

## **Lila Abu-Lughod, Catherine Lutz**

### *Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana<sup>1</sup>*

Le emozioni sono una di quelle nozioni considerate scontate sia dalla conoscenza specialistica che dal discorso quotidiano, che stanno ora diventando parte del dominio della ricerca antropologica. Nonostante che siano ancora principalmente appannaggio della filosofia e della psicologia all'interno delle discipline accademiche, le emozioni sono anche questioni ordinarie del discorso culturale popolare americano, la cui relazione con questi discorsi professionali è complessa e solo parzialmente indagata. Associate ai luoghi simbolici dell'interiorità e pensate come dotate di realtà effettiva per il fatto di essere localizzate nel corpo naturale, le emozioni mantengono ostinatamente il loro posto anche nelle più recenti discussioni antropologiche come l'aspetto dell'esperienza umana meno soggetto al controllo, meno costruito o appreso (e quindi più universale), meno pubblico, e di conseguenza meno accessibile all'analisi socio-culturale. Il nostro contributo, al contrario, cerca di dimostrare che l'analisi socio-culturale dell'emozione è tanto fattibile quanto importante e di suggerire nuovi modi di procedere.

Cominciamo presentando quattro strategie che sono state o potrebbero essere utilizzate per sviluppare l'antropologia delle emozioni: essenzializzare, relativizzare, storicizzare e contestualizzare il discorso sulle emozioni. In seguito, considereremo il campo di significati e le differenti sfaccettature del termine chiave "discorso", senza il quale, noi sosteniamo, "l'emozione" non può essere propriamente compresa. Dedicando un'attenzione speciale ai termini teorici che la nozione di "discorso" intende sostituire, sosteniamo che l'approccio analitico più produttivo allo studio transculturale dell'emozione consiste nell'esaminare i discorsi sull'emozione e i discorsi emozionali come pratiche sociali all'interno di diversi contesti etnografici. Infine, indicheremo quello che può costituire un nuovo approccio all'emo-

zione, un approccio che si distingue in primo luogo per la sua attenzione ai processi di costruzione delle emozioni, come anche del dominio dell'emozione in sé, nel discorso o in pratiche situate di comunicazione verbale, partendo da una concezione dell'emozione come qualcosa che pertiene alla vita sociale piuttosto che a stati interiori, e in secondo luogo per la sua analisi dello stretto legame del parlare delle emozioni con questioni di socialità e potere, in breve, con le politiche della vita quotidiana.

Questo contributo rientra in un campo di discussione dinamico e in crescita su questioni che hanno a che vedere con la relazione tra emozioni, società e significato culturale<sup>2</sup>. La maggior parte dei lavori antropologici in questo campo prima del 1980 accettava semplicemente l'ortodossia psicologica sulle emozioni: "Le emozioni sono processi psicobiologici che rispondono a differenze ambientali transculturali, ma mantengono una solida essenza rispetto alle influenze sociale o culturali". I diversi approcci all'interno dell'antropologia delle emozioni potrebbero essere il riflesso dell'eterodossia della psicologia, in quanto hanno sviluppato diversi approcci freudiani (per esempio, Hiatt 1984), analisi basate su teorie dell'apprendimento (per esempio, Robarchek 1979), e prospettive etologiche e dell'attaccamento (per esempio, Lindholm 1982). Ma è solo recentemente che la *doxa* vera e propria – ossia che le emozioni sono cose interne, irrazionali e naturali – è stata rivelata e messa in questione.

La maggior parte del lavoro svolto nei campi dell'antropologia psichiatrica e psicologica può essere definito come un approccio essenzialista all'emozione (anche quando altri aspetti della persona sono visti come più fondamentalmente sociali nell'origine o nel carattere). Dal primo lavoro di cultura e personalità tra la prima e la seconda guerra mondiale fino ai contributi più recenti dell'antropologia psicologica, il numero totale e i tipi di emozioni che le persone provano sono considerati essere il risultato prevedibile di processi psicobiologici universali. Una particolare esperienza è ritenuta stimolare identiche emozioni in tutti gli esseri umani non patologici, come per esempio quando si ritiene che le madri siano legate naturalmente e indipendentemente dal contesto sociale ai loro figli neonati (Scheper-Hughes 1985). In alcuni di questi lavori, per esempio, è dato per certo che gli individui hanno una limitata e/o necessaria quantità di affetto o amore da distribuire tra le persone alle quali sono legati; di qui la frequente preoccupazione per gli effetti che può avere sul bambino l'essere accudito da diverse persone, e l'interrogativo sulla possibilità che questo bambino abbia sentimenti meno intensi per la madre e/o

per altri adulti. Seguendo una simile linea interpretativa, Lindhom (1982) ha dedotto che l'organizzazione sociale swat pashtun (Pakistan) promuove relazioni sociali frammentarie e agonistiche, contrastando il bisogno d'amore in molti contesti, ma particolarmente nei maschi adulti. Il risultato è che l'istituzione dell'amicizia deve sostenere, e virtualmente da sola, il pesante carico di soddisfare questa necessità; dato che l'amore non può essere espresso in altri ambiti, le amicizie diventano intense e voraci.

Altrove (per esempio, Hiatt 1984 e Scheff 1977), le emozioni sono viste come "cose" con le quali i sistemi sociali devono "confrontarsi" in un senso funzionale. Il rituale è stato frequentemente interpretato come un dispositivo che permette l'espressione di emozioni pressistenti che potrebbero creare problemi qualora non vengano espresse. Le cerimonie di iniziazione degli adolescenti, per esempio, sono presentate come mezzi per contenere le turbolenze affettive dei ragazzi giovani. In un'accezione in qualche modo differente, le emozioni sono trattate talvolta come "energie" psichiche implicitamente canalizzate al fine di costruire un ordine sociale. Spiro (1965) presenta una versione di questa prospettiva quando sostiene che i conflitti emozionali negli uomini birmani, che, nella sua interpretazione, includono i loro sentimenti omosessuali, vengono canalizzati e sublimati attraverso l'entrata nel monachesimo.

La strategia di essenzializzare le emozioni ha molte sfortunate conseguenze. In primo luogo, se le sensazioni (*feelings*) sono considerate l'essenza dell'emozione, allora il modo più affidabile di esplorare le emozioni sarebbe attraverso resoconti introspettivi. Questo approccio distoglie l'attenzione dalla vita sociale e dalle sue possibili implicazioni nel linguaggio stesso delle emozioni. Inoltre ci impedisce di considerare il ruolo dei discorsi emozionali nell'interazione sociale. In secondo luogo, rinforza l'assunto dell'universalità per quanto riguarda la forma di emozioni distinte (per esempio, vergogna e colpa sono entrambe sensazioni centrali e separate), il loro significato (per esempio, la rabbia in una cultura sembra/significa la stessa cosa della rabbia in un'altra), e i processi emozionali (per esempio, le emozioni sono fondamentalmente intrapsichiche e soggette di mascheramento, repressione e canalizzazione). Infine, l'essenzialismo si accompagna a una strana invisibilità dell'emozione stessa in quanto problema, poiché stabilire degli universali emozionali ci permette più facilmente di considerare le emozioni come qualcosa di scontato.

Per coloro che sono impegnati in un qualche tipo di analisi transculturale e allo stesso tempo sospettano delle sicurezze e delle pre-

messe culturali accettate acriticamente riguardo a queste stesse analisi che la maggior parte di noi dà per scontate, tre strategie alternative di ricerca sembrano promettenti. La prima strategia è fare ciò che gli antropologi in una certa misura hanno sempre fatto: mettere in discussione la certezza e la validità universale dei modi in cui pensiamo e parliamo di cose come le emozioni, verificando se è così anche altrove<sup>3</sup>. Una buona base di lavori (spesso implicitamente) comparativi esiste, dal fertile lavoro di H. Geertz (1959) sul vocabolario delle emozioni a Java, a quello di C. Geertz (1973) sulla persona a Bali e dal lavoro di Briggs (1970) sull'espressione delle emozioni tra gli utku alla spiegazione di Levy (1973) sulle idee e i silenzi dei tahitiani a riguardo delle emozioni.

I più importanti esempi recenti di questa strategia relativizzante si possono trovare nei lavori fondatori di discorsività di Myers (1979; 1986) e Rosaldo (1980). A differenza di molti dei precedenti lavori etnopsicologici sulle emozioni, il loro approccio interpretativo alle emozioni sottolinea non che cosa idee culturalmente variabili sulle emozioni ci possono dire sui loro processi psicologici “più profondi”, ma piuttosto quali implicazioni queste idee hanno per il comportamento e le relazioni sociali. Questi ricercatori hanno contribuito a situare a pieno diritto le emozioni nel regno della cultura focalizzandosi sui modi in cui i concetti culturali locali di emozione come il *liget* (rabbia) ilongot e il *ngaltu* (compassione) pintupi attingano da temi culturali più generali e riflettano, nella loro forma ideologica, le forme delle relazioni sociali indigene. Se questi lavori non hanno sempre o in modo significativo deessenzializzato le emozioni, certamente hanno cominciato l'importante processo di interrompere i rapporti con il paradigma psicologico. Per entrambi gli autori, inoltre, le differenze osservate nel discorso sull'emozione dovevano essere riportate alla struttura sociale piuttosto che al puro ambito dell'ideologia autonoma.

Benché una parte del compito di relativizzazione sia stata condotta attraverso l'esame di specifici concetti di emozione utilizzati in differenti culture, diversi studi sull'emozione mostrano addirittura quanto fragile sia la categoria stessa. Per esempio, Howell (1981, p. 142) sostiene che per i chewong (Malaysia), ciò che noi chiamiamo “affetto” è considerato un fenomeno irrilevante; il parlare riguardo all'emozione è sostituito dal parlare di regole normative che offrono, lei sostiene, “un idioma per (...) organizzare le relazioni individuali con se stessi, con i propri prossimi (...), e con la natura e il sovrannaturale”. Obeyesekere (1985) mostra che in Sri Lanka l'emozione deve es-

sere considerata come il segno del raggiungimento compiuto o mancato di una prescrizione religiosa buddista. Per gli ifaluk (Micronesia) l'emozione è spesso costruita come un giudizio morale e ha una forza pragmatica a esso comparabile (Lutz 1988).

Nei lavori di Riesman sui fulani dell'Africa occidentale, il sottile passaggio dall'analisi di particolari concetti di emozione e del loro ruolo nelle relazioni sociali all'indagine dell'effettivo significato culturale e degli effetti social-strutturali dell'emozionalità stessa, illustra la direzione che riteniamo debba prendere l'antropologia delle emozioni. Nel suo primo lavoro, Riesman (1977) era in particolare modo interessato a svelare le dimensioni delle nozioni fulani di *pulaaku* (tradotto come "fulanità", ma altri potrebbero averlo chiamato "onore") e *semteende*, o "vergogna". Nel suo lavoro più recente (1983), comincia a fare una discussione suggestiva legando la gerarchia sociale all'emozionalità stessa, sostenendo che il controllo o la relativa mancanza di espressività emozionale è allo stesso tempo considerata come un aspetto distintivo, una giustificazione e una realizzazione della superiorità sociale dei nobili sui loro ex schiavi. Se il significato dell'emozionalità differisce attraverso le culture e le associazioni di pratiche emozionali e organizzazione sociale sono variabili, allora qualsiasi certezza sugli universali viene messa in discussione.

Una seconda strategia per coloro che siano interessati alle emozioni come fenomeni socioculturali è storicizzarle. Questo significa analizzare i discorsi su emozione, soggettività e il sé esaminandoli attraverso il tempo, osservandoli in contesti locali e momenti storici particolari, e vedendo se e come sono cambiati. Sebbene si tratti di un campo di indagine tanto promettente quanto inesplorato, alcuni lavori hanno tentato questo percorso di ricerca. Di questi, alcuni si sono occupati della storia delle teorie accademiche e popolari sulle emozioni in Occidente e altri hanno esaminato il destino di particolari emozioni (Cancian 1987; Gardiner, Metcalf, Beebe-Center 1937; MacFarlane 1987; Stearns, Stearns 1986). Norbert Elias (1939) ha sostenuto, soprattutto basandosi sulla lettura di manuali di etichetta, che con lo sviluppo dello Stato assolutista hanno avuto luogo significative trasformazioni nella vita affettiva in Europa. Tra queste, include un aumento dei contesti nei quali si prova disgusto e una diminuzione di affetti o comportamenti aggressivi. Il fatto che egli chiami questo "processo di civilizzazione" è sintomatico della sua interpretazione acritica di questi cambiamenti come riguardanti un raffinamento di una qualche affettività preesistente, una posizione che molti antropologi guarderebbero con scetticismo. Tuttavia, il suo lavoro apre

una discussione sul tipo di cambiamenti che hanno avuto luogo in uno specifico contesto geografico e storico.

Altri autori hanno esaminato questi cambiamenti nei termini della scomparsa o del cambiamento del significato sociale di varie emozioni, come anche nei termini di manipolazione di discorsi emozionali per motivi politici. Il problema della tristezza ha ricevuto un numero significativo di trattazioni storiche. Jackson (1985), come Harré e Finlay-Jones (1986), si sono concentrati nel compito specifico di seguire la scomparsa di un'emozione chiamata "accidia" e il significato dell'obsolescenza di "malinconia", entrambe così importanti durante l'epoca medievale, nel periodo contemporaneo. Sontag (1977) sostiene che il movimento romantico del secolo XIX giunse a celebrare l'individualità in parte attraverso una visione della tristezza come segno di raffinatezza, come una qualità che rende una persona che ne soffre "interessante". Il sorgere dell'individualismo portò con sé la celebrazione della differenza; una delle strade attraverso le quali i nuovi individui potevano distinguere se stessi dagli altri era attraverso la concentrazione su sentimenti definiti come aspetti di personalità uniche. Radden (1987) spinge oltre queste argomentazioni, notando che la malinconia era lamentata principalmente dagli uomini, una cosa che era almeno in parte socialmente valorizzata. L'autrice sostiene che il corrispondente discorso moderno sulla depressione differisce nell'individuare le donne come coloro che ne soffrono e nel dipingere la sindrome come più inequivocabilmente deviante, inadeguata e medica nella sua natura<sup>4</sup>. Con un approccio differente e in un contesto non occidentale, Good e Good (1988) esplorano i modi in cui la Repubblica islamica dell'Iran organizza ora, a un livello che non ha precedenti, i discorsi emozionali sia pubblici che privati, trasformando il discorso pubblico sulla tristezza e il dolore, che prima della rivoluzione era centrale nel rituale religioso, nella definizione del sé e nella comprensione sociale, in un segno politico di fedeltà allo Stato.

L'approccio più produttivo, dunque, potrebbe consistere nel tracciare la genealogia del concetto stesso di "emozione" in modo da analizzare, in un'impresa analoga all'investigazione critica di Foucault (1976) sulla produzione di "sessualità" nell'età moderna, in che modo le emozioni sono giunte a essere rappresentate nella loro forma attuale, ossia come forze psicologiche, localizzate all'interno degli individui, che supportano il nostro senso di unicità e che sono considerate capaci di offrire accesso a un certo tipo di verità intima relativa al sé (Abu-Lughod 1990; Lutz 1986). Una linea di ricerca promettente

potrebbe essere quella di basarci sull'interpretazione di Foucault relativa alla crescente importanza della confessione (cui è spesso legato un discorso dell'emozione sia all'interno che all'esterno della psicoterapia) come un luogo di controllo sociale e di produzione di discorso nel XVIII e XIX secolo.

La descrizione che Foucault fornisce della sua stessa ricerca suggerisce più direttamente come il discorso sull'emozione potrebbe rappresentare un luogo privilegiato di produzione del sé moderno. Nel secondo volume della *Storia della sessualità*, Foucault (1984, p. 11) scrive che intende proporre una “analisi delle pratiche attraverso le quali gli individui sono stati spinti a fermare l'attenzione su se stessi, a decifrarsi, riconoscersi e dichiararsi soggetti di desiderio, mettendo in gioco gli uni con gli altri un certo rapporto che permette loro di scoprire nel desiderio la verità del loro essere”<sup>5</sup>. Egli nota inoltre che in ogni periodo storico “non è sempre la stessa parte di noi, del nostro comportamento, che risulta rilevante per il giudizio etico”, ma nella società occidentale contemporanea “il campo principale della moralità, la parte di noi stessi che è più rilevante per la moralità, sono i nostri sentimenti” (1983, p. 238). I sentimenti possono giocare questo ruolo perché sono comunemente considerati come il nucleo del sé, la sede della nostra individualità<sup>6</sup>.

La terza strategia consiste nel concentrarsi sul discorso sociale, basandosi meno sulla propensione antropologica alla comparazione o sul più ampio inquadramento storico del problema che sull'impegno a un'analisi accurata della ricchezza delle specifiche situazioni sociali, siano qui o là, nelle parole di Geertz (1973). È una strategia seguita dagli autori dei capitoli del volume da noi curato (Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990), i quali condividono un interesse per l'emozione e partono dall'assunto che l'emozione è un costrutto socioculturale. Gli autori vanno oltre esplorando, attraverso un'attenta osservazione dei casi etnografici, i molti modi in cui le emozioni acquisiscono forza e significato attraverso la loro collocazione e la loro performance nel dominio pubblico del discorso. Inoltre si domandano come la vita sociale sia condizionata dal discorso sull'emozione. Valutare la natura e il valore di questa strategia richiede in primo luogo attenzione al termine che ne è il punto focale: il termine “discorso”.

“Discorso” è diventato, in anni recenti, uno dei termini più popolari e meno definiti del vocabolario degli accademici anglo-americani: esso pervade gli studi umanistici e si trova ora con frequenza anche in molte delle scienze sociali. Piuttosto che essere allarmati dalla sua espansione, tuttavia, potrebbe essere più produttivo interrogarsi sul

perché questo termine venga così tanto adottato. Il modo migliore di affrontare la questione è tentare di comprendere quale funzione teorica si vuole che il termine svolga.

Come chiunque può facilmente riconoscere, è impossibile fornire una definizione precisa di “discorso” data l’ampia varietà delle accezioni nelle quali il termine viene utilizzato. Comprendere perché le persone lo usano, e perché noi l’abbiamo trovato utile per riflettere sull’emozione, potrebbe rivelarsi utile per considerare quali altri termini esso sostituisce. Che cosa non è discorso? A che cosa il discorso si contrappone? Questo varia in base alle discipline, ma noi ci interesseremo solamente dell’antropologia, in quanto la sua particolare appropriazione del termine dal vocabolario poststrutturalista francese è condizionata dall’utilizzo precedente e simultaneo del termine dagli antropologi linguisti.

In primo luogo, in particolare per coloro che hanno principalmente interessi linguistici, il termine discorso indica un approccio al linguaggio parlato analizzato nei suoi contesti concreti d’uso pragmatico, piuttosto che come a un codice statico analizzabile separatamente dalla pratica sociale. Nella distinzione di Saussure *langue/parole*, il discorso si troverebbe dal lato della *parole*. Ciò che chi impiega il termine discorso in questo contesto potrebbe voler aggiungere, dunque, è che la *langue* o non esiste (per esempio Hopper 1987) o per lo meno è sempre incorporata in espressioni particolari di individui specifici. Privilegiando il parlato, coloro che usano il termine discorso generalmente vogliono rimarcare allo stesso tempo l’importanza della pragmatica rispetto alla semantica. Il “codice”, sia esso grammatica, struttura, modello o, in questo caso, una qualche supposta matrice emotiva presociale di base, viene considerato come qualcosa che affiora solo in un contesto sociale, per quanto non venga analizzato come un particolare costrutto culturale occidentale.

Sebbene sia in molti casi associato con il parlato quotidiano, il termine discorso è anche comunemente usato per indicare produzioni verbali più formali, elaborate, o artistiche della conversazione quotidiana. Esempi di forme classiche di discorso in questo senso sono le poesie, le canzoni, le lamentazioni, le preghiere, i miti e le forme di duello verbale cantato (Labov 1972). Il termine “discorso” è inoltre usato da alcuni autori che si identificano con il postmodernismo e con il suo versante letterario per sottolineare il carattere parlato del linguaggio (Tedlock 1983, 1987) e per evocare i suoi aspetti dialogici, presumibilmente ignorati da quanti di noi vivono in società letterate. Altri ancora usano il termine “discorso” come un modo per includere il non



verbale, come la musica, il pianto, o il “non detto” di affermazioni passate e di immaginazioni presenti inarticolate (Tyler 1978) nella nostra considerazione dei significati che gli esseri umani producono.

Il recente articolo di Sherzer (1987) che difendeva un approccio al linguaggio e alla cultura incentrato sul discorso dimostra l'ampio raggio di utilizzo e la risultante ambiguità del termine. Mettendo insieme molti dei significati del termine discorso nella sua definizione “intenzionalmente vaga”, egli scrive che il discorso è

un livello o componente dell'uso del linguaggio (...) che può essere orale o scritto e può essere affrontato in termini testuali o socioculturali e sociointerazionali. E può essere breve come un cenno di saluto e quindi più piccolo di una singola frase o lungo come un romanzo o il racconto di un'esperienza personale e quindi più lungo di una frase e costruito di frasi o espressioni simili a frasi. (...) Il discorso è un'area elusiva, una interfaccia imprecisa e costantemente emergente tra linguaggio e cultura, creata dalle istanze attuali del linguaggio in uso (p. 296).

La sfortunata vaghezza di questa definizione è il prodotto di un'incapacità nel cogliere il fatto che i termini sono utilizzati per comunicare prospettive e per distinguere domini accademici, e non solo per riferirsi a entità definibili. I tipi di utilizzo che noi abbiamo descritto finora per il termine sempre più diffuso di discorso potrebbero essere caratterizzati come prevalentemente sociolinguistici o letterari. Tutto quello che è stato generato da questo uso del termine è un interesse per il linguaggio nel contesto e nei testi, e per il carattere pubblico e sociale di ciò che noi studiamo. E nella maggior parte dei casi, il termine come viene usato dagli autori del volume da noi curato rimane perfettamente all'interno di questo ambito di significati.

L'approccio che noi proponiamo è caratterizzato da un ulteriore utilizzo del termine discorso, che rivela obiettivi teorici più ambiziosi e differenti radici disciplinari. Il termine discorso in quest'altro senso è stato adottato da coloro che trovano persuasiva la critica della teoria sociale associata ai poststrutturalisti francesi come Michel Foucault, o almeno da quanti hanno cominciato a prendere in prestito il suo vocabolario. Con questo orientamento, il campo semantico e l'uso pragmatico del termine ha cominciato a cambiare.

Per quanto stia solo iniziando a trovare la sua collocazione negli scritti antropologici, il discorso in questo più ampio senso foucaultiano è stato adottato con il fine teorico di ridefinire due termini che esso sostituisce: cultura e ideologia. Per molti, il termine altrettanto dif-

facilmente definibile di “cultura” è diventato problematico per diverse ragioni. In primo luogo, incorpora una distinzione tra un ambito di idee, per quanto pubbliche piuttosto che rinchiuso “nella testa della gente”, e realtà materiali e pratiche sociali, una distinzione che alcuni che utilizzano il concetto di discorso vorrebbero problematizzare. In secondo luogo, il termine pare connotare una certa coerenza, uniformità, e assenza di tempo nei sistemi di significato di un dato gruppo, e operare in termini paragonabili al precedente concetto di “razza” nell’identificare unità sociali fundamentalmente differenti, essenzializzate e omogenee (come quando parliamo di “una cultura”). A causa di queste associazioni, invocare il concetto di cultura tende ad allontanarci dal cercare contrasti di significato e dal considerare retorica, potere, contraddizioni e discorsi multipli, o ciò che ora noi definiamo come “eteroglossia”<sup>7</sup>. Esso inoltre fissa falsamente i confini tra i gruppi in un modo assoluto e artificiale<sup>8</sup>.

Anche “ideologia” porta con sé significati dai quali qualche teorico sociale vorrebbe liberarsi. Alternativa marxista a cultura, ha la virtù di sembrare meno unificante di cultura. Può essere pluralizzata anche all’interno della stessa società, ed è sempre legata a gruppi sociali storicamente specifici che si presume siano coinvolti in lotte di dominazione e resistenza. Tuttavia essa mantiene, forse addirittura con più forza della nozione di cultura, la distinzione radicale tra un regno di idee e una realtà sociale o materiale, a causa della sua associazione storica con una distinzione tra struttura e sovrastruttura<sup>9</sup>. E ancora più problematicamente, costruisce un’opposizione implicita tra se stessa, che indica una visione del mondo mistificante o almeno motivata e interessata, e una sorta di verità disinteressata, imparziale e oggettiva a disposizione o di una classe o, forse più comunemente, dello scienziato sociale critico. Foucault utilizza discorso per suggerire il suo rifiuto di questi dualismi che sono facilmente e a volte inconsciamente evocati dalla nozione di ideologia<sup>10</sup>.

Sebbene non sia un proposito di questo saggio esplorare le molte implicazioni del lavoro di Foucault (1969, p. 49), rimaniamo comunque fedeli alla sua premessa che “i discorsi sono pratiche che formano sistematicamente gli oggetti dei quali essi parlano”. Il compito finale che ci si aspetta dal discorso infatti, in quanto teoria sociale, è di suggerire un interesse non tanto verso i significati quanto verso un tipo di pragmatica su larga scala. Considerando i testi, il parlato e qualsiasi altra pratica sociale come produttrici di esperienza e costitutive delle realtà nelle quali noi viviamo e delle verità con le quali noi lavoriamo, questo approccio tiene in considerazione anche come

il potere può produrre discorsi<sup>11</sup>. Nel suggerirci di prestare attenzione all'efficacia del discorso, questo nuovo e più ampio utilizzo assomiglia ancora al più limitato utilizzo sociolinguistico che noi abbiamo precedentemente descritto. Tuttavia va oltre guardando al di là del parlato, riconoscendo il carattere locale, contraddittorio e frammentario dei discorsi, e insistendo sul fatto che i discorsi devono essere compresi non solo in relazione alla vita sociale ma anche in relazione al potere.

Il termine quindi, portando con sé i suoi molteplici utilizzi correnti, è un segno della nostra comune cautela nei confronti dei modelli mentalistici, del nostro rifiuto a trattare il linguaggio come qualcosa che semplicemente riflette il pensiero o l'esperienza, e della nostra insistenza affinché tutte quelle produzioni che in una comunità potrebbero essere considerate culturali o ideologiche siano analizzate come pratiche sociali, legate a relazioni di potere come a rapporti sociali.

Un approccio produttivo è assumere il discorso, spesso come insieme di pratiche sociali situate di persone che parlano, cantano, pregano e scrivono a o su gli altri, come un punto di accesso allo studio delle emozioni, affrontando una o entrambe queste due questioni: il discorso *sulle* emozioni – scientifico o quotidiano, occidentale o non occidentale – e i discorsi emozionali, ossia discorsi che paiono avere qualche contenuto o effetto affettivo. Differendo nel grado in cui mettono in questione la categoria stessa di emozione e nel grado in cui parlano delle emozioni come se fossero cose interne o meno (e se ciò ha una qualche importanza), gli autori che hanno adottato questo approccio differiscono anche negli aspetti e nelle forme di linguaggio che esplorano. Tuttavia, tutti esplorano l'emozione attraverso il linguaggio e interpretano il linguaggio come imprescindibilmente e fondamentalmente sociale.

L'attenzione rivolta al discorso qui è una svolta verso studi empirici e dettagliati di conversazioni, poesie, retorica e discorsi che riguardano o sono dotati di un contenuto emozionale. Partendo dal lavoro di altri che hanno esplorato aspetti dell'emozione in performance e linguaggio (Basso 1985; Brenneis 1987; Crapanzano 1988; Feld 1982; Good, Good, Fischer 1988; Irvine 1982; Ochs, Schieffelin 1989; Sabini, Silver 1987; 1988; Schieffelin, Ochs 1986; Schieffelin 1976; Urban 1988; White, Kirkpatrick 1985), sosteniamo una visione dell'emozione come una pratica discorsiva. Quali vantaggi può avere questo per la nostra comprensione di emozione? Cosa possono imparare coloro che sono interessati all'emozione dal considerare la sua relazione con il discorso?

In contrasto con altri approcci, l'enfasi sul discorso nello studio delle emozioni ci porta a concentrarci sul fatto che le emozioni sono fenomeni che possono essere osservati nell'interazione sociale, che è prevalentemente verbale. Come anche il sociolinguista Gumperz (1982, p. 1) ha detto degli studi sul discorso, "il mero parlare per produrre frasi (...) non costituisce in sé comunicazione. Solo quando un'azione ha provocato una risposta possiamo dire che sta avendo luogo una comunicazione". L'attenzione al discorso ci porta inoltre ad affrontare nuovi problemi, come per esempio l'imprevedibilità della risposta di un pubblico a performance emozionali, dato che il pubblico può partecipare solo ad alcune parti della performance e dare a queste un senso idiosincratice. L'attenzione al discorso inoltre ci porta ad avere uno sguardo più complesso sui significati multipli, scivolosi e contesi degli scambi e delle espressioni emozionali, e quindi ad approdare a un concetto di emozione meno monolitico. L'interesse al discorso ci permette non solo di comprendere come l'emozione, così come i discorsi dei quali essa partecipa, sia informata da temi e valori culturali, ma anche come essa sia un agente attivo nel campo conflittuale della vita sociale, come sia in grado di causare effetti significativi nel campo sociale e come possa servire come un linguaggio per comunicare, non solo necessariamente sulle emozioni, ma su questioni così diverse quali il conflitto sociale (White 1990), i ruoli di genere (Lutz 1990) o la natura delle persone ideali o devianti (Fajans 1985).

Lo studio delle emozioni in quanto discorso ci permette di indagare in che modo il parlare offra i mezzi attraverso i quali le visioni locali di emozione acquistano efficacia e significato. Se i primi studiosi che rigettavano la nozione che l'emozione era una sensazione preferirono la nozione di emozione come giudizio (Solomon 1976), il loro punto di vista è stato supportato dall'osservazione che i giudizi potrebbero essere meglio interpretati come valutazioni del mondo socialmente conflittuali espresse in un linguaggio emozionale ed evidenti nel comportamento del parlato quotidiano. Piuttosto che considerare i discorsi emozionali solo come veicoli espressivi, noi li interpretiamo come atti pragmatici e performance comunicative. L'interesse più generale nelle scienze sociali per come il linguaggio costituisca un'attualizzazione della realtà sociale coincide con l'interesse per il modo in cui le emozioni sono fatti socioculturali. Se le emozioni sono fenomeni sociali, il discorso è cruciale per comprendere come sono costituite.

Il tema più importante che emerge da questa prospettiva è che emozione e discorso non dovrebbero essere considerate come varia-

bili separate, appartenenti l'una al mondo privato dell'individuo e l'altra al mondo sociale e pubblico. Prendendo seriamente l'osservazione di Wittgenstein (1966) sulla relazione tra emozione e linguaggio, articolata inizialmente nella sua descrizione di quale tipo di "gioco linguistico" sia il parlare di gioia o rabbia, noi sosteniamo che il parlare di emozione dovrebbe essere interpretato *nella e a riguardo della* vita sociale, piuttosto che esclusivamente in riferimento a stati interni.

L'emozione non dovrebbe essere vista, come la nostra prospettiva quotidiana potrebbe suggerire, come una sostanza trasportata dal veicolo del discorso, espressa per mezzo del discorso, o "costretta tra", e con ciò forse distorta in, le forme del linguaggio o del parlato. Piuttosto noi dovremmo considerare il discorso emozionale come una forma di azione sociale che crea effetti nel mondo, effetti che sono letti in un modo culturalmente determinato dal pubblico del discorso emozionale. L'emozione può essere considerata dunque *creata nel*, piuttosto che modellata dal, parlato nel senso che è postulata come un'entità nel linguaggio, dove gli attori sociali ne elaborano il significato. Dire questo non significa ridurre il concetto di emozione al concetto di parlato, anche se un approccio centrato sul discorso potrebbe essere interpretato come un rifiuto o un oscuramento del corpo.

Sebbene in questo contributo poniamo l'attenzione all'emozione come discorso, lavorando per spostare l'attenzione dalla psicobiologia, questo non significa che non riconosciamo la possibilità che le emozioni siano considerabili come esperienze che coinvolgono l'intera persona, includendo il corpo (Appadurai 1990). Il pensiero di Bourdieu sull'*habitus* corporeo è in questo senso suggestivo perché offre un modo di pensare l'emozione come incorporata senza dover per forza concedere che debba essere esclusivamente naturale e non modellata da interazioni sociali. Egli definisce le *hexis* corporee come un insieme di tecniche e posture che sono *habitus* appresi o disposizioni profondamente incorporate che riflettono e riproducono le relazioni sociali che le costituiscono e nelle quali si situano. Il bambino per esempio apprende questi *habitus* leggendo, attraverso il corpo piuttosto che attraverso gli occhi della mente, i testi culturali degli spazi e degli altri corpi (Bourdieu 1977, p. 90).

Estendendo questa definizione alle emozioni siamo in grado di cogliere come queste, in quanto prodotti culturali, sono riprodotte negli individui nella forma di esperienze incorporate. Imparare come, quando, dove e da chi le emozioni possono essere manifestate, significa imparare un insieme di tecniche corporee che includono espressione facciale, gestualità e posture. Per esempio, piuttosto che pensa-

re o parlare del rispetto (*gabarog*), che è un elemento importante nella riproduzione della gerarchia di genere nell'atollo Ifaluk in Micronesia, le ragazze imitano la curvatura della schiena delle loro madri, incorporando così la posizione inchinata del rispetto. Allo stesso modo, emozioni quali l'amore o l'amicizia, che sono pensate essere il risultato di ineffabili sensazioni positive tra due persone, potrebbero piuttosto derivare, nota Bourdieu (p. 82), dalla percezione di una similarità di disposizioni corporee prodotte dall'essere cresciuti in condizioni fisiche e sociali simili. Potremmo infine sviluppare l'analisi dei tipi di discorso corporeo sull'emozione che comprendono posture emozionali che sono simultaneamente 1) esperite fenomenologicamente, 2) veicoli per simbolizzare e avere effetto su relazioni sociali (per esempio, quando uno sguardo furente rappresenta l'imposizione di un obbligo morale) e 3) pratiche che rivelano gli effetti del potere (come nei gesti di rispetto e vergogna in molte culture)<sup>12</sup>.

L'impegno teorico destinato ad ancorare le emozioni alla corporeità inoltre, dovrebbe essere considerato più che un semplice tentativo di posizionarle nel corpo umano. Incorporare le emozioni significa anche situarle teoricamente nel corpo sociale, di modo che risulta possibile esaminare come i discorsi emozionali siano formati attraverso e all'interno delle forme delle ecologie ed economie politiche nelle quali sorgono.

L'emozione può essere studiata come discorso incorporato solo dopo aver accettato pienamente il suo carattere sociale e culturale, il suo carattere cioè discorsivo. Considerare il linguaggio come qualcosa di più di un mezzo trasparente per la comunicazione di pensieri o esperienze intime, e intendere il parlato come qualcosa di strettamente legato alle relazioni di potere locali, ossia pensarlo capace di costruire e contestare la realtà sia a livello sociale che individuale, non significa negare realtà "non linguistiche". Significa semplicemente asserire che fenomeni che sono sociali, politici, storicamente contingenti, emergenti o costruiti sono reali e hanno effetti concreti nel mondo.

(...) Suggestendo di spostare l'attenzione dalle emozioni ai discorsi dell'emozione, non intendiamo negare la forza dell'emozione e dell'esperienza soggettiva. Piuttosto proponiamo uno spostamento dell'attenzione che potrebbe rivelarsi illuminante. Sostenendo che la realtà dell'emozione è sociale, culturale, politica e storica, allo stesso modo in cui lo è la sua collocazione all'interno della psiche o del corpo naturale, mostriamo chiaramente come i discorsi sull'emozione e i discorsi emozionali sono commenti relativi alle pratiche essenziali delle relazioni sociali. In quanto elementi della politica della vita quotidiana

na, tali discorsi non sono quindi solo oggetto di studio dell'antropologia psicologica, ma anche della teoria socioculturale e linguistica. L'approccio da noi suggerito offre strategie efficaci per sviluppare sia un approccio all'emozione non individualizzato e non riduzionista, sia un'analisi socialmente e politicamente fondata più dinamica di tutte le pratiche discorsive.

## Note

<sup>1</sup> Abu-Lughod, Lutz 1990, trad. it. di Chiara Pussetti.

<sup>2</sup> Si veda per esempio Heelas 1986; Levy, Wellenkamp 1987 e Lutz, White 1986.

<sup>3</sup> Per una riflessione recente sul ruolo dell'antropologia (con l'eccezione dell'antropologia femminista) nello sviluppo di critiche culturali, si veda Marcus, Fischer 1986.

<sup>4</sup> Questo cambiamento potrebbe avere un legame con il generale processo di medicalizzazione e normalizzazione che, per Foucault (1976), caratterizza l'età moderna.

<sup>5</sup> Si veda inoltre Foucault 1983 per una limpida analisi delle sue opinioni sulla relazione tra soggettività e assoggettamento o sulla creazione dell'individuo attraverso il potere disciplinante.

<sup>6</sup> L'affermazione di Foucault, naturalmente, richiede una prova etnografica, che Lutz (1988, pp. 53-80) ha cominciato a fornire. Varrebbe la pena di indagare ulteriormente se la proliferazione del discorso sull'emozione nella vita americana, associata all'interpretazione dell'emozione come uno stato privato e soggettivo, non possano confermare l'idea del sé come un qualcosa di separato (dando all'individuo "esperienze" proprie, come Lutz [1986, p. 299], Riesman [1983, p. 123] e Foucault [1984, p. 5] hanno sostenuto legando la costruzione di "esperienza" e il senso dell'individualità) e offrire un linguaggio per sostenere l'esistenza di legami tra le persone di fronte all'attuale attenuarsi di questi legami a causa della mobilità, della distanza e della frammentazione sociale di classe, genere e razza.

<sup>7</sup> Eteroglossia è un termine che pare essere penetrato nell'antropologia, sia in senso strettamente letterale di multi linguaggi, sia nel senso più ampio di molti discorsi, attraverso Bakhtin (1981). Per un'analisi critica sull'assenza di teoria sociale e sulle implicazioni conservatrici di molti dei lavori sulla cultura svolti nella prospettiva dell'antropologia cognitiva, si veda Keesing 1987. La nozione di cultura proposta dall'antropologia interpretativa ha ricevuto molte critiche, ma la considerazione di Asad (1983) sui problemi relativi allo studio della religione è particolarmente brillante.

<sup>8</sup> Si veda Appadurai 1988 per l'argomentazione persuasiva secondo la quale i "nativi", persone che provengono da certi luoghi lontani e che appartengono a quei posti e sono in qualche modo incarcerati in quei luoghi e in modo particolare nel loro "modo di pensare", sono "creature dell'immaginazione antropologica" – vale a dire prodotte dal discorso antropologico. Per una discussione relativa alle somiglianze tra i concetti di cultura e razza vedi Mitchell 1988, p. 105.

<sup>9</sup> Si vedano Williams 1973; 1977 e Comaroff 1985 come tentativi di mediare questa distinzione.

<sup>10</sup> Per una riflessione sui problemi connessi all'ideologia si veda Foucault 1980, pp. 117-118.

<sup>11</sup> Lo stesso Foucault sostituì discorso con il termine "apparato" (*dispositif*) in alcuni dei suoi lavori più tardi sulla sessualità in modo da sottolineare che si occupava di "un insieme completamente eterogeneo" di elementi non discorsivi – affermazioni, scritti, forme di architettura, regole, istituzioni ecc. – che sono legati l'uno all'altro in vari modi e hanno, nel loro complesso, "una funzione predominantemente strategica" (1980, pp. 194-195).

<sup>12</sup> Si veda Sheper-Hughes, Lock 1987 per una prospettiva sui "tre corpi" che può essere applicata ai tre corpi di emozione appena descritti.

**Bibliografia**

- Abu-Lughod, L., 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Abu-Lughod, L., 1990, "Shifting politics in Bedouin love poetry", in Abu-Lughod, Lutz, a cura, 1990, pp. 24-45.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C., 1990, "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life", in idd., a cura, 1990, pp. 1-19.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C., a cura, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.
- Appadurai, A., 1988, *Putting Hierarchy in Its Place*, «Cultural Anthropology», n. 3, pp. 36-49.
- Appadurai, A., 1990, "Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India", in L. Abu-Lughod, C. Lutz, a cura, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, pp. 92-112.
- Asad, T., 1983, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, «Man», n. 18, pp. 237-259.
- Bakhtin, M. M., 1981, *The Dialogical Imagination: Four Essays*, a cura di M. Holquist, Austin, University of Texas Press; trad. it. 2001, *Estetica e Romanzo*, Torino, Einaudi.
- Basso, E., 1985, *A Musical View of the Universe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bourdieu, P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.
- Brenneis, D., 1987, *Performing Passions: Aesthetics and Politics in an Occasionally Egalitarian Community*, «American Ethnologist», n. 14, pp. 236-250.
- Briggs, J., 1970, *Never in Anger*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Cancian, F., 1987, *Love in America: Gender and Self-Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- Crapanzano, V., 1981, *Text, Transference, and Indexicality*, «Ethos», n. 9, pp. 122-148.
- Crapanzano, V., 1988, *Preliminary Notes on the Glossing of Emotions*, «Kroeber Anthropological Society Papers», n. 69-70, pp. 78-85.
- Elias, N., 1939, *The History of Manners*; nuova ed. 1978, trad. ingl. di E. Jephcott, New York, Pantheon Books; trad. it. 1982, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino.
- Fajans, J., 1985, "The Person in Social Context: The Social Character of Baining 'Psychology'", in G. White, J. Kirkpatrick, a cura, *Person, Self and*



- Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, pp. 367-397.
- Feld, S., 1982, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Foucault, M., 1969, *Archeologie du savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1999, *L'archeologia del sapere*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité*, 1. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 2003, *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M., 1980, "Power/Knowledge", in C. Gordon, a cura, *Power/Knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, New York, Pantheon.
- Foucault, M., 1983<sup>2</sup>, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, a cura, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 229-252; trad. it. 1989, "Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress", in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, a cura, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Foucault, M., 1984, *Histoire de la sexualité*, 2. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard; trad. it. 2002, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli.
- Gardiner, H. M., Metcalf, R. C., Beebe-Center, J., 1937, *Feeling and Emotion: A History of Theories*; nuova ed. 1970, Westport (Conn.), Greenwood Press.
- Geertz, C., 1973, "Person, Time and Conduct in Bali", in *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, pp. 360-411; trad. it. 1987, "Persona, tempo e comportamento a Bali", in *Interpretazione di Culture*, Bologna, il Mulino, pp. 339-398.
- Geertz, H., 1959, *The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes*, «Psychiatry», n. 22, pp. 225-237.
- Good Del Vecchio, M. J., Good, B., 1982, "Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories: 'Fright Illness' and 'Heart Distress' in Iran", in A. Marsella, G. White, a cura, *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 141-166.
- Good Del Vecchio, M. J., Good, B., 1988, *Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», n. 12 (1), pp. 43-63.
- Good Del Vecchio, M. J., Good, B., Ficher, M. J., 1988, *Emotion, Illness and Healing in Middle Eastern Societies*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», (Special Issue), n. 12 (1).
- Gumperz, J., 1982, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harré, R., Finlay-Jones, R., 1986, "Emotion Talk across Times", in R. Harré, a cura, *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, pp. 220-233.

- Heelas, P., 1986, "Emotion Talk across Cultures", in R. Harré, a cura, *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, pp. 234-266.
- Hiatt, L. R., 1984, *Your Mother-in-Law Is Poison*, «Man», n. 19, pp. 183-198.
- Hill, J., 1987, *Weeping and Coherence in Narrative and Selfhood: The Sorrows of Dona Maria*, Paper presentato all'incontro annuale dell'American Anthropological Association, Chicago.
- Hochschild, A., 1983, *The Managed Heart: Commercialization Of Human Felling*, Berkeley, University California Press.
- Hopper, P., 1987, *Emergent Grammar. Proceedings of the 13<sup>th</sup> Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley (Ca.), Berkeley Linguistics Society, pp. 139-157.
- Howell, S., 1981, "Rules not Words", in P. Heelas, A. Lock, a cura, *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*, London-New York, Academic Press, pp. 133-144.
- Irvine, J., 1982, "Language and Affect: Some Cross-Cultural Issues", in H. Byrnes, a cura, *Contemporary Perceptions of Language: Interdisciplinary Dimensions*, Washington (D.C.), Georgetown University Press, pp. 31-47.
- Jackson, S. W., 1985, "Acedia the Sin and Its Relationship to Sorrow and Melancholia", in B. Good, A. Kleinman, a cura, *Culture and Depression, Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, pp. 43-62.
- Keesing, R., 1987, "Models 'Folk' and 'Cultural': Paradigms Regained?", in D. Holland, N. Quinn, a cura, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 369-393.
- Kress, G., Hodge, R., 1979, *Language as Ideology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Labov, W., 1972, "Rules for Ritual Insults", in *Language in the Inner City*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Levy, R., 1973, *Tabitians: Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, University of Chicago Press.
- Levy, R., Wellenkamp, J., 1987, "Methodology in the Anthropological Study of Emotion", in R. Plutchik, H. Kellerman, a cura, *The Measurement of Emotions*, New York, Academic Press.
- Lindholm, C., 1982, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, New York, Columbia University Press.
- Lutz, C., 1986, *Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category*, «Cultural Anthropology», n. 1, 3, pp. 287-309.
- Lutz, C., 1988, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lutz, C., 1990, "Engendered Emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse", in L. Abu-Lughod, C. Lutz, a cura, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, pp. 69-91.

- Lutz, C., White, M. G., 1986, *The Anthropology of Emotions*, «Annual Review of Anthropology», n. 15, pp. 405-436.
- MacFarlane, A., 1987, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Marcus, G. E., Fischer, M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. 1998, *Antropologia come critica culturale*, Roma, Meltemi.
- Mitchell, T., 1988, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Myers, F., 1979, *Emotions and the Self: A Theory of personhood and Political Order Among Pintupi Aborigines*, «Ethos», n. 7, pp. 343-370.
- Myers, F., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics Among Western Desert Aborigines*, Washington (D.C.), Smithsonian Institution Press.
- Obeyesekere, G., 1985, “*Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka*”, in B. Good, A. Kleinman, a cura, *Culture and Depression, Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, pp. 134-152.
- Ochs, E., Schieffelin, B., 1989, “*Language has a heart*”. *The pragmatics of affect*, «Text», n. 9, 1, pp. 7-25.
- Radden, J., 1987, “*Melancholy and Melancholia*”, in L. David, a cura, *Pathologies of the Modern Self*, New York, New York University Press, pp. 231-250.
- Riesman, P., 1977, *Freedom in Fulani Social Life*, Chicago, University of Chicago Press.
- Riesman, P., 1983, *On the Irrelevance of Child Rearing Practices for the Formation of Personality*, «Culture, Medicine, and Psychiatry», n. 7, pp. 103-129.
- Robarchek, C. A., 1979, *Learning to fear: A case study of emotional conditioning*, «American Ethnologist», n. 6, pp. 555-567.
- Rosaldo, M., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosaldo, M., 1983, *The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self*, «Ethos», n. 11, pp. 135-151.
- Rosaldo, M., 1984, “*Toward an Anthropology of Self and Feeling*”, in R. Shweder, R. LeVine, a cura, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157; trad. it. 1997, “*Verso un’antropologia del Sé e dei sentimenti*”, in R. Shweder, R. LeVine, a cura, *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce, Argo, pp. 161-182.
- Sabini, J., Silver, M., 1987, *Character: The Moral and the Aesthetic*, «International Journal of Moral and Social Studies», n. 2, pp. 189-201.
- Sabini, J., Silver, M., 1988, “*Emotion, Character, and Responsibility*”, in F. Scholemann, a cura, *Responsibility, Character, and the Emotions*, New York, Cambridge University Press.

- Saussure F. de, 1916, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot; trad. it. 1994, *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza.
- Scheff, T., 1977, *The Distancing of Emotion in Ritual*, «Current Anthropology», n. 18, pp. 483-505.
- Scheper-Hughes, N., 1985, *Culture, Scarcity and Maternal Thinking: Maternal Detachment and Infant Survival in a Brazilian Shantytown*, «Ethos», n. 13, pp. 291-317.
- Scheper-Hughes, N., 1987, *The Madness of Hunger: Sickness, Delirium and Human Needs*, Paper presentato all'incontro annuale dell'American Anthropological Association, Chicago.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M., 1987, *The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology*, «Medical Anthropology Quarterly», (n.s.) n. 1, 1, pp. 6-41.
- Schieffelin, B., Ochs, E., 1986, *Language Socialization Across Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schieffelin, E. L., 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, Saint Martin's Press.
- Sherzer, J., 1987, *A Discourse-Centered Approach to Language and Culture*, «American Anthropologist», n. 89, pp. 295-309.
- Solomon, R., 1976, *The Passions*, New York, Anchor Press/Doubleday.
- Sontag, S., 1977, *Illness as Metaphor*, New York, Ferrar, Straus and Giroux; trad. it. 1979, *Malattia come metafora*, Torino, Einaudi.
- Spiro, M., 1965, "Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanism", in id., a cura, *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, New York, Free Press, pp. 100-113.
- Stearns, C., Stearns, P., 1986, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stoler, A., 1985, *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- Taussig, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tedlock, D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press; trad. it. 2002, *Verba mentem: l'interpretazione del parlato*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Tedlock, D., 1987, *Questions Concerning Dialogical Anthropology*, «Journal of Anthropological Research», n. 43 (4), pp. 325-337.
- Tedlock, D., 1987, *On the Representation of Discourse in Discourse*, «Journal of Anthropological Research», n. 43 (4), pp. 343-344.
- Tyler, S., 1978, *The Said and the Unsaid*, New York, Academic Press.
- Urban, G., 1988, *Ritual Wailing in Amerindian Brazil*, «American Anthropologist», n. 90, pp. 385-400.
- White, G., 1990, "Moral discourse and the rhetorics of emotions", in L. Abu-Lughod, C. Lutz, a cura, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, pp. 46-68.

- White, G., Kirkpatrick, J., 1985, *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley, University of California Press.
- Williams, R., 1973, *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, «New Left Review», n. 82, pp. 3-16.
- Wittgenstein, L., 1966, *Zettel*, trad. ingl. di G. Anscombe, London, Basil Blackwell; trad. it. 1986, *Zettel: lo spazio segregato della psicologia*, Torino, Einaudi.