campi in cui quel che conta è piuttosto l'appartenenza per affinità intellettuale.

Il più, il meno, il senza

Passare dal mondo immaginato a un suo corrispettivo reale, da una parentela desiderata ma inesistente nel mondo della natura, alla sua realizzazione (o reificazione) nel mondo effettivo, trasformare un desiderio di genitorialità in genitorialità compiuta, vuol dire per esempio, generare un figlio senza disporre di organi capaci di concepirlo, oppure senza un partner sessuale, ecc...

Sappiamo ormai tutto questo. Temo però che non siamo ancora giunti ad analizzare fino in fondo i sistemi di relazione che si esprimono nel mondo del come se, che non siamo ancora giunti a comprenderli in pieno. Concepire un figlio nel corpo di un partner di sesso maschile, dare due padri biologici ad un figlio con o senza componenti genetiche femminili, mettere al mondo un figlio da soli gameti femminili: tutte queste situazioni limite (a tutt'oggi irrealizzabili per quanto ne so), prefigurano qualcosa che può essere immaginato e forse sperimentato in laboratorio. Non per questo, tuttavia, anche una volta raggiunto e oltrepassato il limite, non per questo il nuovo tipo di processo procreativo sarebbe capace di sopprimere il significato precedente. Che si tratti di figlio biologico di due maschi, o di paternità senza condivisione di gameti ecc., la relazione verticale, generativa, non reversibile, resterebbe intatta: si tratterebbe in ogni caso di 'padre' e di 'figlio'. Il concetto matrice, semmai, piuttosto che modificato, ne risulterebbe ampliato, e in qualche senso potenziato. Forse trasmutato, e bisognerebbe allora addentrarsi nei dettagli di questo mutare: che cosa resta del concetto precedente e che cosa di nuovo viene alla luce nella tessitura emergente del nuovo? È una domanda che lascio alla discussione, magari invitando a tener conto del fatto che nella realtà del mercato sociale delle nuove forme di genitorialità, il desiderio di filiazione si mostra tutt'altro che esente dal simbolismo e dalle cariche emozionali che classicamente accompagnano i ruoli consolidati di padre o di madre. E a tener conto del fatto che il concetto egemone di investimento parentale, la proiezione sociale, economica e emotiva dei genitori sulla loro discendenza non solo non viene meno, ma diventa se possibile ancora più intensa.

Lasciamo ora il ‘come se’ e i suoi numerosi satelliti (adozioni, *step-kinship*, affiliazione, fratellanza ordini religiosi, genealogie dei guru e dei pandit ecc). Ci sarebbe una infinita serie di piste da seguire, ma qui dobbiamo limitarci a indicarne la rilevanza, senza inoltrarci. Facciamo spazio, almeno per qualche riga, ad un approccio lievemente discosto, all’universo dei sistemi che, nella varietà società conosciute e studiate, in etnologia, paiono mettere in mostra sistemi difformi (rispetto a quelli che conosciamo e nei quali viviamo.) Per esempio, appunto i sistemi ‘senza’. Al come se (e al più) fa da controparte il ‘senza’ dei sistemi difformi, vale a dire i sistemi che appaiono mutili, o selettivamente sviluppati in una certa direzione e privi di una qualche altra parte sostanziale. Un sistema ‘senza’ matrimonio, per esempio, o un sistema senza lignaggi, oppure, al limite estremo, un sistema senza padri.

La società ‘senza padri né mariti’ più celebre nel panorama relativamente recente dei nostri studi è quella dei Na nella Cina, nella regione dello Yonghing (Cai 1998). In questo sistema, tutto orientato in direzione matricentrica e matrilinea, le componenti maschili e agnatiche restano confinate in una marginalità pressoché totale: gli accoppiamenti sono semi-clandestini, gli uomini non fanno famiglia con i loro figli, i quali del resto perlopiù ignorano sia la paternità sia le parentele consanguinee di ramo paterno. Una parentela a metà?

Anche qui dobbiamo limitarci pochi cenni; cenni che interessano appunto il filtro del ‘senza’. Sia che la si intenda come prova della artificialità culturale dei sistemi (se esistono società prive della categoria attiva di *padre*, vuol dire che questa categoria non ha alcuna ragione ‘oggettiva’ di universalità, o di consistenza), oppure come esempio, raro, ma interessante, d’un complesso mutilo, quel che conta dal punto di vista dei nostri dilemmi epistemologici è il fatto che per pensare un sistema ‘senza’ dobbiamo comunque accostare i due paradigmi: quello del sistema completo e quello del sistema ‘incompleto’.

Etnocentrismo, egocentrismo, discontinuità

Non posso chiudere questo testo senza commentare le sollecitazioni che riguardano i due spunti cui accennavo in apertura, quello che riguarda l’etnologia delle società non occidentali, l’esotico, e quello che riguarda la prima persona, l’io, il *prae-positus* degli antichi trattati, gli *arbores consanguinitatis et affinitatis*.

L’etnografia su se stessi, l’etnologia dell’Occidente, penso, resta ancor oggi al di qua d’una soglia ideale sempre rinviata, un mito epistemico affidato più all’ideale morale dell’antropologo come profeta di redenzione (redenzione cognitiva e riscatto dalle disuguaglianze di sapere e di coscienza) che alla prospettiva d’una vera rivoluzione scientifica anti-etnocentrica.

Restiamo comunque prigionieri della nostra inappagata riflessività, ed è forse per questo motivo che continuiamo a nutrirci di spettacoli etnici esterni, spiando la vita dei diversi da noi, pronti a cavarne prove e dimostrazioni utili a capire qualcosa che non saremmo capaci di scrutare dentro noi stessi.

Innegabilmente, un privilegio come questo (o una condanna come questa), poter vedere gli altri ma non poter volgere lo stesso sguardo su se stessi, assomiglia troppo alla condizione dell'io designante, nel paradigma ego-centrato che si usa comunemente quando si inventaria un sistema terminologico di parentela, per essere passato sotto silenzio. L'io che designa tutti i suoi consanguinei ed affini, ciascuno con un nome specifico e precisamente orientato, non dispone di alcun vero nome di parentela per se stesso. Poiché si trova privo delle condizioni minime di denotazione o di auto-denotazione (troppo 'parente' di se stesso per potersi sdoppiare e chiamarsi con un qualche termine pertinente), l'io ha bisogno che gli altri lo chiamino a loro volta, con il titolo di relazione appropriato, per consentirgli di comporre la lista delle sue identità di parente.

Tutta la sua cerchia di 'alter' lo circonda e lo sorregge nel vuoto, pronta a tributarli il servizio d'un soccorso d'identità ch'egli non è in grado di provvedersi da solo, sebbene ne rifornisca a profusione i suoi vassalli, attribuendo a ciascuno il titolo congruo.

L'Occidente d'oggi, *occidens* forse veramente cadente, non ha perduto questo privilegio. Si prolunga tuttora, alla stregua d'un grande ego collettivo che spende fino all'ultimo il suo potere di designazione, il suo orgoglio d'occhio egemone, di sapere codificante capace di ritradurre gli altri in un linguaggio di distanze, e perfino, di insegnare agli altri a conseguire lo stesso potere, o di assimilarsi a quello che ch'egli amministra.

Confesso di non riuscire a ragionare in termini di alterità. Tra noi e loro, fra l'orizzonte storico del 'nostro' presente e quello del presente altrui, inaccessibile forse quanto al vivere, ma necessariamente bisognoso d'essere compreso, ossia inteso, vissuto nel pensiero – o piuttosto, noi bisognosi – non può essere stabilito alcun presupposto di alterità radicale, di codice, men che meno un o più codici di alterità. Continuo a pensare, etno-centrico-criticamente che i sistemi più distanti, morfologicamente più antipodici, perfino strutturalmente in apparenza incompatibili, si rivelino traducibili in una esperienza comune, che allarghi insieme sia il nostro sia il 'loro' insieme di significazione. E che una logica plastica, duttile, capace di adattarsi alle trasformazioni possa aprirsi a sufficienza, tanto da poter supportare vera comparazione. Soprattutto, tanto da consentire alla mente dello studioso onesto di darsi ragione delle differenze, darsene ragione in funzione delle radici comuni di esistenza al mondo e di variabilità dei complessi e dei modelli.

È per questo che ritengo che i differenti livelli (di significazione e di astrazione) in cui si incarna il centro del potere appellativo, l'io, l'ego, (e l'ipse)⁴, possano e debbano essere posti in dialogo con quelle molte lingue e orizzonti di senso in cui la stessa cosa, il soggetto designante che non sa volgere su se stesso la parola che nomina, si pone e si dispiega.

Occorre convertire ogni 'ego' locale in altri d'altri luoghi e lingue. Non solo per verificare l'equivalenza dei significati, la traducibilità o la non traducibilità, le storie di suoni e contenuti, ma per studiare con il maggiore respiro possibile l'enigma della prima persona, qui e altrove. E per cogliere, nella storia del loro definirsi, l'esplorazione mai conclusa che gli uomini sono indotti a fare sulla propria riflessività, interiore e esteriore.

L'incompletezza della prima persona nel vocabolario della parentela (io non posso nominare me stesso nel lessico della parentela) non è solo un problema occidentale, ma, si può dire, universale. Il fatto che altrove l'io e il noi si sovrappongano e si assimilino, o che addirittura l'io collettivo prenda il posto di ciò che per noi è l'io individuale fornisce un ausilio molto significativo alla nostra comprensione dell'universale differenziante. Ma non elude (anzi, probabilmente accentua) il sintomo e il problema del vuoto, della sorgente appellativa in quanto punto limite di potere significativo: limite sul quale si affaccia appunto l'indicibile, insieme clausola e destino di labilità del sistema di codificazione.

Per questo, infine, diffido delle conclusioni in cui, portando un esempio 'etnologico' si stabilisce che presso questa o quella cultura l'io scompare a favore del noi, e con ciò la persona regredisce, mentre lo spazio genealogico si destruttura per aprirsi ad una prospettiva senza centro e senza problema.

4. Rinvio ad un'altra occasione il tema dei tre livelli di astrazione: io, ego, ipse. Mi limito a segnalare come e quanto in questa scala di riferimenti al centro, la prima persona (che in fine diventa terza, come se assumesse il ruolo di prima fuori di sé) attraverso gradi sempre più alti di sublimazione. Dal primo grado, io come persona che parla nella vita ordinaria e chiama gli altri per nome proprio, ad ego, paradigmatico e capace di definire ruoli senza nome proprio, intercambiabili, e infine ipse, centro visto e gestito dal di fuori, centro che si dichiara esplicitamente anonimo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bamford, Sandra, Leach, James, eds, 2009, *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York-Oxford, Berghahan.

Cai, Hua, 1998, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, PUF.

Parkin, Robert, 1997, *Kinship. An Introduction to the Basic Concepts*, Oxford, Blackwell.

Schneider, David, 1968, *American Kinship. A Cultural Account*, University of Chicago Press.

Pier Giorgio SOLINAS
Università di Siena
piergiorgio.solinas@unisi.it

This work is licensed under the Creative Commons © Pier Giorgio Solinas

Essere e non essere: dov'è il problema?

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 2, DICEMBRE 2015: 42-50

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2014

