

Primo e i suoi fratelli

Il sistema nominale konzo fra due modi d'individuazione

Cristina ZAVARONI

Università di Torino

Stefania CONSIGLIERE

Università di Genova

Primo and his brothers: The nominal konzo system between two forms of individuation

ABSTRACT: Among the Bakonzo of the Rwenzori, Uganda, each new-born is granted a name indicating his or her birth order, following the siblings previously born of the same mother. Such a name does not serve as a label attached to someone's specificity and uniqueness, that is, to someone's individuality. Rather, it is a description of the person's relative position within the uterine descent group, a position which is – therefore – common to many persons. Other names are attached to each Mukonzo, either at birth or later in life, according to biographical circumstances, new relational positions, personal characteristics and religious affiliation. The konzo naming system contributes therefore to a «relational individuation» and nowadays reflects the new tensions that arise at the intersection between different anthropo-poietic systems.

KEYWORDS: NAMING SYSTEM, INDIVIDUATION, RELATIONSHIP, PERSONHOOD, BAKONZO, UGANDA.

This work is licensed under the Creative Commons © Cristina Zavaroni, Stefania Consigliere
Primo e i suoi fratelli: Il sistema nominale konzo fra due modi d'individuazione

2018 | ANUAC. VOL. 7, N° 1, GIUGNO 2018: 117-140.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3039



«I nomi propri non sono nomi comuni»¹. Quella che in grammatica sembra una banale tautologia rivela a un secondo sguardo implicazioni cruciali. In continuità col gesto, i nomi propri identificano univocamente un singolo referente senza descriverlo: i problemi che ne derivano hanno mobilitato linguisti, filosofi e logici. Ma questa difficile trattabilità si manifesta, in forme differenti, anche in campo antropologico: i nomi identificano o classificano? Quali informazioni portano e come sono codificate? Quali poteri vi sono legati e quali vengono dal “conoscere i nomi”? Chi ha il potere di nominare? Gli umani portano un nome o sono il loro nome, come nella celebre proposta di Lévy-Bruhl?

L’universale diffusione della nominazione personale ne fa un fenomeno di fondamentale rilievo fin dalle origini della disciplina (Tooker 1984; Alford 1988) e da circa un decennio l’antropologia produce studi espressamente dedicati ai sistemi nominali (Vom Bruck, Bodenhorn 2006; Hough 2016), che dialogano con quelli sulla parentela (Franklin, McKinnn 2001; Bamford, Leach 2009), sulla persona (Strathern 1988: 3-21, 275 e ss.; Bird-David 1999; Comaroff, Comaroff 2001), sulle trasformazioni che si producono all’interfaccia fra logiche culturali differenti (Comaroff, Comaroff 1993; Tsing 2005, 2015) e sulle ontologie (Holbraad, Pedersen 2017). Qui discutiamo un caso particolare di nominazione, esemplare per il modo in cui qualifica il soggetto a partire da caratteristiche differenti da quelle a noi più familiari. Se nella maggioranza delle società europee il nome proprio risponde a un’opzione filosofica che determina l’individuo come unico fin dall’origine, dotato di un’essenza ontologicamente stabile e caratterizzato soprattutto a partire da sé, altrove il nome risponde ad altre logiche, adempiendo a funzioni piuttosto differenti (Bastide 1973; Geertz 1974: 36-37). Se, dunque, i sistemi nominali descrivono di *modi altri* di far esistere i soggetti e le relazioni, le loro trasformazioni sono osservabili come indicatori di ciò che accade all’intersezione fra logiche antropopoietiche differenti.

Sfondo etnografico

Relativamente poco noti in letteratura (v. fondamentalmente Alnaes 1967; Cooke, Doornbos 1982; Magezi *et al.* 2004; Pennaccini 2006; Pennaccini, Wittenberg 2008; Facci 2009; Gardoncini 2009), i Bakonzo sono un gruppo di circa 600.000 persone stanziato alle pendici orientali della catena mon-

1. Le autrici ringraziano i revisori anonimi di *Anuac* per le critiche, i suggerimenti puntuali e i consigli; e quindi, in primo luogo, per la lettura attenta, che non è mai scontata.

tuosa del Rwenzori, nei distretti ugandesi di Kasese e Bundibugyo, geograficamente piuttosto periferici rispetto alla capitale nazionale. La lingua parlata è il lhukonzo. Dall'altro lato del Rwenzori, nella Repubblica Democratica del Congo, abitano i Banande, lungamente studiati da Francesco Remotti a partire dagli anni '70 (Remotti 1993, 1994) e che i Bakonzo considerano etnia "sorella", separata dal confine coloniale. Insieme, nell'ottica ugandese, Banande e Bakonzo costituiscono l'etnia Bayira.

Nel vocabolario coloniale i Bakonzo si definiscono una tribù (*tribe*, si veda Stacey 2003), che si differenzia da quelle circostanti per una serie di tratti fra cui le specifiche scarificazioni (*esyonzole*) e il rito di iniziazione maschile *olhusumba*. Quest'ultimo è una delle caratteristiche per cui i Bakonzo sono noti al resto dell'Uganda (Alnaes 1967; Zavaroni 2008a), dove solo altri due gruppi circoncidono: i Baamba, che nella zona di Bundibugyo celebravano il rito insieme ai Bakonzo, e i Bagisu del Mount Elgon (Heald 1999; Khamalwa 2004). Il rito collettivo è stato abbandonato da ormai quarant'anni, ma la pratica della circoncisione è diventata ancora più diffusa: essere un mukonzo (un uomo konzo) significa oggi essere circoncisi. Così, se tradizionalmente la circoncisione distingueva gli uomini adulti dai bambini e aveva quindi un forte valore antropopoietico di messa in forma degli uomini (Remotti 2011), oggi distingue i bambini "puliti" da quelli "sporchi" e i Bakonzo da quasi tutti i gruppi circostanti.

Il culto spiritico² konzo fa parte del più vasto sistema del *kubandwa* (Pencacini 1998), diffuso nell'area interlacustre; gli spiriti che lo popolano, però, abitano luoghi del tutto inusuali, ovvero le vette del Rwenzori. L'*omusitu* – termine che traduce sia il concetto di montagna, sia quello di foresta – è fonte di nutrimento, di combustibile, di legname e bambù per la costruzione delle abitazioni, di erbe e piante medicinali, ed è il luogo di residenza degli spiriti konzo (*omulimu/abalimu*, in inglese *spirits*, ma anche *other people*), alcuni dei quali vivono sui ghiacciai (Alnaes 1996; Taylor 2005). Mediato dagli strumenti musicali, il contatto con le "altre persone" avviene – oltre che nella capanna del medium *embandwa* – nella foresta/montagna, e qui avevano luogo tanto le purificazioni rituali dei crinali quanto l'*olhusumba*, talora indicato proprio come "andare in foresta" (Crupi 2008; Facci 2009).

Nel 1940 gran parte dell'*omusitu* konzo fu incluso nel territorio del Rwenzori Mountain National Park. Dapprima poroso, il controllo dei confini del parco si è fatto rigido a partire dagli anni Novanta. Come in altri celebri casi ugandesi (Turnbull 1972; Lewis 2000), seppure con effetti meno disastrosi, anche qui i limiti logistici legati alle esigenze naturalistiche del parco, non-

2. Intendiamo con ciò "relativo al pantheon degli spiriti konzo"; vedi oltre.

ché a quelle politiche legate alla creazione di una area-cuscinetto fra Uganda e RDC, hanno avuto un impatto notevole sulla vita pratica e spiritica dei Bakonzo, rendendo quasi impossibili la caccia, la raccolta dei prodotti della foresta e lo svolgimento delle pratiche tradizionali e dei riti di purificazione. L'impossibilità di svolgere le pratiche rituali ha facilitato la penetrazione del cristianesimo nelle aree a ridosso del parco (Zavaroni 2008a) arrivando a creare due domini contrapposti e contrastanti: quello degli spiriti del Rwenzori all'interno del parco e quello dello Spirito Santo al suo esterno³.

In circa due anni di permanenza sul campo, distribuiti in otto missioni di ricerca fra il 2004 e il 2017, abbiamo indagato questi elementi alla stregua di *attaccamenti*, così come questi vengono definiti e teorizzati nell'etnopsichiatria francese e italiana (Nathan 2003: 49 e ss.; Coppo 2013: 43 e ss.) e nelle aree limitrofe di ricerca (Latour 2000): legami a enti materiali e immateriali che plasmano i soggetti in una forma specifica e secondo una logica particolare, strutturandone non solo il linguaggio e la cosmovisione, ma anche l'impianto pulsionale e i sistemi di conoscenza. Il loro insieme è ciò che permette la presenza al mondo e sono ancora gli attaccamenti che, nell'entrare in sofferenza, aprono la dimensione della crisi (de Martino 1977; Coppo 2003; Consigliere 2017: 286 e ss.).

Anche per via delle nuove questioni portate dai flussi migratori – che in campo etnopsichiatrico mettono clinici e antropologi di fronte a soggetti la cui strutturazione culturale, come definita sopra, è difficilmente analizzabile in maniera univoca, sia per la molteplicità dei quadri di riferimento che per il loro infragilirsi nel contesto migratorio (Baubet, Moro 2009) – una delle domande che ci muovevano riguarda ciò che accade quando una crisi si apre all'intersezione fra insiemi eterogenei di attaccamenti. Non diversamente da molte altre società postcoloniali, i Bakonzo si trovano oggi, per l'appunto, all'incrocio di due logiche culturali differenti: quella che loro stessi descrivono come propria, locale⁴, il cui epicentro si trova fra Kasese e Bundibugyo, e

3. Diversi informatori hanno raccontato di scorribande notturne degli “spiriti bianchi della montagna” a danno delle popolazioni cristianizzate e di opposte indebite penetrazioni dello Spirito Santo nel territorio sacro alle divinità konzo per mezzo di guide alpine e portatori, che incuranti del pericolo, sfidano l'ambiente montano pregando e utilizzando il linguaggio comune, quello dei centri abitati, in luoghi in cui sarebbe necessario ricorrere a uno speciale vocabolario rituale.

4. Il termine inglese correntemente utilizzato in lhukonzo (non esistendone uno equivalente) per riferirsi alla logica locale è *culture*, opposto ai due termini impiegati per definire la modernità: il verbo e sostantivo *erisire* (alfabetizzazione/cristianizzazione) e la radice *-sungu*, spesso declinata nell'aggettivo *kisungu*, a indicare ciò che pertiene ai “bianchi”, agli inglesi, all'occidente – ovvero agli *abasungu*, che parlano *lhusungu* e i cui oggetti, pensieri e azioni sono *kisungu*.

quella, ben più estesa e politicamente potente, veicolata dagli apparati dello stato, dalle religioni monoteiste e dalla scuola, il cui epicentro sta fra Europa e Stati Uniti e che definiamo, sinteticamente, “modernità”. La molteplicità ed eterogeneità di attaccamenti che in questa circostanza si strutturano è leggibile anche nel processo di nomina, che qui descriviamo per la prima volta.

Come confermano tutti gli informatori, indipendentemente dall’età e dall’appartenenza religiosa, tra i Bakonzo la modernità è stata veicolata soprattutto dal cristianesimo (l’islam, pur in crescita, è ancora poco diffuso) e, successivamente, dalle istituzioni educative statali, al punto tale che nel luhukonzo odierno il termine *erisoma* indica tanto l’alfabetizzazione quanto la religiosità monoteista. Gli individui che professano esclusivamente i culti tradizionali sono stimati oggi attorno all’8-10% (Zavaroni 2008b) e per molti adulti l’aver scelto di entrare a fare parte di una chiesa ha segnato un prima e un dopo rispetto alla logica locale:

Prima c’erano gli spiriti a guidare la nostra vita.

- E ora?

Ora siamo cristiani, abbiamo Gesù⁵.

Il battesimo cristiano (in uguale misura avventista, cattolico e anglicano) è inteso come un passaggio antropopoietico forte, capace di cambiare l’essenza stessa della persona conferendole una nuova forma di umanità e, come un tempo l’*olhusumba*, si svolge generalmente quando il battezzando ha raggiunto un’età sufficientemente matura⁶. In parte, quindi, il cristianesimo offre una risposta a un’esigenza antropopoietica cui i riti konzo non possono più dare seguito; al tempo stesso, comportando l’abbandono dei culti locali, il battesimo e l’appartenenza ad una Chiesa contribuiscono a separare gli individui dalla rete sociale originaria per inserirli nella nuova rete confessionale. Così, nella vita pubblica, la preghiera che invoca Dio (condotta generalmente in forma non confessionale, dacché quasi tutte le comunità sono molto miste rispetto all’adesione alle diverse chiese) ha per certi versi sostituito lo xilofono *endara* nella sua funzione di convocazione degli spiriti e di definizione coreutica dello spazio della parola.

Lungamente e ostinatamente acefala, nell’odierna società konzo il potere è segmentato fra diversi sistemi: quello dei clan; quello dei crinali; quello delle suddivisioni amministrative statali; e quello del re, di recente procla-

5. Intervista con un gruppo di donne anziane nel villaggio di Nyakalengigy, 28 agosto 2005.

6. L’età media del battesimo, tuttavia, sta diminuendo, e così pure il suo valore antropopoietico di ridefinizione della persona. Mano a mano che vi accedono i figli di battezzati, la conversione non richiede più di “abbandonare il padre e la madre”. Generalmente, però, nel 2017 non si era ancora superata la terza generazione di battezzati.

mazione dopo lunghi anni di lotta del movimento Rwenzururu per il riconoscimento dei diritti e delle prerogative di sovranità della popolazione Bakonzo (Gardoncini 2009). Dopo anni di oppressione coloniale mediata dai vicini Batooro, che avevano tenuto i Bakonzo in una posizione di grave marginalità rispetto alla potenza europea e alle sue istituzioni (Muhindo 1991; Gardoncini 2010), le peripezie del movimento Rwenzururu hanno modificato il rapporto dei Bakonzo con i loro istituti tradizionali: da ricettacolo di ciò che è da nascondere, se non proprio da superare, in quanto simbolo della subalterità, ad asse di valorizzazione identitaria.

Il sistema nominale konzo

Il sistema nominale konzo non è stato oggetto di ricerca specifica. Il suo interesse teorico è emerso lungo il filo delle interviste e dei colloqui con gli informatori quando, nello sviluppo dei diversi temi di ricerca, è stato evidente che conoscerne il funzionamento avrebbe permesso di comprendere diversi impliciti comunicativi.

Molti Bakonzo si chiamano oggi con (a) il nome di ordine di nascita; (b) un nome proveniente dalla tradizione coloniale e monoteista; (c) un eventuale nome circostanziale o proverbiale e (d) un possibile nome di famiglia. La prima e la terza categoria riflettono la particolare logica antropopoietica konzo; le altre due riflettono maggiormente la logica antropopoietica della modernità. L'odierno processo di nominazione konzo può quindi essere visto come uno dei luoghi di progressiva iscrizione della modernità.

La nominazione personale in base all'ordine di nascita è fenomeno ampiamente studiato (Geertz 1974; Coulibaly et al. 1989; Bradley 2007; Fédry 2009; Sarvasy 2013). Nel contesto ugandese, tuttavia, essa rappresenta un elemento distintivo della cultura konzo. Così, mentre ciascuna tribù ugandese dispone di un proprio insieme di nomi, e mentre molti di questi si rintracciano anche presso altri gruppi, i nomi konzo e il relativo sistema di attribuzione non si ritrovano in nessun'altra parte del paese e costituiscono, pertanto, un tratto specifico.

I nomi konzo sono attribuiti in base al contesto in cui un individuo nasce e a partire dalle relazioni che lo legano ai membri visibili e invisibili della comunità. Descrivono una configurazione relazionale più che un'essenza individuale, e quello relativo all'ordine di nascita può essere attribuito solo agli individui appartenenti alla tribù dei Bakonzo. L'appartenenza alla tribù, così come al clan, è determinata dall'ascendenza paterna: qualora una donna abbia un marito proveniente a un diverso gruppo etnico, i figli verranno annoverati tra gli appartenenti alla tribù del padre e riceveranno quindi un nome

tipico di tale gruppo – o, quantomeno, non un nome konzo. Qualora invece il matrimonio non sia stato officiato, è probabile che il bambino, che in questo caso non appartiene pienamente alla famiglia paterna, ma a quella della madre, riceva un nome konzo.

La poliginia, diffusa anche fra coloro che aderiscono a religioni monoteiste, rende molto comune che un uomo abbia figli da più mogli. Ciò che conta nell'attribuzione del nome è l'ordine di nascita uterino: anche nel caso in cui una madre abbia figli con più uomini, ciascuna donna avrà un solo primogenito, mentre un uomo potrebbe avere un primogenito da ciascuna moglie.

Il funzionamento di base è il seguente: al primogenito di una donna viene attribuito un nome che indica che questi è, appunto, il primo figlio in assoluto: Baluku, nel caso di un maschio, oppure Masika per una femmina. I figli seguenti ricevono un nome che indica per i maschi il numero di fratelli maggiori e per le femmine il numero di sorelle maggiori a cui seguono: Biira è il nome di una bambina la cui madre abbia già avuto una sola figlia ed equivale a “seconda femmina”; Bwambale è “secondo maschio”, seguito da Masereka, “terzo” (v. l'elenco completo nella tabella). Salvo alcuni casi speciali che dettaglieremo più avanti, entro la numerazione *progressiva* di un sesso, gli eventuali fratelli e sorelle di sesso opposto non sono presi in considerazione: ciò equivale a dire che qualsiasi Masereka (terzo maschio) ha certamente almeno due fratelli maggiori, ma non dice nulla in merito al numero di sorelle più grandi. Il primo figlio di sesso diverso da quello del primogenito è Muhindo. Prendiamo il caso di una donna che abbia tre figlie femmine a cui segua un maschio: questi si chiamerà Muhindo (“cambio”), non Baluku (“primogenito maschio”) e neppure Kule (“quarto maschio”). Eventuali figli maschi seguenti riceveranno il nome relativo al loro ordine rispetto al loro sesso; anche in questo caso, quindi, il maschio seguente sarà Bwambale, a prescindere dal numero di sorelle maggiori. Nella zona di Bwera, al confine con la RDC, dove la distinzione tra Bakonzo e Banande è particolarmente evanescente, s'incontra anche il diminutivo Kahindo (il prefisso ka- viene comunemente utilizzato come alternativa per i nomi maschili che iniziano con il prefisso Mu- o Bu-: Mumbere diventa così Kambere, e Bwambale diventa Kambale). Mbindule è la versione femminile del nome che esprime il concetto di “cambio” ma, almeno nella zona di Ibanda, è frequente il ricorso al nome Muhindo⁷ per entrambi i sessi. Ciò sembrerebbe sovvertire il significato stesso del sistema nominale konzo, ma il senso prevalente di Muhindo/Mbindule è quello di alternanza rispetto a ciò che è venuto prima: esso equivale a “primo del suo genere, ma non primo in assoluto”.

7. Come talora Mbindule per un maschio.

Talvolta coloro che hanno molti figli si trovano ad aver esaurito tutti i nomi disponibili, come nel caso in cui a una donna nascano più di sette figli dello stesso sesso. In tali situazioni può accadere che agli ultimi nati venga attribuito un nome di fantasia (con caratteristiche dei nomi circostanziali), oppure che si ricorra a un nome ancora non usato del genere opposto. La spiegazione fornita da diverse informatrici anziane, madri di numerosa prole, è che, dopo un certo numero di figli, non è più importante per i genitori tenere il conto, né per i figli poter descrivere con precisione quanti dello stesso sesso li hanno preceduti in ordine di nascita. In generale gli intervistati sanno elencare con facilità fino a sei nomi per i maschi e sei per le femmine, affermando che potrebbero esserne di supplementari; ma mentre le donne li enunciano senza esitazioni, gli uomini spesso devono pensarvi un po'.

Per i nomi più frequenti esistono alcune varianti, più numerose per i nomi maschili che per quelli femminili. La disparità deriva dall'esigenza femminile di avere a disposizione diversi nomi con cui evitare l'omonimia tra i loro figli e gli uomini adulti della famiglia del marito, presso cui si sono trasferite dopo il matrimonio. Per contro, per gli uomini è difficile incorrere nel malinteso di utilizzare il nome di una donna adulta per chiamare una bambina, poiché, nel sistema virilocale dei Bakonzo, le donne sono generalmente definite a partire dai loro figli o dal loro clan. Nel caso dei primogeniti, le varianti includono generalmente un'informazione supplementare che descrive la situazione della famiglia nel momento in cui il bambino è nato: un primogenito maschio nato con i quattro nonni ancora in vita si chiamerà Mumbere (o Kambere); una bambina nata nella stessa situazione sarà Musoki. Se la madre di una primogenita si è sposata vergine, la piccola sarà Kanyere. Nzanzu è il nome di un maschio o di una femmina di cui entrambi i genitori erano vergini al momento del matrimonio (si tratta quindi di un primo figlio assoluto, sia per la madre che per il padre). Chi è nato dalla prima gravidanza di una donna può essere anche Muthulhanda, che deriva dal verbo *erithura*, col significato di "aprire un varco", "farsi strada" (anche "farsi strada nella foresta" per rendere abitabile un terreno); in questo caso il nome ha il significato importante di "colui/colei che ha aperto la via". Per il secondo maschio in ordine di nascita i genitori possono invece scegliere tra una rosa di varianti che include Bwambale, Kambale, Kambasu e Tsongo.

Esistono poi diversi nomi per i bambini nati dopo molti altri (generalmente a partire dal decimo) da una stessa madre: Kyasaka significa "avanzi" oppure "surplus"; Lyahinda, dal verbo *erihinda* ("concludere"), indica il decimo nato sommando maschi e femmine. Dieci è considerato un numero perfetto di figli e si rappresenta gestualmente con i due pugni congiunti a indicare 5 (maschi) più 5 (femmine).

È importante tornare a sottolineare che l'ordine di nascita è relativo alla sola madre: qualora una donna abbia figli da più uomini, il primo di questi è padre di un Baluku o di una Masika, mentre il partner seguente si ritrova padre di figli successivi. Poiché tra i Bakonzo le donne hanno facoltà di separarsi dal marito, sia per tornare a casa dai genitori che per unirsi a un nuovo marito, e poiché vige la pratica del levirato, è relativamente frequente il caso in cui una donna abbia figli da più uomini. È però evidente che ogni madre avrà un Baluku oppure una Masika e che la maggior parte degli individui rientra in una casistica piuttosto limitata di posizioni in ordine di nascita.

Per ciò che concerne la relazione tra il nome e l'identità dell'individuo, l'elemento rilevante rispetto alle varianti nominali sta nel fatto che ciascun maschio primogenito – sia egli Kambere, Nzanzu, o Mumbere – è essenzialmente “un Baluku”, Allo stesso modo, molti Baluku possono correttamente essere chiamati Mumbere e tale intercambiabilità si verifica anche per tutte le altre posizioni di nascita; ogni Kaswere è essenzialmente una Kabugho, e così potrà essere chiamata, così come ogni Muthoha è un Thembo, e via dicendo.

Nell'indicare all'intervistatrice il proprio fratello primogenito, noto come Mumbere, un ragazzo di 15 anni disse con orgoglio: «Ecco il nostro Baluku!». È una modalità piuttosto frequente: spesso, nel narrare le avventure di un congiunto, gli informatori usano espressioni come *our own Baluku* o *our own Musoki*, traducibili come “il Baluku/la Musoki della nostra famiglia”, anche riferendosi a persone note con una diversa variante del nome. Ciò indica che il nome serve a descrivere una persona nella sua posizione rispetto ad altri (primo, secondo, cambio, quinto ecc.) e non a distinguerla attribuendole un'identità distinta. I nomi, peraltro, non descrivono né sono portatori di alcuna altra caratteristica specifica del soggetto all'infuori dell'ordine di nascita: se si può ipotizzare che “il primo”, e in una certa misura “il secondo”, siano portatori dei mandati familiari legati alla primogenitura (Jackson 1978; Salmon, Daly 1998), ciò non comporta alcuna determinazione rispetto ai tratti di personalità, ma solo l'appartenenza a una classe (Bastide 1973). Masereka, “terzo maschio”, è il nome che si usa per raccontare di “un bambino a caso”: equivale, quindi, al nostro Pierino. Notiamo infine che, sebbene alcuni saggi locali e taluni linguisti siano in grado di risalire alle radici di alcuni nomi konzo, questi non hanno tuttavia un significato specifico che sia generalmente noto ai parlanti lhukonzo.

TAB.1 Schema del sistema nominale konzo

Ordine	Maschi	Specificità	Femmine	Specificità	Gemelli	Specificità
1	Baluku		Masika		Nguru	primo/a al parto
	Mumbere, Kambere	nato con quattro nonni in vita	Musoki	nata con quattro nonni in vita		
	Nzanzu	nato/a da due genitori vergini al matrimonio	Nzanzu	nata/o da due genitori vergini al matrimonio		
	Muthalhanda	nato/a dalla prima gravidanza della madre	Muthalhanda	nata/o dalla prima gravidanza della madre		
			Kanyere	nata da madre vergine al matrimonio		
1	Muhindo, Kahindo (anche Mbindule)	il primo maschio che segue una o più femmine, primo del suo genere	Mbindule (anche Muhindo)	la prima femmina che segue uno o più maschi, prima del suo genere		
2	Bwambale, Kambale, Kambasu, Tzongo		Biira, Katsirabwenge		Ndobyia	secondo/a al parto gemellare
3	Masereka, Marahi, Maate, Mabuhyahya		Kabugho, Kaswere		Kitza	segue i gemelli
4	Kule, Walina		Mbambu		Kamalha	
5	Thembo, Muthoha		Ithungu, Thungu		Sungwa	
6	Mbusa		Kyakymua		Irumba	
7			Nzyabake			
Alternativi	Walina	sostituisce qualsiasi nome maschile			Kibaba	sostituisce qualsiasi nome di gemelli
Successivi	Ndungu	maschio nato quando gli altri nomi sono esauriti	Bulhabasa	femmina nata quando gli altri nomi sono esauriti		
	Kyasaka, Lyahinda	decimo (o più) nato/a sommando maschi e femmine	Kyasaka, Lyahinda	decimo (o più) nato/a sommando maschi e femmine		
			Balhubasa	“la fine”, ultima tra maschi e femmine		

Casi particolari

Un'eccezione al ruolo descrittivo del nome si verifica nel caso, molto frequente, in cui un figlio rientri nella stessa categoria nominale del padre. Poiché non si ritiene accettabile che una moglie chiami il marito o il suocero per nome, per evitare che il nome venga accidentalmente pronunciato dalla persona sbagliata, il più giovane fra i due verrà chiamato Walina, a prescindere dall'ordine di nascita. Walina quindi è utilizzato per qualsiasi figlio maschio il cui ordine di nascita sia lo stesso del padre. Secondo alcuni informatori il nome Walina – che, tecnicamente, è una versione alternativa per “quarto maschio” – significherebbe “non ha un nome pronunciabile”. Anche in questo caso, al di fuori del contesto familiare, il giovane in questione potrà essere chiamato con qualsiasi versione del nome sia ritenuta descrittiva delle circostanze della sua nascita.

Un caso particolare di notevole portata è quello dei gemelli. Anche tra i Bakonzo, come tra i Banande (Remotti 1993, 1994) e in numerosi altri gruppi africani (Turner 1969; Dieterlen 1973; Jacob 1995; Mayor 1995; Savary, Gros 1995; Renne, Bastian 2001), i parti gemellari suscitano un misto di interesse e preoccupazione: essi portano disordine in un sistema ordinato, prevedibile e civilizzato, nel quale si suppone che da ciascuna gravidanza nasca un solo bambino (Oruene 1985). Si tratta di nascite speciali che segnalano una particolare relazione con il mondo degli spiriti.

Tra i Bakonzo la nascita di gemelli⁸ – categoria che include sia i parti gemellari in senso proprio che quelli podalici – è segno di un pericoloso disordine sul piano della normale riproduzione umana, venuta a intrecciarsi con la riproduttività degli spiriti. La partoriente è trattata alla stregua di una capra che partorisce due capretti (un comportamento inadeguato e, per così dire, animalesco) e l'evento rende entrambi i genitori impuri e, al contempo, estremamente potenti. Come per ogni altra ingerenza degli spiriti, è necessario riordinare, purificare e chiudere per mezzo di un rituale che protegga la comunità dalla capacità dei gemelli di “bruciare”⁹. In particolare, occorre riconoscere i debiti e le richieste di ciascuna parte e onorare i veri proprietari del fenomeno: in questo caso, si tratta di riconoscere la maternità dei gemelli da parte di Nyabibuya, la divinità protettrice dei bambini, considerata come altra madre, pur se per interposta persona, di quelli nati da una stessa gravidanza.

8. I dati relativi alle nascite gemellari e alle nascite di albinati sono stati raccolti in massima parte in occasione di una missione di ricerca condotta in collaborazione con l'etnomusicologa Vanna Crupi, nel 2007.

9. Ovvero di produrre sulla pelle delle persone che, senza avere preso parte al pasto rituale preparato in occasione dell'iniziazione dei genitori, li tocchino macchie intensamente dolorose, che somigliano a cicatrici da ustione.

Questa speciale relazione dei gemelli con gli spiriti viene segnalata per mezzo del nome ed è talmente importante da superare quella dell'ordine di nascita non solo per i gemelli stessi, ma anche per i cinque figli che li seguiranno nelle gravidanze successive: tanto i primi due quanto i seguenti cinque, infatti, sono collettivamente considerati "gemelli", partecipi di un medesimo evento. Il nome gemellare si sostituisce a quello cardinale senza che sia necessario il ritorno al sistema nominale dei non gemelli; inoltre, si tratta generalmente di nomi intercambiabili per maschi e femmine. Secondo quanto rilevato, ai bambini che si trovano in questa situazione, e principalmente ai primi due, viene sempre attribuito un nome "da gemelli", ma capita spesso che questo nome non sia in lingua lhukonzo, ma in lingua rutooro – che venga, cioè, dalla lingua della popolazione confinante dei Batooro. Il prestito avviene in maniera piuttosto diretta, poiché anche tra i Batooro ai gemelli vengono attribuiti nomi specifici. Talora, se il nome in lingua rutooro è attribuito a una bambina, vi si antepone il prefisso Nya (che indica "madre di", oppure "luogo d'origine di" e ha valore genericamente femminile): il nome della prima gemella, ad esempio, da Kato diventa Nyakato. È possibile che questo prestito linguistico sia utile nel richiamare meno direttamente le implicazioni rituali connesse alla gemellarità; nonostante ciò, e in accordo con la logica nominale konzo, qualunque sia il nome che gli viene attribuito, un primo gemello al parto resta, sostanzialmente, "uno Nguru".

L'evento gemellare, inoltre, comporta una vera e propria trasformazione dei genitori. Tramite un rituale complesso e costoso, condotto da un altro padre di gemelli a sua volta già iniziato, i genitori che accettano di sottoporvisi sono trasformati da semplici genitori in Isebahasa e Nyabahasa, "padre/madre di gemelli". L'iniziazione li mette in rapporto con Nyabibuya e conferisce a entrambi uno status e poteri speciali, facendone soggetti particolarmente potenti e generalmente superiori per saggezza e fortuna. Nyabahasa, la madre dei gemelli, ad esempio, "non pecca mai": comportamenti inammissibili nelle altre donne, quali fischiare, urinare in piedi o parlare ad alta voce, sono considerati nella madre di gemelli come elementi della sua libertà personale, poiché si ritiene che la sua speciale forma di maternità l'abbia resa saggia e superiore al giudizio dei suoi pari. Lo stesso vale per i padri di gemelli, che acquisiscono inoltre uno speciale potere di purificazione – indispensabile alla comunità per ricostituire l'ordine dopo eventi gravi quali un suicidio o la morte di una donna gravida – connesso all'*ekisyà*, la zucca rituale che ricevono durante l'iniziazione al nuovo status. Secondo alcuni informatori, il rituale iniziatico andrebbe compiuto anche alla nascita di un secondo set di gemelli: in tale occasione, i genitori acquisiscono il titolo di Isebani e Nyabani ("padre/madre dei quattro"); ulteriori parti gemellari, invece, non richiedono alcuna riorganizzazione rituale.

Le molte madri di gemelli intervistate nel corso degli anni affermano che i gemelli devono essere trattati con particolari attenzioni, mai sgridati o puniti e consolati al primo segno di disagio, perché Nyabibuya, la loro vera madre, non accetterebbe di sentirli piangere e punirebbe i genitori terreni. Lo status sovranaturale della coppia di gemelli emerge anche dal divieto di parlare della morte dell'uno – a qualsiasi età si verifichi – finché anche l'altro non sia trapassato: fino a quel momento, il primo non sarà morto ma semplicemente “volato via”¹⁰. Forse ciò dipende dal fatto che i gemelli rappresentano una particolare forma di presenza: un individuo costituito da due persone, una *con-dividualità* (Remotti, comunicazione personale.) in virtù della quale la sopravvivenza terrena dell'uno mantiene viva l'intera forma.

Nomi circostanziali

Oltre al nome relativo all'ordine di nascita, anche i nomi circostanziali sono descrittivi di relazioni.

Vi sono appellativi che descrivono la circostanza in cui un bambino è nato, che i Bakonzo classificano come *circumstantial names*: Nziwa, ad esempio, è il nome che si attribuisce a un bambino maschio nato dopo la morte del padre, mentre Bakahinga indica che il bambino è nato mentre la madre si era allontanata da casa per andare al campo.

In alcuni casi tutti i membri di un sotto-lignaggio utilizzano un nome “di famiglia” che è appartenuto a un membro importante del passato e che ne descrive le qualità oppure la circostanza della nascita.

Inoltre capita che, nel corso della vita, alle persone vengano attribuiti nomi che ne descrivono il comportamento. Mulimira, ad esempio, che deriva dal verbo *eririma* (lavorare la terra senza risultato), indica un uomo pigro. Un'anziana donna di Ibanda è indicata talvolta come Nyamulefu (“madre del corto”), poiché il suo primogenito è particolarmente basso di statura, ma è nota a tutti anche come Nyabuma, “madre del ferro”, poiché la signora ha imparato a lavorare il ferro dal padre, che era fabbro, e da quando aveva dodici anni produce piccoli manufatti: prerogativa tradizionalmente solo maschile, l'abilità di fabbro in una donna è cosa abbastanza singolare da giustificare un appellativo specifico.

Un'ulteriore categoria di appellativi, estremamente importante ma assai meno canonizzata, è quella che riconosce una particolare relazione con gli spiriti. Determinate circostanze perinatali fanno sì che a un bambino debba

10. Ciò è confermato da diverse interviste a informatori adulti che, invitati a enumerare i propri fratelli e sorelle, hanno descritto come “morti” i gemelli che fossero entrambi defunti e come “volati via” quelli il cui fratello o sorella fosse ancora in vita.

essere attribuito, oltre al nome relativo all'ordine di nascita, anche un nome che indichi il suo rapporto con uno spirito o la protezione che questi gli ha concesso. Vi sono pertanto nomi che segnalano l'affiliazione del bambino allo spirito della caccia, a quello dell'acqua, a quello dell'arcobaleno o, ancora, a Nyabibuya. Se non correttamente riconosciuti e onorati ritualmente, essi causano la malattia, la follia o la morte dei bambini e dei loro genitori: il mancato riconoscimento dell'appellativo equivale, infatti, al mancato riconoscimento dell'essenza relazionale della persona, di chi è, a chi appartiene, chi lo protegge, a chi deve il suo benessere.

La rilevanza delle relazioni nell'attribuzione dei nomi prosegue coerentemente lungo tutta la vita. Così, se alcuni elementi della biografia dei genitori influenzano il modo di chiamare i bambini, anche i figli partecipano a definire i genitori. In seno alla famiglia e nel vicinato le donne sono spesso indicate con un appellativo che si riferisce a un loro figlio: Nyamumbere è la madre di Mumbere, Nyabiira è la madre di Biira, Nyabahasa è la madre di due gemelli. Un esempio tratto dal campo: la madre dell'informatrice Musoki Justine è nota generalmente come Nyamusoki, mentre sua figlia, madre a sua volta di una primogenita di nome Musoki Pulkeria (e dunque essenzialmente "Nyamusoki" anch'ella) è generalmente chiamata Nyapulkeria, per evitare confusione. Questo vale spesso anche per gli uomini e, in particolare, per come vengono chiamati dalle loro mogli; in questo caso il prefisso Ise- (padre) indica di chi è padre un uomo (ad esempio, Isebaluku).

Le relazioni matrimoniali non sono tradizionalmente iscritte nei nomi delle donne e degli uomini sposati e la nominazione konzo non prevede che le mogli aggiungano ai propri il nome del marito. Dopo il trasferimento a casa della famiglia del marito (appartenente a un clan diverso dal suo, salvo eccezioni che richiedono specifici accorgimenti di carattere rituale), la donna viene chiamata con il nome del clan di suo padre e, successivamente, con un appellativo che la definisce come madre di uno dei suoi figli.

Strategie nominali

Se è vero che «personal names at the societal level provide insight into the operative system of cultural values within the community, [then] the onomastic analyst should expect to find changing values reflected in changing patterns of naming» (Herbert 1997: 3-4). Questo è appunto quanto si riscontra nelle mutazioni delle strategie nominali fra i Bakonzo.

Una prima intersezione – tuttavia debole – fra diverse logiche nominali si ritrova in tutti quei casi in cui si sceglie di dare un nome occidentale con valore circostanziale, fenomeno ampiamente descritto in letteratura (Suzman

1994). L'ultimogenita di un collaboratore locale, seconda femmina dopo due maschi e una femmina, è stata chiamata Biira Serena poiché, nel periodo della sua nascita, il padre stava lavorando con l'etnomusicologa Serena Faci, che svolgeva le sue ricerche nella zona di Ibanda.

Più rilevante la questione del *Christian name*: come altrove (Herbert 1997; Bloch 2006), anche fra i Bakonzo a partire dagli anni Quaranta la maggioranza delle persone porta anche un nome derivante dalla tradizione coloniale e/o dalle religioni monoteiste, che in molti casi corrisponde al nome di battesimo (quello che si acquisisce aderendo a un monoteismo). Come visto sopra, per chi si è convertito da adulto il nome di battesimo indica una cesura rispetto alla vita precedente, ma oggi tutti i bambini ricevono alla nascita, oltre al nome d'ordine, anche un nome cristiano o, talora, musulmano. Dal punto di vista konzo, il nome religioso ha la caratteristica peculiare di definire l'identità senza fare riferimento alle relazioni sociali in cui il soggetto è inserito: è l'etichetta di una specificità del singolo e, pertanto, identifica il portatore in base a una caratteristica intrinseca (l'anima), iscrivendolo in un'ecumene globale (Hannerz 1996).

Ma è forse l'ultimo dei nomi elencati sopra, il nome di famiglia o cognome, che è oggi al centro dei più interessanti tentativi di mediazione fra logiche differenti. È noto come la stabilità ed ereditabilità del cognome sia uno degli strumenti che permettono la costituzione stessa degli stati moderni tramite il controllo legale, patrimoniale e biopolitico della popolazione (Jacquesmet 1992; Crowley 2004). Secondo Scott (2002: 15), all'interno di ciascun contesto politico la stabilità del cognome s'irradia a partire dal centro e procede secondo la "quantità di stato" (*stateness*): dalle capitali e dalle classi abbienti verso le aree geograficamente periferiche e le fasce sociali marginali e stigmatizzate. Ciò spiega, almeno in parte, come mai fra i Bakonzo una forma di cognome si stia diffondendo solo in questi anni.

Quest'uso s'intreccia con la pratica della monogamia, insistentemente promossa dal cristianesimo e sempre più cara alle donne Bakonzo cristiane – mentre, dal canto loro, gli uomini cristiani sembrano auspicare l'inscindibilità del matrimonio ben più della sua unicità. Il sistema nominale è uno dei campi di confronto, lavorazione e iscrizione delle diverse istanze in gioco nella trasformazione delle relazioni fra i generi e degli istituti che le mediano.

È recente, ma sempre più diffusa, la pratica femminile di aggiungere ai propri nomi il nome di ordine di nascita del marito, alla stregua di un cognome che, come nell'uso coloniale, segnali lo status maritale. Una donna cristiana e scolarizzata, che si chiami, ad esempio, Musoki Mary e che sia sposata con il signor Masereka John, oggi potrebbe farsi chiamare Mary Masere-

ka, a sottolineare che è, e desidera essere, l'unica moglie di quel tal Masereka. Pur senza rappresentare un passaggio formale implicato dal matrimonio stesso (com'è, invece, nel sistema britannico), quest'acquisizione porta con sé un elemento di distinzione sociale, simboleggiando una scelta monogamica, cristiana, inglese, eminentemente moderna che – così si spera – porterà a una condizione abbiente. Nella zona di Ibanda la più anziana tra le donne che fanno uso del nome del marito è anche, in assoluto, quella più in vista: moglie di un alto amministratore, la signora, che ha ricoperto varie cariche elettive distrettuali ed è oggi un ministro del Regno Rwenzuru, è nota a tutti con il suo nome cristiano e con il nome di ordine di nascita del marito.

Modi dell'individualità e forme della crisi

Per comodità terminologica, potremmo definire le logiche nominali appena descritte come *dividuale* nel caso del nome tradizionale e di quello circostanziale, e *individuale* nel caso del nome religioso e del cognome (Strathern 1988; Bird-David 1999); ma anche così, l'attenzione tende a restare sul singolo e «si coglie una tensione irrisolta fra l'enfasi riservata alle persone dividuali e le relazioni, poste in certa misura sullo sfondo, che le costituiscono» (Sahlins 2013: 36). Dall'altro lato, eliminare il termine "individuo" rischia di rinforzare il vecchio e sempre vivo stereotipo secondo cui l'idea di "persona autonoma" sarebbe un'invenzione europea, nonché il *telos* di ogni umano divenire (Comaroff, Comaroff 2001). Possiamo provare a uscire da quest'impasse ipotizzando differenti *logiche di individuazione*, che producono differenti insiemi di attaccamenti.

L'occidente contemporaneo pratica un'individuazione essenzialista che privilegia il rapporto da sé a sé e che dà priorità a ciò che è interno e proprio rispetto a ciò che è esterno e relazionale. Il soggetto vi è pensato come ontologicamente stabile e unico fin dall'origine: il nome etichetta un *quid* interiore (anima, psiche, genoma), un'individualità diversa da quella di chiunque altro, già presente alla nascita e che è punto di partenza, e in larga misura d'arrivo, di ogni attaccamento. La relazione è qualcosa in cui il soggetto può impegnarsi a partire da un atto di volontà, ma che – almeno nelle intenzioni, o nell'ideologia – non è costitutiva del suo essere. E se è chiaro che «*la persona autonoma*» – con l'articolo determinativo singolare – descrive un immaginario, un insieme di segni e valori» (Comaroff, Comaroff 2001: 130), che esiste solo come realtà sociologicamente mediata, è pur sempre quest'immaginario a orientare le politiche egemoniche della globalizzazione.

Il nome tradizionale *konzo*, per contro, iscrive ogni nuovo nato all'interno della tribù e, in seno a una discendenza uterina, descrive un insieme di rela-

zioni già date: la parentela è a priori rispetto all'identità (Sahlins 2013). Le relazioni in cui ciascuno nasce sono riconosciute come dato sostanziale e trasparente, che non ha bisogno di essere stabilito, ma che può essere semplicemente dichiarato: come altrove in Africa, la forza dell'individuo sta nei molteplici attaccamenti a ciò che è fuori di lui, nell'essere compartecipe di una pluralità (Verger 1973). Il nome tradizionale non è solo un'etichetta nominale (non è, cioè, solo un *nome proprio*), ma è anche un *nome comune*: nomina un singolo soggetto così come la condizione comune a un insieme di individui. Se in occidente condividere nome e cognome con un omonimo solleva pensieri ed emozioni pirandelliane, tra i Bakonzo l'omonimia è uno degli elementi fondamentali del processo di individuazione. Si può ipotizzare, peraltro, che ciò dipenda da una diversa concezione ontologica che – nell'ortografia italiana, ad esempio – aprirebbe un interessante spazio d'indeterminazione, rendendo incerto lo statuto delle maiuscole. Laddove sia possibile chiedersi se il sig. Baluku sia anche “uno nzanzu”, e dove va da sé che il sig. Nzanzu è anche “un baluku”, i nomi indicano una sorta di pasta comune della quale gli umani son fatti e a partire dalla quale cominciano il loro processo di differenziamento.

Inoltre, l'individuazione relazionale dei Bakonzo è diacronica: il soggetto risulta da un processo di addensamento di legami che, a partire dal contesto, si dirigono verso la persona e che, *nel tempo*, la individuano. Come altrove (Comaroff, Comaroff 2001; ma anche Strathern 1988; Santos-Granero 2012), anziché essere già data *ab origine*, la specificità di ciascuno diventa rilevante nel corso della vita e occorre che si espliciti nei fatti perché possa essere riconosciuta e descritta con un nome proverbiale o con un aggettivo: «c'est cette loi d'une biographie qui constitue, pour cette personne, le principe de son individuation» (Bastide 1973: 35). Per questo, come presso altri gruppi, la catena dei nomi tende ad allungarsi nel corso dell'esistenza (Geertz 1974; Fédry 2009): nessun adulto Bakonzo si riconosce in una sola parola, ma nel complesso di appellativi che, nel corso della sua vita, la comunità ha avuto motivo di utilizzare per indicarlo. L'intercambiabilità nominale degli inizi si mitiga col tempo: mentre i bambini sono Baluku, Masika, Muhindo e poco altro, pian piano gli adulti possono assumere connotazioni specifiche e gli anziani essere indicati con appellativi relativamente univoci. Fra i Bakonzo, insomma, sono le relazioni a fornire la materia prima di cui è fatto un umano; è la traiettoria biografica a fondarne l'unicità; e i nomi descrivono un progressivo divenire.

Concludiamo con una nota sui possibili rischi veicolati dal nome “sbagliato”. Le indagini di campo hanno evidenziato che, quando un bambino viene assegnato al clan sbagliato (quando, cioè, non è figlio del padre che crede es-

sere suo), può più tardi andare incontro a crisi che si manifestano in forme diverse e richiedono, per essere risolte, un intervento formale di riassegnazione al giusto clan. È noto inoltre dalla letteratura etnopsichiatrica che una delle strategie terapeutiche possibili per liberare qualcuno da un'influenza malevola da parte degli spiriti consiste appunto nel cambiargli il nome, nell'intento di rettificarne o celarne gli attaccamenti umani o spiritici (Nathan 2003; Bouznah, Lewertowski 2014). Fra i Bakonzo era comune cambiare il nome di un bambino che, nato dopo una serie di fratelli morti, crescesse poco, a indicare che la serie uterina era ormai incerta e nella speranza che gli spiriti lo lasciassero stare.

Il nome konzo tradizionale si basa su dati piuttosto oggettivi: viene *riconosciuto*, non *attribuito*, ed è quindi fondamentale che corrisponda all'effettiva posizione relazionale. Per questa stessa ragione, tuttavia, può essere usato per mascherare relazioni che, nella tensione fra sistema poliginico e sistema monogamico, cominciano a presentarsi come disordinate. Può succedere, ad esempio, che un uomo senza figli sposi una donna che ne ha già avuti e tenti di nascondere il fatto che il suo primogenito non è un Baluku né una Musoki facendolo battezzare solo con un nome circostanziale e con un nome cristiano. Oppure, un nome konzo può essere attribuito al figlio di una donna nubile nato dalla relazione con un uomo di altra etnia, per cercare di minimizzare l'irregolarità della relazione stessa.

Vediamo un caso: uno dei collaboratori di campo di questa ricerca ha sposato una donna che aveva già una figlia da un precedente matrimonio e che, quindi, era madre di una Musoki. Alla nascita del primo figlio di questa nuova coppia, egli ha voluto chiamarlo Baluku ("primogenito"), mentre avrebbe dovuto essere riconosciuto come Muhindo ("primo del suo genere"). Le difficoltà sono arrivate al momento della nascita della bambina seguente, poiché il nome che le sarebbe spettato, Biira ("seconda femmina"), avrebbe indicato la presenza di una precedente femmina, che il nome del maschio aveva implicitamente nascosto, mentre il nome Muhindo/Mbindule, che le sarebbe tradizionalmente spettato a seguito di quello del fratello, sarebbe dovuto essere, appunto, del fratello. Inoltre, tale nome avrebbe cancellato la presenza della bambina più grande in modo troppo crudele. La situazione è stata risolta battezzando la piccola, nata verso la fine di dicembre, Natalina. Il padre, tuttavia, afferma di essere consapevole del fatto che prima o poi sua figlia gli chiederà spiegazioni circa il suo "essere una Biira".

Più in generale tutti ammettono che presto o tardi, in questi casi, i bambini si accorgeranno di essere relazionalmente altro rispetto a ciò che il loro nome dichiara. Ciò può causare crisi che chiamano in causa tanto la singola persona quanto il gruppo familiare, che dovrà far fronte alle conseguenze del

disordine che aveva cercato di mascherare. Ma mentre per l'attribuzione al clan sbagliato sono a disposizione strategie di reintegro, non sono (ancora) note strategie per rimediare all'erronea attribuzione nell'ordine di nascita – forse perché si tratta di un problema reso acuto, in questi anni, da una più pesante iscrizione della logica della modernità nel sistema nominale.

In base alla situazione attuale si può ipotizzare che nei prossimi anni tale iscrizione andrà approfondendosi, tanto nel sistema nominale quanto in altri ambiti della vita kanzo. Ci si può dunque chiedere fin d'ora in quali punti le due logiche d'individuazione entreranno in attrito, che genere di crisi individuali possano causare e a quali condizioni la loro compresenza sia possibile.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alford, Richard A., 1988, *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*, New Haven (CT), HRAF Press.
- Alnaes, Kirsten, 1967, Nyamingi's Song: an Analysis of a Konzo Circumcision Song, *Africa: Journal of the International African Institute*, 37, 4: 453-465.
- Alnaes, Kirsten, 1996, The Snow as the Centre of the Konzo Universe, in *The Rwenzori Mountains National Park, Uganda*, Henry Osmaston, Joy Tukahirwa, Charles Basalirwa, Jockey Nyakaana, eds, Kampala, Fountain Publishers: 288-299.
- Bamford, Sandra, James Leach, eds, 2009, *Kinship and beyond: The Genealogical model reconsidered*, New York & Oxford, Berghahn Books.
- Bastide, Roger, 1973, Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine), in *La notion de personne en Afrique noire. Colloque International du CNRS – Paris, Octobre 1971*, Germaine Dieterlen, ed, Paris, L'Harmattan: 33-43.
- Baubet, Thierry, Marie Rose Moro, 2009, Effets de la migration et de l'exil, in *Psychopathologie transculturelle*, Thierry Baubet, Marie Rose Moro, eds, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson: 49-57.
- Bird-David, Nurit, 1999, "Animism" Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology, *Current Anthropology*, 40, supplement: 67-91.
- Bloch, Maurice, 2006, Teknonymy and the Evocation of the "Social" Among the Zafimaniry of Madagascar, in *The Anthropology of Names and Naming*, Gabriele Vom Bruck, Barbara Bodenhorn, eds, Cambridge, CUP: 97-114.
- Bouznah Serge, Catherine Lewertowski, 2013, *Quando gli spiriti incontrano i medici*, Milano, Colibrì.
- Bradley, David, 2007, Birth-Order Terms in Lisu: Inheritance and Contact, *Anthropological Linguistics*, 49, 1: 54-69.
- Comaroff, Jean, John Comaroff, eds, 1993, *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, John, Jean Comaroff, 2001, Sul concetto di persona. Una prospettiva dall'Africa, in *Mondi multipli*, vol. 2, Stefania Consigliere, a cura di, Napoli, Kaiak: 129-150.
- Consigliere, Stefania, 2017, La fine di un mondo, in *Apocalissi culturali*, Vincenzo Cuomo, Giuseppe Russo, a cura di, Milano-Udine, Mimesis: 125-143.
- Cooke, Peter, Martin Doornbos, 1982, Rwenzururu Protest Songs, *Africa. Journal of the International African Institute*, 52, 1: 37-60.
- Coppo, Piero, 2003, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Coppo, Piero, 2013, *Le ragioni degli altri. Etnopsichiatria, etnopsicoterapie*. Milano, Cortina.

- Coulibaly, J. Didi-Kouko, Tiéman Diarra, M. Samake, 1989, De l'imposition des prenomms Bamanan, *Etudes Maliennes*, 41: 4-14.
- Crowley, Patrick, 2004, The Etat Civil: Post/colonial Identities and Genre, *French Forum*, 29, 3: 79-94.
- Crupi, Vanna, 2008, The Role and Functions of the Endara Xylophone among the Bakonzo People, in *Rwenzori, Histories and cultures of an African Mountain*, Cecilia Pennacini, Hermann Wittenberg, eds, Kampala, Fountain Publishers: 253-284.
- De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Dieterlen, Germaine, 1973, *La notion de personne en Afrique noire. Colloque International du CNRS – Paris, Octobre 1971*, Paris, L'Harmattan.
- Facci, Serena, 2009, Dances across the boundary: Banande and Bakonzo in the twentieth century, *Journal of Eastern African Studies*, 3, 2: 350-366.
- Fédry, Jacques, 2009, "Le nom, c'est l'homme". Données africaines d'anthroponymie, *L'Homme*, 119: 77-106.
- Franklin, Sarah, Susan McKinnon, 2001, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Berkeley, University of California Press.
- Gardoncini, Sara, 2009, Crinali. Spazio e potere tra i Bakonzo, *Africa*, 64, 3-4: 508-528.
- Gardoncini, Sara, 2010, Il regno Rwenzururu. I Bakonzo nella modernità, *Africa*, 65, 1-4: 330-350.
- Geertz, Clifford, 1974, "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28, 1: 26-45.
- Hannerz, Ulf, 1996, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Heald, Suzette, 1999, *Manhood and morality: Sex, violence and ritual in Gisu society*, London, Routledge.
- Herbert, Robert K., 1997, The Politics of Personal Naming in South Africa, *Names*, 45, 1: 3-17.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, 2017, *The ontological turn: An anthropological exposition*, Cambridge, CUP.
- Hough, Carole, ed, 2016, *The Oxford Handbook of Names and Naming*, Oxford, OUP.
- Jackson, Michael, 1978, Ambivalence and the Last-Born: Birth-Order Position in Convention and Myth, *Man*, n.s., 13, 3: 341-361.
- Jacob, Pierre, 1995, Génies et jumeaux winye (centre-ouest du Burkina Faso). Note anthropologique, in *Des jumeaux et des autres*, Claude Savary, Christophe Gros, eds, Genève, Musée Ethnographique de Genève: 209-215.
- Jaquemet, Marco, 1992, Namechasers, *American Ethnologist*, 19, 4: 733-748.
- Khamalwa, Wotsuna, 2004, *Identity, Power, and Culture: Imbalu: Initiation among the Bamasaba in Uganda*, Bayreuth, Bayreuth African Studies.

- Latour, Bruno, 2006 [2000], *Fatture/fratture. Dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, *I Fogli di ORISS*, 25: 11-32.
- Lewis, Jerome, 2000, *The Batwa pygmies of the great lakes region*, London, Minority Rights Group International.
- Magezi, Muhindo William, Thembo Eri Nyakango, M. Katya Aganatia, 2004, *The People of the Rwenzori: The Bayira (Bakonzo/Banande) and Their Culture*, Koln, Rudiger Koppe Verlag.
- Mayor, Anne, 1995, *Jumeaux dogon. Nouvelles enquêtes sur la mythologie et les cultes*, in *Des jumeaux et des autres*, Claude Savary, Christophe Gros, eds, Genève, Musée Ethnographique de Genève: 185-209.
- Muhindo, Syahuka, 1991, *The Rwenzururu Movement and the Democratic Struggle*, Kampala, Centre for Basic Research Publications.
- Nathan, Tobie, 2003 [2001], *Non siamo soli al mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Oruene, Taiwo, 1985, *Magical Powers of Twins in the Socio-Religious Beliefs of the Yoruba*, *Folklore*, 96, 2: 208-216.
- Pennacini, Cecilia, 1998, *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei grandi laghi*, Torino, Il segnalibro.
- Pennacini, Cecilia, a cura di, 2006, *I popoli della Luna, The People of the Moon, Rwenzori 1906-2006*, Torino, Edizioni Museo Nazionale della Montagna.
- Pennacini, Cecilia, Hermann Wittenberg, eds, 2008, *Histories and Cultures of an African Mountain*, Kampala, Fountain Publishers.
- Remotti, Francesco, 1993, *Etnografia Nandei*, vol. 1, *Società, matrimoni, potere*, Torino, Il segnalibro.
- Remotti, Francesco, 1994, *Etnografia Nande*, vol. 2, *Ecologia, cultura, simbolismo*, Torino, Il segnalibro.
- Remotti, Francesco, 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza.
- Renne, Elisha P., Misty L. Bastian, 2001, *Reviewing Twinship in Africa*, *Ethnology*, 40, 1: 1-11.
- Sahlins, Marshall, 2013, *What kinship is – and is not*, Chicago, University of Chicago Press.
- Salmon, Catherine A., Martin Daly, 1998, *Birth Order and Familial Sentiment: Middleborns are Different*, *Evolution and Human Behavior* 19: 299-312.
- Santos-Granero, Fernando, 2012, *L'essere e la costruzione della persona nell'Amazzonia nativa*, in *Mondi multipli*, vol. 2, Stefania Consigliere, a cura di, Napoli, Kaiak: 51-89.
- Sarvasy, Hannah, 2013, *Across the Great Divide: How Birth-Order Terms Scaled the Saruwaged Mountains in Papua New Guinea*, *Anthropological Linguistics*, 55, 3: 234-255.
- Savary, Claude, Christophe Gros, 1995, *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée Ethnographique de Genève.

- Scott, James C., John Tehranian, Jeremy Mathias, 2002, The production of legal identities proper to states: The case of the permanent family surname, *Comparative Studies in Society and History*, 44: 4-44.
- Stacey, Tom, 2003, *Tribe. The Hidden History of the Mountain of the Moon*, London, Stacey International.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Suzman, Susan M., 1994, Names as Pointers: Zulu Personal Naming Practices, *Language in Society*, 23, 2: 253-272.
- Taylor, Richard, 2005, The son of the snow is angry, *New Internationalist*, 378: 6.
- Tooker, Elisabeth, ed, 1984, *Naming Systems: 1980 Proceedings of the American Ethnological Society*, Washington DC, American Ethnological Society.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 2005, *Friction: An ethnography of global connection*, Princeton, Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press.
- Turnbull, Colin M., 1972, *The Mountain People*, New York, Simon & Schuster.
- Turner, Victor, 1969, *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana.
- Verger, Pierre, 1973, Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba, in *La notion de personne en Afrique noire. Colloque International du CNRS – Paris, Octobre 1971*, Germaine Dieterlen, ed, Paris, L'Harmattan: 61-71.
- Vom Bruck, Gabriele, Barbara Bodenhorn, eds, 2006, *The anthropology of names and naming*, Cambridge, CUP.
- Zavaroni, Cristina, 2008a, From the forest to the hospital: Changing circumcision practices among the Bakonzo of the Rwenzori, in *Histories and Cultures of an African Mountain*, Cecilia Pennacini, Hermann Wittemberg, eds, Kampala, Fountain Publisher: 200-222.
- Zavaroni, Cristina, a cura di, 2008b, Tra scuola e tradizione. Un caso africano, *Intercultura*, 24, numero monografico.

Cristina ZAVARONI, PhD, is an applied cultural anthropologist trained in cognitive anthropology and ethnopsychiatry. She lectures Anthropology for Multicultural Clinical Contexts at the University of Turin and she is currently member of Mondri Multipli Lab at the University of Genoa. She has been carrying out field research among the Bakonzo of Uganda since 2004, focusing on childhood, schooling, initiation rituals and traditional therapeutic practices as well as ethnopsychiatry, all in the light of the anthropopoiesis theory. She applies the same theoretical approach to her activity as consultant in ethnopsychiatric settings.

czavaron@unito.it

Stefania CONSIGLIERE is Lecturer at the University of Genoa, where she teaches Anthropology and Anthropology of knowledge systems and where she has organized two post-graduate courses in Ethnomedicine and ethnopsychiatry. Her main research lines focus on the debate over “human nature” and the processes through which human beings are produced by (and, in their turn, produce) the culture they belong to; and on the epistemological, ontological and ethical questions that arise when the anthropological precept of “taking other seriously” is, in its turn, taken seriously. She is author of more than 150 publications.

stefania.consigliere@unige.it

This work is licensed under the Creative Commons © Cristina Zavaroni, Stefania Consigliere
Primo e i suoi fratelli: Il sistema nominale kongo fra due modi d'individuazione

2018 | ANUAC. VOL. 7, N° 1, GIUGNO 2018: 117-140.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3039

