

Il mondo contemporaneo

GLI STRUMENTI DELLA RICERCA-2

QUESTIONI DI METODO**

*A cura di Giovanni De Luna, Peppino Ortoleva,
Marco Revelli, Nicola Tranfaglia*



286

LA NUOVA ITALIA

La storia delle donne: una questione di confine

In un romanzo del 1818 — un romanzo scritto da una donna — qualcuno chiede all'eroina, una ragazza di buon senso, che ha solo il difetto di essere un'entusiasta lettrice di romanzi, se ami leggere i libri di storia. « Li leggo qualche volta per dovere — risponde lei con candore — ma non mi dicono niente che non mi irri o mi annoi. Ad ogni pagina, litigi di papi e imperatori, guerre e pestilenze. Gli uomini, in genere, sono dei buoni a nulla, e le donne — le donne, praticamente, non ci sono mai: è una noia terribile ».

Northanger Abbey è il romanzo di Jane Austen che mette deliziosamente in satira il pubblico femminile dei romanzi. Ma c'è chiaramente qualche giustificazione per il punto di vista della sua eroina lettrice: come può interessarsi ad una storia senza donne? Nei romanzi almeno, come nella vita reale, le donne sono presenti. E quante ragazze d'oggi potrebbero ripetere, con altrettanta franchezza, il suo giudizio? Una storia « letta per dovere », e in cui « praticamente le donne non ci sono mai », è ancora prevalentemente la storia dei manuali su cui impariamo, a scuola, a rapportarci al nostro passato.

Ma perché le donne non sono nella storia? O meglio: perché non vi compaiono se non marginalmente? La ricostruzione del passato è un aspetto del modo complesso in cui un ordine sociale viene rappresentato e giustificato. È il paesaggio mentale in cui vengono ricostruite, a partire da tracce, le linee di formazione e di assestamento, o di sconvolgimento, del mondo che abbiamo ereditato. Questo paesaggio della mente è uno spazio di rappresentazione sociale. Come la scansione degli spazi cittadini, le facciate degli edifici pubblici, i monumenti, i nomi delle strade e

delle piazze, mandano un messaggio sull'ordine e l'autorità sociale, così in ogni ricostruzione del passato è implicita una gerarchia di rilevanze, un'asserzione sulla dinamica fondamentale del mondo umano. In uno spazio di rappresentazione sociale, come sulla scena di un teatro, alcune cose sono portate alla ribalta, altre sono lasciate sullo sfondo, date per presupposte, altre ancora restano dietro le quinte, celate. Per capire perché le donne non sono presenti nella storia, dobbiamo cercare di capire quali regole determinano la rappresentazione sulla scena storica, la comparsa e l'assenza, la centralità e la marginalità in questo spazio.

Una regola fondamentale pare essere questa: è di scena nella storia quel che viene percepito in mutamento. Ciò che appare come stabile, o suscettibile di modifiche lente, compare solo sullo sfondo, come in una lentissima, appena percepibile, sostituzione di scenario. Sentiamo a questo proposito le ragioni dell'assenza delle donne dalla storia secondo uno storico molto attento alla complessità della vita sociale, E. P. Thompson: « Se siamo interessati soltanto al divenire, ci sono interi periodi in cui tutto un sesso è stato dimenticato dalla storia, perché raramente si sono viste donne come protagoniste nella vita politica, militare ed economica. Se siamo invece interessati alla struttura, l'esclusione delle donne ridurrebbe la storia a una futilità. Non possiamo capire il sistema economico dei piccoli agricoltori senza esaminare gli usi ereditari, le doti, e quando è il caso, il ciclo di sviluppo familiare. E queste pratiche sono fondate, a loro volta, sugli obblighi e le reciprocità della parentela, ed è ampiamente documentato come fosse peculiare re-

sponsabilità delle donne conservare nel tempo e nella forma tali pratiche» (Thompson, 1981, p. 314). Ma i sistemi di parentela, come le relazioni sessuali e coniugali, sono un tipo di rapporti sociali — prosegue Thompson — che «appaiono ai contemporanei come completamente "naturali" e di conseguenza spesso lasciano le più imperfette fonti storiche (ciò che è interiorizzato a livello così profondo da non poter essere esplicitato)». Le donne sono collocate concettualmente, quindi, nella sfera della stabilità, nella sfera di quel che appare come «naturale», e quindi immutabile, nei rapporti umani. Non è un caso, per esempio, che le prime monografie di storia delle donne siano comparse in Italia, così come in Inghilterra, Francia e Germania tra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale, quando si incrinava la percezione tradizionale dei rapporti tra i sessi come elemento immutato del passato europeo (Davis, 1976).

La distinzione tra ciò che cambia rapidamente e ciò che, mutando lentamente, sembra non cambiare affatto ed è quindi assimilato all'immutabile, a un «dato» naturale, è una distinzione del senso comune. Ma questa classificazione del reale dal punto di vista del mutamento non è senza conseguenze sulla divisione del campo di ricerca tra le scienze. La distinzione tra culture in mutamento rapido e in mutamento lento è centrale, per esempio, per la divisione tradizionale del lavoro tra storia e antropologia: la storia, europea ed extraeuropea, intesa come storia di nazioni, in rapida formazione e trasformazione; l'antropologia come studio delle culture extraeuropee nelle loro strutture di stabilità, nel «presente etnografico» precedente al contatto destabilizzante con la cultura occidentale (Furet, 1973).

Guardiamo meglio: quel che la storia mette a fuoco come suo oggetto privilegiato — l'azione che porta alla ribalta — non è dunque il mutamento in genere ma soprattutto il grande mutamento dei processi, per definizione inarrestabili, che culminano teleologicamente nella società presente, l'industrializzazione, l'urbanizzazione, la secolarizzazione — in una parola, lo «sviluppo». È la marcia della «civiltà», la dinamica del «progresso»; o, come la chiamava Adorno con amara ironia, la dinamica del «sempre-uguale», che ripropone ovunque il modello occidenta-

le come chiave e parametro del mutamento (Adorno, 1961). Quel che si muove vischiosamente rispetto al «progresso», anche all'interno delle società occidentali, viene assimilato implicitamente a ciò che è culturalmente alieno, al campo di studi dell'antropologia. Così la convergenza di storia ed antropologia, che si verifica oggi, viene giustificata con la presenza, anche all'interno delle società occidentali, di tratti «primitivi» di sottoculture «stabili», cioè toccate marginalmente dal grande mutamento: «Gli storici si interessano oggi di stabilità, strutture, regolarità, della dimensione del locale, del "micro", dell'espressivo, del simbolico, del magico: di quelli cioè che sono i tratti caratteristici delle società "fredde", ma anche di sottoculture delle società "calde", come le donne, i contadini, le comunità isolate» (Cohn, 1981, p. 242).

Le donne appaiono quindi come una *enclave* di «primitivo», di non storico, all'interno del mondo storico. È un vecchio e insidioso stereotipo. Vorrei ricordarne un esempio di grande forza persuasiva (ma nondimeno mistificante): l'immagine delle donne lucane tracciata da De Martino nel descrivere le forme rituali del pianto funebre mediterraneo. In quell'immagine, le lamentatrici lucane appaiono ai confini estremi del mondo storico, inteso come campo di azione umana consapevole. Diventano il simbolo della condizione di chi — nelle parole di De Martino — «ha esperienza soltanto dell'irrazionalità delle forze naturali e della schiacciante oppressività delle forze sociali», davanti a cui unica reazione possibile non è l'azione storica consapevole ma la tecnica arcaica del rito di lamentazione: un rito di sopravvivenza e non un gesto di trasformazione (De Martino, 1958, p. 358).

Morte e pianto rituale è un grande libro. Ma a rileggerlo oggi si ha l'impressione che lo stereotipo delle donne come veicolo della permanenza dell'arcaico, simbolo di una condizione umana schiacciata da forze soverchianti, si sovrapponga a poco ai gesti reali delle donne lucane, ritagliandoli secondo un'interpretazione deformante, irrigidendoli in una forzata passività. Eppure *Morte e pianto rituale* contiene ben altro, rispetto a questo stereotipo: contiene soprattutto il tentativo di vedere, nell'apparente immobilità del rito, la capacità umana di «singolarizza-

zione del dolore », un modo di articolazione dell'esperienza individuale. Il rito come qualcosa di ben diverso, dunque, dalla passiva fissità di un gesto meramente ripetuto.

« Ripetere variando » è il modo in cui gli individui rielaborano, e quindi modificano, la tradizione ricevuta. Questa trasformazione per piccoli scarti, questa continua rinegoziazione e ridefinizione della cultura da parte degli individui, è certamente un aspetto del mutamento storico. Ma non c'è posto per essa sulla scena della storia, occupata in permanenza dal grande mutamento, dalla dinamica sempre uguale del « progresso ». Eppure, mettere a fuoco questa forma di mutamento è essenziale per percepire come pienamente storico quel che di solito è relegato concettualmente ai margini della storia. E per far questo abbiamo certamente bisogno, come vedremo, tanto di strumenti storici che antropologici. Ma questo intreccio di storia ed antropologia non significa che le donne (o altri gruppi marginali) siano concettualmente assimilabili ai « primitivi »; significa piuttosto raccogliere, indipendentemente dalle barriere disciplinari, tutti gli strumenti che ci permettono di riconoscere la storicità dell'esperienza delle donne (come dei « primitivi »). Significa soprattutto rimettere in discussione le regole che determinano la centralità e la marginalità nello spazio storico, gli stereotipi del mutamento come « progresso » e della stabilità come assenza di storia e, con essi, la divisione tradizionale del lavoro tra storia e antropologia.

Ma c'è ancora dell'altro: molti aspetti della vita delle donne sono percepiti non tanto come stabili ma come immutabili, in quanto determinati dall'operare delle leggi di natura, e come tali di pertinenza della scienza naturale che si occupa della vita: la biologia. Come oggetto di conoscenza, il parto, l'allattamento, le mestruazioni, la menopausa sono percepiti, nella nostra cultura, come oggetto biologico, innanzitutto. E uno stereotipo diffuso che vede nel biologico l'immutabile — uno stereotipo che sopravvive paradossalmente in una cultura che da oltre un secolo dispone di una teoria evolutiva delle specie — fa sì che siano visti come non suscettibili di cambiamento, e quindi non riportabili in alcun modo nel terreno della storia. L'esperienza fisiologica, l'esperienza del corpo, resta dietro le quinte, nel teatro della storia.

In un saggio famoso, Pierre Bourdieu ha descritto l'organizzazione simbolica dello spazio nella casa berbera. Questa è retta dal principio che contrappone spazio maschile e femminile. Lo spazio maschile è quello esterno rispetto alla casa, la scena aperta delle transazioni sociali. Lo spazio femminile è quello interno; il lavoro degli uomini si svolge infatti fuori, quello femminile dentro la casa. Come spazio delle donne (dal punto di vista maschile) la casa è il luogo di quel che è sacro e vietato, uno spazio chiuso e segreto, che deve essere protetto dall'intrusione esterna. Corrisponde all'idea maschile che la caratteristica fondamentale dell'attività femminile è di essere celata, protetta dagli sguardi: secondo un detto berbero, « Dio la nasconde » (Bourdieu, 1968).

Nella nostra cultura, non è Dio che rende invisibile l'attività delle donne, sottraendola alla storia: è una rigida divisione del lavoro tra le scienze, che impedisce di tematizzare vari aspetti dell'esperienza storica, e non solo di quella delle donne. Rispetto a questo, l'obiettivo di fondo è forse, come propone Natalie Davis, incorporare sistematicamente la categoria di « identità di genere » (maschile e femminile) tra i presupposti del lavoro storico, come sono state incorporate quelle di classe e di stratificazione sociale (Davis, 1976). Naturalmente, l'obiettivo di una storia delle donne può essere assai meno radicale; lo si può vedere semplicemente come il compito di integrare, con i dati che riguardano le donne (per esempio, il lavoro delle donne, i movimenti politici delle donne, l'atteggiamento delle istituzioni verso le donne, e così via) la storia sociale esistente, che è appunto, prevalentemente, storia del lavoro, dei movimenti politici, delle istituzioni. Ma questo non può bastare. Abbiamo bisogno infatti di un quadro teorico che faccia emergere il problema del rapporto tra i sessi e della formazione dell'identità di genere come problema storico di per sé, oggetto legittimo di indagine storica. Questo quadro teorico si sta formando oggi in un'area di lavoro comune e di confronto tra ricerca storica ed antropologica. In questo senso, l'intreccio di storia ed antropologia è stato costitutivo per la storia delle donne: buona parte della ricerca in corso si colloca appunto in quest'area di confine, costretta a forzare le linee di resi-

stenza, che proteggono le barriere tra le due discipline.

Questo saggio è dedicato agli aspetti più interdisciplinari e innovativi della ricerca in corso, nella convinzione che la storia delle donne non possa essere semplicemente un'integrazione della storia sociale tradizionale. Non è casuale infatti che nella storia sociale tradizionale le donne siano state sinora, prevalentemente, ignorate o trascurate. Rimettere in discussione la loro marginalità rispetto alla storia significa anche modificare il nostro stesso concetto di storia e la sua separazione da altre sfere conoscitive.

Le barriere tra le discipline rimandano a classificazioni sociali. Non è un caso che la storia delle donne si configuri come una questione di confine. La collocazione marginale di queste ricerche nel nostro sistema delle scienze (tra storia ed antropologia; ma anche tra storia e biologia) rivela come le donne, dal punto di vista dominante, siano un oggetto difficilmente classificabile: stanno ambiguamente tra il mondo storico dell'azione e quello « arcaico » del rito, tra « cultura » e « natura ». Fare la loro storia significa quindi rimettere in discussione certi confini tra le scienze, ma anche le categorie sociali su cui questi confini sono fondati.

1. Una fallacia: la ricerca degli universali.

Il linguaggio delle scienze umane è impregnato di luoghi comuni, che costituiscono una sorta di « questionario istintivo », come diceva Marc Bloch, rivolto ai materiali in esame. « Cento volte meglio — avvertiva Bloch — sostituire a questa impregnazione istintiva un'osservazione volontaria e controllata » (Bloch, 1969, p. 85). I luoghi comuni sui ruoli sessuali sono forse la componente più profondamente radicata del nostro questionario implicito; tra i vantaggi degli studi sulle donne v'è quello di consentirci di esplicitarli ed analizzarli criticamente.

Una caratteristica dei luoghi comuni è l'immodestia: essi tendono a presentarsi, per lo più, come fatti universali. Non ha fatto eccezione, rispetto a questo, il « questionario istintivo » usato nelle ricerche ispirate dal femminismo, nella prima metà degli anni Settanta. In quelle ricerche, v'era un presup-

posto dato per scontato e assunto come fatto universale: la subordinazione tra i sessi, in termini di prestigio e potere sociale, è un fatto universale della vita umana. La ricerca veniva quindi indirizzata a individuare quegli « universali » della condizione umana che potessero spiegare questo « fatto ». È stata proposta, per esempio, l'opposizione, supposta « quasi universale », tra sfera « domestica » e sfera « pubblica »: l'universale subordinazione delle donne sarebbe spiegata dalla universale svalutazione della sfera « domestica » (a cui le donne sarebbero ineluttabilmente associate per via della loro capacità riproduttiva) rispetto alla sfera « pubblica » dei rapporti politici e sociali (Rosaldo, 1974). Ma la proposta più articolata è probabilmente quella di Ortner: per Ortner, la donna è universalmente assegnata a uno *status* subalterno perché identificata universalmente con qualcosa che ogni cultura svaluta e definisce come un ordine di esistenza inferiore a sé: la natura (Ortner, 1974). La dicotomia di natura e cultura costituirebbe la base universale dell'inferiorità sociale delle donne: la differenza biologica tra uomini e donne (in termini di fisiologia della riproduzione) implicherebbe infatti un'associazione universale tra donne e « natura ». La tesi di Ortner è, in realtà, una generalizzazione della classica tesi di Simone de Beauvoir, secondo cui la donna sarebbe più « schiava della specie », rispetto all'uomo, condannata a un'« animalità più manifesta » (Beauvoir, 1953).

Quest'ipotesi può apparire astratta e schematica, ma vale la pena di soffermarsi a considerarla attentamente. È, quanto meno, un'onesta esplicitazione di un luogo comune assai diffuso, che ci fa supporre irreflessivamente che il termine « donna » debba avere lo stesso significato in ogni cultura. La tesi di Ortner equivale infatti a sostenere che il termine « donna » abbia appunto un nucleo di significato essenziale e universale. Per dirla con Ortner, « donna » è un « simbolo motivato », il cui significato, cioè, è determinato dalle proprietà oggettive dell'oggetto a cui si riferisce. Nel nostro caso, le proprietà oggettive sarebbero le caratteristiche fisiologiche del corpo femminile; questo dato biologico determinerebbe ovunque un fondamentale nucleo di significato del termine « donna », vale a dire l'equazione simbolica tra donna e « natura ».

Ortner applica all'idioma delle differenze sessuali la tesi strutturalista per cui opposizioni binarie, come quelle di « natura » e « cultura », « domestico » e « selvaggio », ecc., sarebbero categorie universali della struttura percettivo-cognitiva umana. Ma la sua tesi non presuppone semplicemente, con lo strutturalismo, una universale propensione umana a tracciare un confine tra il sé e il non sé, tra società e non-società, o « natura ». Implica anche che: a) vi sia un'universale propensione umana ad attribuire lo stesso significato alle differenze anatomico-fisiologiche tra i sessi; b) la natura sia vista ovunque non semplicemente come qualcosa di distinto ma di inferiore, da dominare e tenere sotto controllo. L'esplorazione etnografica del legame tra il contrasto natura-cultura e l'interpretazione simbolica delle differenze sessuali (MacCormack e Strathern, 1980) mostra che entrambi questi assunti sono falsi. Quel che risulta dal materiale etnografico è invece che la fisiologia umana è interpretata in modo estremamente complesso e variabile (La Fontaine, 1981) e certamente non riportabile in modo univoco alla contrapposizione di natura e cultura (MacCormack, 1980).

Niente, forse, è più affascinante del modo in cui le differenze fisiologiche tra i sessi vengono percepite e interpretate nei vari sistemi di simboli di una cultura; niente sembra più elaborato e complesso dell'articolazione simbolica di quel che noi tendiamo a dare per scontato come un grezzo « dato biologico ». Dall'etnografia raccolta da MacCormack e Strathern riferisco un caso che mostra come il simbolismo sessuale pervada in modi per noi imprevedibili la rappresentazione del cosmo. Per i Gimi della Nuova Guinea (Gillison, 1980) il mondo è sì diviso in una sfera « naturale » (il mondo « selvaggio » della foresta) e in una « culturale » ma, contrariamente alle nostre aspettative, è la sfera « naturale » ad essere connotata come maschile, mentre l'ambito della cultura è associato al rapporto quotidiano tra uomini e donne. In questa società, il lavoro maschile è stagionale e sporadico, quello delle donne ripetitivo e costante nel corso dell'anno: sono le donne infatti che curano piante e animali domestici, ad hanno con loro un rapporto fisico intenso. Allattano i maialini, per esempio, oltre ai loro bambini; cantano canzoni magicamente efficaci che

esprimono l'intensità e l'esclusività del loro rapporto con la pianta o coll'animale che accudiscono. Il rapporto di cura che le donne intrattengono con piante ed animali è modellato su quello che hanno col feto nell'utero. Coltivazione e allevamento sono associati simbolicamente con la vita endouterina nel processo di gestazione: per attecchire e crescere, la vita deve avere un legame simbiotico con la donna.

Ma oltre alla capacità di incorporare per far prosperare e crescere, il corpo femminile ha anche la capacità di incorporare trattenendo e distruggendo, come per esempio il cibo ingerito. La peculiare ambiguità del ventre femminile, luogo tanto di processi di digestione che di gestazione, rappresenta il potere positivo e negativo delle donne verso la vita. Questa ambiguità è sottolineata dalle credenze e dai riti maschili. La teoria ufficiale (maschile) della generazione, secondo i Gimi, è che solo il seme maschile forma la sostanza del feto nel grembo della donna: il contributo femminile alla procreazione è quindi dichiarato irrilevante. Da questo punto di vista, le donne sono puramente un veicolo della nuova vita. Ma gli uomini temono questo passaggio nel corpo femminile, che rappresenta come i processi di riproduzione della vita siano sottratti al loro controllo, e che soprattutto simboleggia la labilità del confine fisico tra uomini e donne: per riprodursi, gli uomini devono andare dentro le donne, con una parte del loro corpo nell'unione sessuale, con l'intero corpo come feto in gestazione. I riti « segreti » dell'iniziazione maschile negano simbolicamente questa inevitabile incorporazione del maschio nella donna. In questi riti, i ragazzi diventano maschi adulti imitando, paradossalmente, le funzioni digestivo-riproduttive femminili. Si tratta, secondo Gillison, di un rituale di seconda nascita: gli iniziati agiscono simbolicamente come procreatori di se stessi, cancellando così il fatto che sono nati da una donna. Gli uomini Gimi ribadiscono così il confine tra uomini e donne, messo in pericolo dalle capacità fisiologiche femminili. A noi la differenza biologica appare come il criterio fondamentale e non ambiguo di distinzione tra i sessi. Per i Gimi, la fisiologia della riproduzione pone invece il problema della labilità dei confini fisici tra uomini e donne e la necessità di intervenire

socialmente su di essi, ribadendoli attraverso il rito. Ma per noi l'ascrizione di genere è legata fondamentalmente all'anatomia genitale; ed è ad essa che pensiamo, come a qualcosa di inequivocabile e irrevocabile, quando pensiamo alla differenza biologica tra i sessi. L'esempio Gimi ci mostra come in realtà la differenza biologica possa essere percepita come un criterio gravido di ambiguità. Lo confermano molte altre ricerche che descrivono l'« etnofisiologia », cioè la fisiologia com'è intesa non secondo la nostra scienza biologica ma nella concezione popolare all'interno di una specifica cultura. Gli Hua della Nuova Guinea, per esempio, considerano determinante, nell'assegnare l'identità di genere, ossia lo *status* di uomo o donna, una particolare e variabile condizione fisiologica rispetto ai fluidi sessuali. Dopo un certo numero di rapporti sessuali e di parti, in cui ha trasferito il suo liquido sessuale a uomini e bambini, una donna anziana può diventare socialmente « uomo », e un uomo può, per analoghe ragioni, diventare « donna ». La maggior parte della gente passa quindi per l'esperienza di entrambi i sessi prima di morire (Meigs, 1976). Il genere sessuale è concettualizzato qui come qualcosa che può scorrere tra maschi e femmine, tra vecchi e giovani; sono delle sostanze corporee, e non le persone, ad essere, di per sé, maschili o femminili. E un caso molto interessante di etnofisiologia in cui le differenze sessuali sono ambigue (e variabili col ciclo di vita) possiamo trovarlo anche più vicino a casa, nell'etnografia europea, presso la comunità pastorale dei Baschi descritta da Sandra Ott. Per i Baschi della comunità montana di Sainte-Engrâce v'è una stretta associazione tra la divisione del lavoro tra i sessi e la fisiologia della riproduzione. Fare il formaggio è un'occupazione esclusivamente maschile, o più precisamente riservata agli uomini che sono nella maturità sessuale. Il ruolo maschile nella procreazione è associato simbolicamente — e linguisticamente — con il fare il formaggio. Secondo l'etnofisiologia basca, infatti, nell'atto sessuale il seme maschile è il principio attivo della generazione: esso fa coagulare il mestruo nel ventre della donna, e così forma il feto, proprio come il caglio fa coagulare il latte formando così il formaggio. Un unico verbo è usato per indicare l'azione del caglio sul latte

e quella del seme maschile sul sangue della donna al concepimento. Dopo il climaterio, quando non possono più generare, gli uomini non possono più andare nelle capanne sui monti a fare il formaggio con gli altri pastori; restano a casa, tra donne e bambini, a cui, una volta perduta la potenza procreatrice, vengono assimilati.

Il caso basco ci mostra l'importanza dell'etnofisiologia nella comprensione di una cultura. Non possiamo capire la divisione sessuale del lavoro tra i Baschi di Sainte-Engrâce se non conosciamo la loro teoria della generazione. Tra la divisione dei compiti tra i sessi e le credenze sulla riproduzione v'è uno stretto rapporto: sono collegate da un'analogia — un'analogia però percepita solo dai Baschi e che noi non possiamo cogliere immediatamente. I fatti fisiologici non costituiscono dunque un linguaggio non ambiguo, comune a tutte le culture. Eppure proprio questa è la premessa ingenua del biologismo riduttivo di molte nostre categorie transculturali. Un esempio apposito è il concetto di « riproduzione ». Questo concetto ha per noi prevalentemente una connotazione biologica e funzionalista, come l'ha del resto il termine correlato di « parentela » (D. Schneider, 1972). In che senso una connotazione biologica e funzionalista? La teoria dei sistemi di parentela e di riproduzione è stata un classico campo di ricerca degli « universali »: è stata volta, cioè, a individuare unità fondamentali della parentela, fondamentali in quanto funzionali a bisogni umani universali, radicati nella condizione biologica. La famiglia biologica (padre, madre e figli) è stata vista così come l'unità riproduttiva fondamentale, al di là della complessità dei sistemi di parentela. È il caso della celebre analisi di Malinowski del sistema di parentela delle Trobriand. Meyer Fortes (1969) ha indicato il significato che aveva per Malinowski asserire la centralità del gruppo familiare biologico nel sistema di parentela delle Trobriand: in tal modo egli poteva dimostrare l'universalità dell'istituto familiare in genere. Scoprire che anche i « primitivi » formano « famiglie » era cruciale per una ricerca antropologica, come quella di Malinowski, tesa a individuare strutture e bisogni umani universali. Rispetto a tutto questo, è particolarmente interessante la ridescrizione etnografica delle Trobriand

compiuta da Annette Weiner (1976). Il sistema di parentela delle Trobriand, come è noto, è un sistema matrilineare: la discendenza è calcolata per linea materna, la prole appartiene al lignaggio della madre, la figura maschile d'autorità non è tanto il padre quanto il fratello della madre (lo zio materno). Secondo Weiner, nel caso Trobriand la famiglia nucleare (marito, moglie e figli) non può essere concettualizzata come l'unità elementare e fondamentale del sistema riproduttivo; vi sono tre unità riproduttive, corrispondenti ai rapporti tra marito e moglie, fratello e sorella, zio materno e madre, tutte egualmente importanti e, dal punto di vista Trobriand, necessarie per il processo riproduttivo. Anche Malinowski ovviamente osservò l'esistenza di questi altri rapporti, ma egli non attribuì lo stesso peso concettuale alle tre unità riproduttive: il rapporto marito-moglie era per lui fondamentale, a priori, in quanto « biologico ». La famiglia nucleare gli appariva come primaria rispetto alla struttura secondaria del clan matrilineare. Secondo Weiner, l'enfasi sulla famiglia nucleare, vista a priori come unità minima della parentela, impedì a Malinowski di vedere come il rapporto fratello-sorella costituisca una parte integrante, essenziale, della struttura riproduttiva Trobriand. Per noi il rapporto fratello-sorella è concettualmente troncato dal matrimonio, per quanto riguarda i fini riproduttivi; il ruolo riproduttivo della donna è quello di « moglie »: la donna genera figli per il marito. Ma nelle Trobriand la donna genera figli per il fratello; il suo ruolo riproduttivo è quello di « sorella ». Il sistema riproduttivo delle Trobriand quindi, secondo Weiner, non può essere adeguatamente descritto da un punto di vista che privilegia la riproduzione in senso biologico e vede quindi nella famiglia nucleare e nella coppia marito-moglie l'ordine « naturale » della parentela e dei rapporti tra i sessi (Weiner, 1978). E contro un altro luogo comune antropologico, diffuso da Lévi-Strauss, il sistema di parentela delle Trobriand, sostiene Weiner, non può essere descritto come un sistema di « scambio delle donne ». Nelle Trobriand gli uomini non detengono un potere di controllo sulle loro sorelle. Un uomo e sua sorella devono continuamente negoziare il loro rapporto per avere il sostegno l'uno dell'altra. Un uomo non

scambia sua sorella: usa se mai la sua rete di sorelle come risorsa, così come una donna può usare come risorsa il rapporto col marito e col fratello. In generale, le donne difficilmente possono essere definite oggetti passivi degli scambi matrimoniali, tanto meno nelle società matrilineari, in cui esse mantengono importanti diritti d'appartenenza al loro lignaggio anche dopo il matrimonio e con ciò maggior peso e presenza nelle decisioni familiari (Schlegel, 1972).

La critica di Weiner a Malinowski mostra come privilegiare gli aspetti « biologici » della riproduzione possa essere riduttivo e deviante. Possiamo fare inoltre una considerazione più generale: una griglia interpretativa prevalentemente « biologica » ha fatto sì che la riproduzione sia stata vista come un oggetto d'analisi poco rilevante. Così, per fare un esempio, nella teoria marxista la riproduzione resta sullo sfondo, come un dato non indagato, mentre l'attenzione è concentrata sul processo di produzione (Edholm et al., 1977; Harris, 1981). Ma soprattutto la critica di Weiner a Malinowski mi pare sollevi un problema di fondo: non è un cattivo uso della ricerca antropologica quello di volerla a individuare strutture universali del comportamento umano? L'utilità immediatamente evidente della ricerca antropologica è quella di rendere possibile la comparazione tra culture: ma comparare le culture significa veramente analizzarle e classificarle rispetto a una serie di universali della condizione umana? Non rischiamo, in questo tipo di comparazione, di agglomerare sotto un presunto « universale » istituzioni tra loro molto diverse, che hanno tra di loro, tutt'al più, un tenue rapporto di somiglianza, e di sacrificare così proprio il prezioso materiale della differenza che scopriamo tra le varie culture?

Torniamo all'« universale » da cui è partita molta ricerca femminista in questi anni: il presupposto della universale subordinazione delle donne. Molte e buone ragioni suggeriscono cautela di fronte a questo presunto « universale ». Innanzi tutto, molta descrizione etnografica che sottolinea la subalternità delle donne può essere duplicemente viziata dal punto di vista maschile: non solo perché raccolta prevalentemente da antropologi di sesso maschile, ma soprattutto perché, come ha suggerito Ardener, le donne costituiscono

in molte culture un gruppo « silente »: il loro punto di vista sul mondo è inarticolato, o quanto meno trascurato rispetto alla versione ufficiale delle regole sociali, che gli antropologi raccolgono da fonti maschili (E. Ardenner, 1972). Inoltre, l'attenzione è stata rivolta alle forme più appariscenti ed evidenti del potere, trascurandone invece gli aspetti informali e nascosti, che le donne possono controllare in misura assai superiore a quella immediatamente percepibile (Rogers, 1978). In realtà, il materiale etnografico mostra come uno schema centrato sul rapporto di dominio-subordinazione sia inadatto a cogliere l'estrema varietà e complessità dei rapporti tra uomini e donne (Tiffany, 1978). Michelle Rosaldo è tornata di recente sulla sua proposta di concettualizzare i rapporti tra uomini e donne in ogni cultura attraverso la dicotomia di « pubblico » e « domestico »: Rosaldo ammette che questa dicotomia non è universale; ammette — e questo è ancor più interessante — che l'individuazione di « universali » copre spesso un uso ideologico dell'antropologia, volto a legittimare esigenze politiche contemporanee. Ma non ammette però che possa essere messa in discussione l'universalità del predominio maschile. Le pare se mai che purtroppo la documentazione antropologica corrobori la nostra paura che l'asimmetria sessuale, come la parentela, sia una sorta di profonda verità primordiale, in qualche modo legata ai requisiti funzionali associati con la fisiologia sessuale (Rosaldo, 1980). Ma che cos'è una « verità primordiale »? Una verità inerente alla natura delle cose, presumibilmente. Per Rosaldo, come per chiunque vada alla ricerca di fondamenti universali dei propri giudizi (e delle proprie paure) c'è un serbatoio di « verità primordiali » od essenze nei « requisiti funzionali » associati — ma in quale modo? — con la biologia.

Nonostante la cautela suggerita dal materiale etnografico, dunque, resta, nella riflessione teorica, quel che potremmo chiamare, parafrasando Wittgenstein, « un bisogno appassionato di generalizzare ». La tendenza a generalizzare è radicata nella convinzione di poter poggiare su un fondamento d'incontrovertibile universalità e certezza: il dato biologico. La fisiologia è vista come l'elemento essenziale e determinante della definizione delle donne in ogni cultura. Come l'ha

espresso Ortner, « donna » è un simbolo « motivato », vincolato cioè ad un nucleo di significato essenziale: la condizione fisiologica, appunto. Ma in questo modo la fisiologia, che è di per sé qualcosa di mutevole e soprattutto suscettibile di interpretazioni radicalmente diverse in ogni cultura, viene trasformata in un'invariante, in un'essenza. Nicole Mathieu ha certamente ragione a tacciare di essenzialismo, e a denunciare quindi come assai poco scientifica, la definizione antropologica delle donne come « natura » (Mathieu, 1973; P. Brown, 1980). In realtà, questa essenza, questo nucleo di significato universale che crediamo di tenere saldamente in mano svanisce quando usciamo dal chiuso della nostra cultura e ci esponiamo al confronto con le altre — e non è forse destino comune delle essenze disperdersi nell'aria, una volta aperta la bottiglia? L'evidenza dell'etnofisiologia ci mostra la variabilità di significato di quel che tendiamo a vedere come univocamente definibile, suscettibile di una sola, essenziale interpretazione.

Bisogna dunque rispondere esplicitamente alla tesi di Ortner: no, « donna » non è un simbolo « motivato ». Non ha un significato essenziale ed universale, proprio come non l'hanno altri termini di corrente uso antropologico o storico come « parentela », « matrimonio », « famiglia ». Termini come questi, ha sostenuto Rodney Needham, sono in realtà « termini tutto-fare », che coprono istituzioni di significato molto diverso, legate tra loro da una tenue rete di analogie, non da un nucleo di identità essenziale (Needham, 1971). Needham ha proposto di riconoscere il particolare statuto logico di termini come questi, definendoli termini « politetici ». « Politetico » è un termine che raggruppa una classe di oggetti non definibile attraverso il possesso comune di una proprietà. In una classe politetica nessun tratto è distribuito universalmente. Come ha mostrato Wittgenstein, infatti, non è logicamente necessario che una classe venga definita attraverso un tratto comune posseduto dai suoi membri. Secondo l'immagine di Wittgenstein, una classe può essere formata come una corda: la corda consiste di fibre, ma la sua robustezza non dipende dal fatto che ogni fibra la percorre da un capo all'altro, bensì dal fatto che vi è un gran numero di fibre che si intreccia-

no. Una classe può essere tenuta insieme dal fatto che, tra i suoi membri, vi è una rete di somiglianze sporadiche — « un'aria di famiglia » — anche se manca un nucleo, un'essenza, un significato centrale. Quando parliamo di « parentela » per più società, per esempio, è erroneo, secondo Needham, presumere che l'uso del medesimo termine implichi l'esistenza di un tratto comune, presente in tutti i casi. Tra i casi può esservi semplicemente una rete di somiglianze, piuttosto che un'identità rispetto a un tratto essenziale (Needham, 1975). Io suggerirei di considerare « politetici », per quanto riguarda la ricerca storico-antropologica, anche i termini legati all'identità sessuale, come « maschio » e « femmina », « uomo » e « donna ».

Riconoscere che termini come questi coprono in realtà classi politetiche di fenomeni ha vari vantaggi per la ricerca e soprattutto per la comparazione. Trattare un termine come « monotetico » significa trattare la classe dei fenomeni a cui si riferisce come una classe chiusa, cioè rigidamente circoscritta da uno o più tratti essenziali. In questo modo si corre il rischio di escludere a priori un tratto che può, nel corso della ricerca, rivelarsi significativo; ogni nuova conoscenza deve essere incorporata ridefinendo di volta in volta i confini della classe, per includere i nuovi tratti che appaiono essenziali. Viceversa, una classificazione politetica è aperta a ogni nuova evidenza, più adatta quindi a cogliere il carattere variegato dei fenomeni. Ma soprattutto la consapevolezza del carattere politetico della nostra terminologia ci permette di evitare il rischio delle generalizzazioni arbitrarie e a priori: non c'è nessuna caratteristica che possiamo attribuire a priori a un certo rapporto solo perché è definito come un rapporto di « parentela »: dall'uso del termine possiamo solo inferire che quel rapporto presenta alcune analogie con quel che è denominato parentela in altri contesti. Ma le analogie rilevanti vanno stabilite caso per caso, in una comparazione circostanziata, non possono essere arguite a priori. Infatti, un tratto che è fondamentale nel caratterizzare la « parentela » in un contesto può essere marginale, o addirittura assente, in un altro contesto. Questo è precisamente quel che è oscurato dall'uso « monotetico » della terminologia. Esserne consapevoli ci permette di evitare un errore

che così spesso vanifica le nostre comparazioni: il trasferimento arbitrario del significato da un contesto a un altro, la proiezione in un'altra cultura del significato che un termine ha nella nostra. Una terminologia politetica ci permette invece di rispettare la specificità contestuale dei significati.

Molti termini delle scienze sociali, come appunto « parentela », « donna » o « famiglia », sono propri tanto del linguaggio comune che del linguaggio scientifico. Come termini del linguaggio comune, hanno ovviamente un significato fortemente vincolato al contesto della nostra cultura. Quando li usiamo nel corso della ricerca scientifica, per esempio nella comparazione storico-antropologica, dovremmo badare a non estendere arbitrariamente questo significato vincolato al contesto. Dovremmo trattarli, cioè, come termini aperti, flessibili, « politetici » appunto, perché possano essere usati oltre le barriere dell'esperienza che li ha dettati. Quel che succede spesso, invece, è che vengono trattati come se fossero « monotetici », come se possedessero cioè un nucleo di significato essenziale. Ma questo nucleo di significato essenziale non è spesso altro che la generalizzazione arbitraria del significato che hanno nella nostra cultura. È così che gli stereotipi di una cultura si trasformano in « universali » della condizione umana.

Riconoscere che termini come « parentela » o « donna » sono politetici significa dunque riconoscere la fallacia della ricerca degli universali. Cercare un nucleo di significato essenziale per il termine « donna », come fa per esempio Ortner, è un po' come cercare la fibra che corre da un capo all'altro della corda: non solo un lavoro inutile, perché il concetto, come la corda, regge per altre ragioni; ma soprattutto un lavoro rischioso, perché cercando questa fibra più intima (il nucleo di significato essenziale) è fin troppo facile privilegiare il significato che il termine ha nella nostra cultura.

Torniamo, a questo punto, alla tesi di Ortner sull'equivalenza simbolica « universale » tra donna e natura. Abbiamo già visto come questa equivalenza non sia universale: sono a volte gli uomini a essere identificati col « selvaggio », come nel mondo Gimi. Ma la comparazione antropologica può darci ben più della falsificazione di generalizzazioni erro-

nee; può aiutarci a vedere più chiaro nei nostri stessi stereotipi. Marilyn Strathern ha ricostruito il modo in cui il nostro contrasto uomo-donna si lega al contrasto tra « selvaggio » e « domestico » per gli Hagen della Nuova Guinea (Strathern, 1980). Il contrasto semantico tra uomini e donne è espresso dagli Hagen innanzi tutto in termini di fini del comportamento: gli uomini hanno a cuore gli interessi sociali, il bene comune, le donne tendono a perseguire ristretti scopi personali. In pratica, però, la demarcazione tra comportamento maschile e femminile non è rigida. Gli individui possono varcare il confine: gli uomini che sacrificano il bene comune per interesse egoistico sono « come le donne » ed hanno uno *status* sociale basso; le donne che dimostrano di saper perseguire scopi sociali acquistano prestigio, sono « come gli uomini ». Vi è quindi uno spazio di competizione tra gli individui indipendentemente dal loro senso d'appartenenza. In termini di comportamento, il confine tra i sessi appare fluido e sormontabile. Ma vi è nel mondo Hagen una sfera in cui non è possibile nessuna competizione tra uomini e donne: l'accesso rituale al « selvaggio », che è visto come una fonte di potere e di forza, è rigorosamente ed esclusivamente maschile. Solo gli uomini infatti possono partecipare ai riti di fertilità che mettono in comunicazione col mondo extra-sociale degli spiriti; solo loro possono varcare il confine sociale e a questa capacità esclusiva è legato il loro potere. In questo modo gli uomini acquistano un prestigio e una forza a cui non può esservi sfida: il potere mistico del « selvaggio » a cui gli uomini hanno accesso esclusivo è contrapposto alle donne in un'antitesi che segna un confine insormontabile. Il potere degli uomini sulle donne è così giustificato e reso indiscutibile.

Si può assimilare il caso Hagen alla nostra contrapposizione tra i sessi legata al contrasto di natura e cultura? La risposta di Strathern è: no; nel mondo Hagen, in realtà, non vi è né « natura » né « cultura ». Il « selvaggio » degli Hagen infatti non è la nostra natura, perché non è qualcosa da addomesticare e sottoporre a controllo. Il rapporto degli uomini Hagen col « selvaggio » non è il rapporto di manipolazione e di dominio che noi assumiamo davanti alla natura. Stando alla tesi di Ortner, il potere degli uomini sulle donne è

giustificato dall'assimilazione delle donne alla natura. Quel che è implicito in questa tesi è la connotazione della natura come qualcosa da dominare. Ma questo è precisamente quel che manca nel caso Hagen: gli Hagen infatti non pongono alcuna equazione simbolica tra le donne e il « selvaggio ». Per loro, c'è sì un contrasto tra maschile e femminile, come tra « selvaggio » e « domestico »; ma non ha senso un'associazione tra le donne e il « selvaggio » perché, come fa rilevare Strathern, la loro idea del « selvaggio » è fondamentalmente diversa dalla nostra idea di natura.

Emerge così, per contrasto, un'implicazione importante della nostra contrapposizione simbolica di uomo e donna, natura e cultura. Entrambe le coppie esprimono per noi rapporti di dominio. La natura è infatti per noi qualcosa da domare e rendere produttivo, da sottoporre progressivamente a controllo. L'analogia tra il rapporto tra donna e uomo e quello tra natura e cultura sta per noi nel fatto che entrambi i rapporti sono rapporti di assoggettamento. Simone de Beauvoir ha espresso classicamente questo luogo comune della nostra cultura quando ha parlato delle donne come dell'« oggetto privilegiato attraverso cui l'uomo sottomette la natura » (Beauvoir, 1953). Questa metafora del dominio pervade la nostra percezione dei rapporti tra uomini e donne, come tra natura e cultura; così — fa osservare Strathern — quando incontriamo in un'altra cultura un contrasto simbolico tra uomini e donne, da una parte, e una distinzione tra « domestico » e « selvaggio », dall'altra, tendiamo ad assimilarli come aspetti di un unico fondamentale contrasto simbolico, quello tra natura e cultura, inteso come rapporto di dominio. Ma facendo questo noi proiettiamo nel mondo Hagen qualcosa che in esso è assente: la nostra metafora dell'addomesticamento, del dominio della natura.

Ci sono due cose che si possono ricavare dall'attento lavoro di comparazione compiuto da Strathern: innanzi tutto, l'utilità di intendere la comparazione come esercizio di attenzione alle variazioni e alle differenze, piuttosto che alle apparenti identità. Un'altra cosa su cui possiamo riflettere, confrontando il caso Hagen col nostro, è il valore pragmatico delle linee di demarcazione simbolica tra uomini e donne. Queste linee possono pre-

sentarsi come confini rigidi o valicabili. In certi casi, il contrasto semantico tra uomini e donne implica stereotipi sessuali che possono essere negati nella pratica: certi uomini possono comportarsi come donne, e viceversa; almeno in certe aree, gli individui possono competere per prestigio in modo relativamente indipendente dal loro sesso. In una società che lascia spazi di competizione tra uomini e donne, il principio del predominio maschile deve essere affermato in modo indiscutibile in altri modi: e qui appunto interviene la funzione delle linee di confine rigido tra i sessi. Il loro valore pragmatico è quello di giustificare le differenze sociali tra i sessi presentandole come indiscutibili, e proteggendole quindi dalla minaccia rappresentata dalla labilità del confine in quelle aree della vita in cui uomini e donne possono competere. Gli Hagen lo fanno tracciando una barriera invalicabile tra le donne e il « selvaggio ». Nella nostra società, una funzione analoga può essere svolta dalla teoria del destino « biologico » della donna, che è un altro aspetto dell'assimilazione di donna e natura. È stato spesso notato come nella nostra cultura una distinzione rigida tra i ruoli sessuali sia stata giustificata attraverso le scienze medico-biologiche, per esempio attraverso una teoria « biologica » dell'inferiorità femminile (Rosemberg e Rosemberg, 1973; Jordano-va, 1980). Forse non è un caso che questo legame tra « biologia » e ruoli sessuali si sia sviluppato proprio in una società in cui, nella pratica, i ruoli sessuali non sono rigidamente segregati. Teorie sui limiti « innati » delle capacità femminili, sull'ineluttabilità del destino « biologico », possono spiegare e giustificare infatti il basso *status* sociale delle donne in una società in cui i ruoli sessuali non sono, per certi aspetti, nettamente differenziati e può quindi esservi competizione per *status* tra individui dei due sessi. Intravediamo quindi perché la differenza « biologica » tra i sessi (e quindi la definizione essenzialmente « biologica » della donna) è un simbolo così importante nella nostra cultura. Ha un valore pragmatico analogo a quello dell'accesso esclusivo degli uomini Hagen al mondo « selvaggio »: ribadisce come rigido un confine che nella pratica è valicato, riafferma come indiscuti-

bile un predominio che nella realtà può continuamente essere messo in discussione.

2. *Gli individui e le loro reti di relazioni.*

Non abbiamo « universali » della condizione femminile, dunque; ma la ricerca ha cominciato a darci una serie di analogie rilevanti, a volte di vere e proprie ipotesi teoriche, che possiamo usare nella ricerca e nella comparazione storico-antropologica sulle donne.

Un aspetto ormai tradizionale e ben documentato della ricerca riguarda il nesso tra lo *status* delle donne e la loro incorporazione nel sistema di parentela. L'analisi del sistema di parentela è imprescindibile: dobbiamo chiederci, caso per caso, quali sono le regole matrimoniali (esogamia o endogamia; monogamia o plurigamia; possibilità e condizioni di divorzio); le regole di residenza dopo il matrimonio (virilocalità, uxorilocalità); le regole di discendenza (patrilineare, matrilineare, ecc.). Possiamo aspettarci, infatti, che lo *status* delle donne sarà condizionato dal fatto che esse perdano o mantengano, al momento del matrimonio, i loro diritti nel gruppo natale (e dovremo analizzare minutamente questi diritti). Nei sistemi di discendenza matrilineare, per esempio, le donne usualmente mantengono, anche dopo il matrimonio, i loro diritti nel lignaggio in cui sono nate, e questo può corrispondere ad una loro relativa maggiore autonomia (Schneider, 1961; Schlegel, 1972). Nei sistemi patrilineari, invece, le donne perdono in genere i loro diritti nel gruppo natale per essere incorporate in quello del marito: esse possono restare così sempre delle minori, che passano dalla tutela dei padri a quella dei mariti. Le regole di residenza possono giocare un ruolo importante a questo proposito: se la residenza è virilocale (cioè se la donna, sposandosi, va a vivere col marito nel villaggio di lui) la separazione della donna dal suo gruppo natale è ancor più radicale, e questo può sottrarle un'eventuale fonte di sostegno e renderla più debole e controllabile nella vita coniugale.

Un'altra condizione rilevante sono le regole di trasmissione della proprietà. Jack Goody ha indicato a questo proposito un nesso importante: là dove le donne possono ereditare proprietà maschile, vi sarà una forte tenden-

za, specie presso le classi alte, a controllare i matrimoni (e cioè, con essi, la porzione di proprietà trasmessa attraverso le donne). Nella maggior parte delle società europee ed asiatiche l'eredità va ai figli di entrambi i sessi; poiché anche le figlie ereditano, diventa opportuno sposarle a individui della stesso *status* sociale. Il matrimonio implica infatti anche un'unione patrimoniale; questo favorisce la monogamia (al fine di non frantumare il matrimonio) e l'endogamia, cioè la circolazione delle donne e della proprietà entro un gruppo ristretto. In buona parte dell'Africa, invece — tranne le zone islamiche e l'area mediterranea — la proprietà è trasmessa all'interno del lignaggio o clan, da maschio a maschio e da femmina a femmina. In queste condizioni, poiché le donne non ereditano proprietà maschile, non è necessario farle sposare all'interno di un certo strato sociale e prevale l'esogamia, la tendenza cioè a scambi matrimoniali con gruppi esterni (J. Goody 1976). I due sistemi ereditari sembrano legati inoltre a due forme diverse di transazione di beni al momento del matrimonio: dote e « ricchezza della sposa » (Goody e Tambiah, 1973). Nel caso eurasiatico troviamo la dote, cioè un trasferimento di beni dai parenti della sposa alla sposa stessa, che li porta con sé nel matrimonio. Nel caso africano troviamo invece che sono i parenti dello sposo, o lo sposo stesso, a pagare alla famiglia della donna la cosiddetta « ricchezza della sposa ». Ricevendo quest'ultima, la famiglia della sposa rinuncia a determinati diritti su di lei, per esempio sulle sue prestazioni di lavoro. « Ricchezza della sposa » e dote sembrano legate inoltre al prevalere di due diversi ruoli femminili: nel caso della « ricchezza della sposa » sembra in primo piano la capacità lavorativa delle donne; nel caso della dote, invece, sembra sottolineata la loro capacità riproduttiva, e quindi di veicolo di trasmissione della proprietà. Esther Boserup ha mostrato infatti come la « ricchezza della sposa » sia diffusa prevalentemente in sistemi di agricoltura itinerante (« agricoltura della zappa ») dove la maggior parte del lavoro agricolo è svolto dalle donne e la stratificazione sociale non è molto accentuata. La dote invece compare nei sistemi di « agricoltura dell'aratro » dove la terra è proprietà privata e la stratificazione sociale è marcata. In questo caso, buona parte del la-

voro agricolo è svolto dagli uomini: il lavoro extradomestico femminile è scoraggiato perché contrasta con le esigenze di controllo delle donne e della loro sessualità, imposte dalla necessità di controllare i matrimoni. La dote è legata in genere a forme di segregazione domestica delle donne, più accentuata quanto più alto è lo strato sociale e rilevante la porzione di proprietà trasmessa attraverso le donne (Boserup, 1970).

Nel caso europeo, gli storici hanno messo in luce la funzione della dote nel sistema di controllo che il lignaggio patrilineare mantiene sulle donne. La dote è fondamentalmente un modo di distribuire alle donne la loro porzione di eredità nel momento in cui può essere più utile al lignaggio: quando cioè la figlia può essere utilizzata per assicurarsi un'alleanza vantaggiosa. Il senso della dote è quello di vincolare la figlia a un genero desiderabile; è cioè uno strumento di controllo del matrimonio. La ricerca di Diane Owen Hughes sui testamenti genovesi tra XII e XIII secolo mostra, a questo proposito, la rilevanza della stratificazione sociale. C'è una netta differenza tra il comportamento dei patrizi e quello degli artigiani. I patrizi escludono sistematicamente le figlie dalle disposizioni testamentarie, a favore di figli fratelli e nipoti maschi, cioè del gruppo patrilineare; l'eredità va alle figlie solo sotto forma di dote, di strumento, cioè, che permette di vincolare le loro scelte matrimoniali. Gli artigiani, invece, in assenza di figli, assegnano l'eredità alle mogli, piuttosto che a parenti maschi più lontani. Questo rimanda alle condizioni del matrimonio artigiano, che implicava spesso una comune iniziativa d'affari: l'attività delle mogli nel mestiere era importante (Owen Hughes, 1976). Nella famiglia artigiana, centrata sull'unità coniugale isolata e non su un più ampio gruppo di parentela, il ruolo lavorativo delle donne era centrale; per il lignaggio patrizio, invece, era in primo piano il ruolo della donna come veicolo di trasmissione della proprietà, che non doveva essere dispersa all'esterno del gruppo di discendenza patrilineare.

Come ha suggerito Diane Owen Hughes, i documenti notarili (testamenti, contratti di matrimonio, assegnazioni di dote, ecc.) possono essere una fonte privilegiata per un'etnografia storica delle società europee, nella

misura in cui permettono, per esempio, di ricostruire il reticolo di relazioni entro e oltre il gruppo di parentela (Owen Hughes, 1974). Ma naturalmente anche altri materiali — per esempio, la letteratura e il teatro — possono dirci molto del mondo di relazioni, reali e simboliche, legato agli scambi matrimoniali. Studiando le regole matrimoniali nella comunità occitana nel '600-700, Emmanuel Le Roy Ladurie ha accostato due serie assai diverse di fonti: i contratti matrimoniali registrati presso i notai e i testi delle composizioni teatrali rappresentati nelle feste di villaggio. C'è una discrepanza interessante tra le due serie di fonti: nei registri notarili l'enfasi è costantemente sulla dote; i testi teatrali sottolineano invece l'apporto finanziario maschile al matrimonio, anziché quello femminile. Negli intrecci delle rappresentazioni ricorre infatti un elemento costante: il rinvenimento, da parte dell'eroe, di un tesoro, che gli permette di convolare a nozze con la fanciulla desiderata (e in genere provvista di una buona dote). La finzione teatrale, secondo Le Roy Ladurie, va presa sul serio. Essa sottolinea una condizione fondamentale del matrimonio, che resta implicita nei contratti notarili, perchè ne costituisce, in un certo senso, l'antefatto: il contadino mediterraneo deve, nella vita reale come sulla scena teatrale, procedere a un'esibizione di capitale (mostrare l'esistenza del « tesoro » che possiede) prima di ottenere sposa e dote. La dote femminile è in sostanza il completamento marginale di un patrimonio fondamentalmente maschile. Il fatto che la finzione teatrale privilegi l'apporto e l'iniziativa maschile nel matrimonio corrisponde inoltre — osserva Le Roy Ladurie — a una profonda verità sociale: controllata dal padre e poi dal marito, la donna, con la sua dote, è un elemento passivo nel gioco d'iniziativa e scaltrezza che si esprime nell'intreccio: non essendo libera delle proprie azioni, ella non può essere a pieno titolo un personaggio drammaturgico (Le Roy Ladurie, 1980, p. 117 sgg.).

Il teatro popolare occitano esprime bene quel che le donne dovrebbero essere idealmente, dal punto di vista maschile, in una società patrilineare: pedine passive di un gioco tra uomini. Ma nella realtà questa passività ideale delle donne non è mai pienamente realizzabile: l'incorporazione delle donne nel

patrilineaggio è sempre imperfetta e fonte di tensioni. Si è parlato a questo proposito di « paradosso patrilineare » (Denich, 1974). Formalmente, la struttura patrilineare è basata esclusivamente sulla rete maschile della parentela. Le sole unità sociali che permangono nel tempo sono formate attraverso la linea di discendenza maschile e le donne sono scambiate fra queste unità per procreare future generazioni di maschi. Ma questo sistema ha una contraddizione interna: il dilemma fondamentale del gruppo agnatico è come trattare la presenza anomala di quelle persone che non appartengono al gruppo ma da cui comunque la sopravvivenza del gruppo dipende: le donne, appunto.

Il paradosso patrilineare rimanda quindi, in termini generali, al problema del controllo delle donne. Questo a sua volta può essere legato al problema del controllo della proprietà (non solo per le classi alte: c'è il problema del controllo della terra, per i contadini; del bestiame, per i pastori) o anche a una strategia di isolamento e autoprotezione della stabilità del gruppo: sia di un gruppo legato dalla difesa dell'accesso privilegiato a una risorsa comune, come per esempio la terra (Burguière, 1976) sia di un'identità etnica. Anche il confine etnico infatti può essere definito in termini di controllo delle donne, mediante una rigida endogamia (Tapper, 1981).

Dal punto di vista del patrilineaggio, innanzi tutto, le donne non sono perfettamente incorporabili nella misura in cui mantengono legami con la famiglia d'origine. Un esame dei testamenti dei patrizi veneziani tra 1300 e 1450 mostra una netta differenza, a questo proposito, tra testamenti maschili e femminili: mentre i lasciti degli uomini sono distribuiti esclusivamente all'interno del loro lignaggio, quelli delle donne sono indirizzati quasi altrettanto ai loro parenti natali quanto a quelli acquisiti col matrimonio; sono quindi distribuiti su due lignaggi (Chojnacki, 1975). Questo esprime bene la posizione delle donne in una società patrilineare: una posizione intermedia, « in between », come l'ha definita Marilyn Strathern (1972). Anche nei testamenti delle patrizie genovesi, Owen Hughes ha riscontrato « una miriade di lasciti minori », che attestano, a suo parere, l'estensione dei « legami d'affetto » tra le donne sposate e

la loro famiglia natale. Che tipo di relazioni indicano questi lasciti? Può trattarsi di rapporti d'affetto, certo, ma anche di solidarietà nelle crisi di vita e forse anche — quando il lascito va ad una persona di rango sociale inferiore — di rapporti di *patronage*. Per esempio, nel caso genovese, un particolare interessante che differenzia testamenti maschili e femminili è la presenza, nei testamenti delle donne, di lasciti alle balie dei loro figli (che invece non sono mai menzionate nei testamenti dei padri) (Owen Hughes, 1979, p. 168). Per il patrilineaggio delle classi alte, il baliatico era un'istituzione importante. Christiane Klapisch ne ha ricostruito la funzione di controllo sulle donne nella Firenze del '400. Mettere i figli a balia era, in questo caso, un vero e proprio « affare di uomini »: la trattativa (per stabilire prezzo e durata dell'allattamento) si svolgeva il più delle volte tra il padre del bambino e il « balio » (marito o padre della balia). « Nel quadro dell'ideologia del lignaggio che prevale in questi ambienti — scrive Klapisch — condurre un *baliato* è una prerogativa maschile, perché i figli appartengono al lignaggio del *padre di famiglia*; rientrano nell'ambito di quelle "cose nostre" su cui le donne entrate nella famiglia attraverso il matrimonio hanno diritto di controllo limitato ». Separare la madre dal figlio mandandolo a balia serve a ribadire la marginalità della giovane sposa nella famiglia; serve inoltre — dato che l'allattamento tende ad inibire la fertilità della donna — a renderla di nuovo fecondabile quanto prima possibile dopo il parto, potenziando così il suo ruolo di riproduttrice per il lignaggio. Quanto alla balia, il suo latte appartiene al marito, che può fissarne il prezzo e venderlo. Ella viene spossessata del suo latte come la madre del figlio. Dal punto di vista del patrilineaggio, tanto il latte della balia quanto il corpo della madre — la sessualità delle donne in genere — hanno innanzi tutto la funzione di sviluppare e rafforzare le qualità di una stirpe di uomini (Klapisch, 1980, pp. 550-51; 557).

Questo caso indica chiaramente come la struttura del patrilineaggio implichi il controllo della sessualità femminile nei suoi vari aspetti (fecondità, allattamento). La fonte di Klapisch sono i « libri di ricordanze » dei mercanti fiorentini: i diari dei padri di famiglia, che evidenziano naturalmente il punto

di vista e l'iniziativa maschile nelle transazioni legate al baliatico. Ma forse c'è anche un altro aspetto di queste transazioni? I lasciti delle madri alle balie riscontrati da Owen Hughes suggeriscono, quanto meno, un'iniziativa femminile nella vicenda del baliatico; sembrano alludere a una qualche forma di legame tra le madri e le nutrici. Ad ogni modo, tutto questo ci indica come, per una comprensione adeguata della fonte, il dono testamentario vada visto non tanto come indicatore di un generico « affetto », quanto di un rapporto sociale da indagare.

Anche nell'analisi delle strutture di patrilineaggio, quindi, è quanto meno parziale concentrare l'attenzione sul punto di vista e l'iniziativa maschile. In termini generali, inoltre, l'enfasi sulle strutture *formali* della parentela, in particolare la contrapposizione di strutture patrilineari e matrilineari, può offuscare la rilevanza di altri elementi *informali*, che condizionano lo *status* delle donne. Rispetto a questo, sono importanti le analisi della « matrifocalità » di certe strutture di parentela: di strutture familiari, cioè, in cui il ruolo della madre è centrale non in termini formali di lignaggio o discendenza ma di partecipazione alle decisioni e di accesso alle risorse della unità di parentela. Nancy Tanner ha fatto osservare come la matrifocalità possa essere presente indipendentemente dalle regole di discendenza e residenza, per esempio anche presso gruppi formalmente patrilineari e patrilocali (Tanner, 1974). Ovunque il legame coniugale non è molto forte (per diverse ragioni: lontananza degli uomini per lavoro; poliginia; frequenza dei divorzi, ecc.) possiamo aspettarci di trovare le condizioni per la matrifocalità. Quel che sembra caratterizzare il gruppo matrifocale è infatti l'enfasi sul rapporto madre-figli e sul legame tra fratelli e sorelle uterini (*siblings*), mentre il legame coniugale è visto come meno solidale e intenso in termini affettivi (Smith, 1973, pp. 140-141). Nel gruppo matrifocale, i rapporti di maggior solidarietà sono quelli tra donne o tra persone imparentate per via femminile; le donne inoltre sono influenti nelle decisioni del gruppo e hanno un ruolo autonomo e attivo nelle attività economiche come in quelle rituali.

Le descrizioni della famiglia matrifocale tradiscono spesso il presupposto che essa co-

stituisca un'anomalia. Così è stato, per esempio, per la famiglia negra americana contemporanea: in base a dati di censimento, da cui risultava che molte donne nere non risiedevano coi mariti, le inchieste sociali hanno costruito l'immagine della famiglia negra come famiglia in crisi e in via di disgregazione, una forma patologica rispetto al modello positivo della famiglia nucleare bianca di classe media. L'assenza del padre era vista infatti come necessariamente traumatica per donne e bambini. Attraverso la ricerca sul campo e adottando, anziché il modello della famiglia nucleare, il concetto di « rete domestica » (*domestic network*) Carole Stack ha descritto in modo ben più ricco e significativo la realtà della famiglia negra (Stack, 1974). Ricostruendo le storie di vita delle donne, Stack riesce a cogliere il significato strategico delle variazioni di residenza, un significato che non può essere colto attraverso le rilevazioni dei censimenti. Le variazioni di residenza sono infatti un riflesso delle strategie d'appoggio delle donne alle reti personali che esse si costruiscono, in genere tra la loro parentela materna, in alternativa al legame coniugale, o affettivo e sessuale, con gli uomini. La disoccupazione maschile, infatti, fa sì che il partner maschile sia visto come una fonte d'appoggio precaria e insufficiente. Le donne mantengono così un doppio legame, coi loro uomini, da una parte, e con la « rete domestica » della parentela per via materna, dall'altra. Esse tendono a massimizzare così i vantaggi che derivano dalla duplice rete di rapporti, e si rivolgono in particolare alla rete domestica per sostegno e solidarietà nelle crisi del rapporto con gli uomini. D'altra parte, c'è una tensione più o meno sotterranea tra la « rete domestica » di una donna e il suo uomo: spesso è attraverso il pettegolezzo delle parenti, per esempio, che una donna apprende dell'infedeltà maschile. L'esistenza stessa della rete domestica, quindi, indebolisce la saldezza del legame coniugale. Da questo punto di vista, il lavoro di Stack è esemplare: esso mostra come la ricostruzione delle storie di vita e della rete di relazioni permettano di vedere il complesso contesto relazionale dei sentimenti individuali (l'amore, la gelosia, il senso della solidarietà) e il loro profondo rapporto con calcoli e strategie.

Emerge inoltre, in questo caso, un aspetto

generalizzabile delle reti di solidarietà femminili: la loro funzione di assicurazione rispetto alle crisi di vita, una funzione ormai documentata in vari contesti, tanto che si è parlato delle reti femminili della parentela come del « sindacato delle donne » (Young e Willmott, 1959, p. 189; Stivens, 1979). Un'altra generalizzazione che si può azzardare riguarda le condizioni della solidarietà tra donne (Caplan e Bujra, 1978; Leis, 1974). La possibilità della solidarietà femminile sembra infatti inversamente proporzionale alla forza, sia affettiva che economica, del legame coniugale. Naish, per esempio, ha descritto il caso delle donne di Désirade, una comunità di pescatori dei Caraibi, dove le donne stanno tra loro in un rapporto di antagonismo, gelosia e sospetto, perché isolate nella famiglia nucleare e completamente dipendenti dai mariti in termini economici: un po' l'opposto del caso descritto da Stack (Naish, 1978). È chiara l'importanza per le donne di un accesso indipendente alle risorse della comunità: ma le risorse non sono necessariamente solo quelle economiche; anche una rete personale d'appoggio e di scambio di servizi può essere cruciale.

E a questo punto dobbiamo sottolineare uno spostamento decisivo dell'attenzione: dall'analisi del patrilineaggio e delle strutture formali della parentela in genere, l'attenzione si rivolge invece alle strategie individuali e alle reti informali di rapporti creati dalle donne. L'attenzione agli aspetti informali delle relazioni sociali è certamente di importanza decisiva nelle ricerche sulle donne. Le scienze sociali invece (in particolare il modello strutturale-funzionalista, dominante fino agli anni settanta) hanno teso a privilegiare i ruoli sociali formali: questo ha certamente contribuito a rendere poco visibile l'iniziativa e l'intervento delle donne, mentre enfatizzava indebitamente la loro passività rispetto ai sistemi di controllo. La scoperta dei ruoli informali delle donne, da questo punto di vista, per esempio la scoperta del loro ruolo di *brokers*, manipolatrici di potere informale (Rogers, 1978, Friedl, 1967, Riegelhaupt, 1967, Okely, 1975) è stato un passo avanti decisivo per la critica dello stereotipo del « dominio maschile ». In uno studio sulle zingare in Inghilterra, per esempio, Okely ha mostrato come la stessa posizione marginale delle donne possa

essere sfruttata da loro per acquisire potere informale: le zingare approfittano del loro ruolo di mediazione tra gli zingari e la società che li ospita, giocando sulla loro attrattiva sessuale nei confronti degli uomini estranei alla comunità, da una parte, e manipolando, dall'altra, la paura della contaminazione sessuale dei loro uomini (Okely, 1875).

Nel caso delle donne, abbiamo particolarmente bisogno di strumenti che consentano di cogliere gli aspetti informali dell'azione sociale. Uno strumento fondamentale, a questo proposito, è la ricostruzione della « rete di relazioni » (Boissevain, 1979). La rete di relazioni è un quadro di riferimento concettuale per cogliere il comportamento e le strategie individuali nel loro contesto. È, per così dire, una metafora del contesto in cui si muove l'individuo: una metafora del contesto che ne sottolinea gli aspetti plastici e manipolabili, anziché il carattere di nicchia rigida, evocato invece dall'idea di « sistema di ruoli sociali ». Vedere il contesto dell'azione individuale come un sistema di ruoli normativi, infatti — come appunto nel modello struttural-funzionalista — significa vedere gli individui come sussunti a priori ad un ordine sovraindividuale, rispetto a cui essi possono solo conformarsi o deviare. In questo caso, l'individuo emerge solo nello scarto tra la norma (il ruolo) e il comportamento effettivo: cioè solo nel comportamento deviante. Ricostruire la rete di relazioni significa semplicemente, invece, vedere chi è legato a chi, e come: esplorare le reti di rapporti di cui gli individui sono al centro, reti che essi creano, manipolano e gestiscono dinamicamente. In questo modo, quel che conta non è tanto il ruolo, il sistema di aspettative ufficiali rispetto all'individuo, ma il modo in cui l'individuo stesso esplora l'ambiente sociale, scoprendone limiti e possibilità.

Si introduce così una differenza significativa nel modo di vedere il mutamento: in genere (e soprattutto nel modello struttural-funzionalista) il mutamento è visto come qualcosa di esterno al sistema sociale: un elemento innovativo proveniente dall'ambiente oppure la dinamica automatica dell'evoluzione (quel che abbiamo chiamato il « grande mutamento », ovvero il « progresso »). L'analisi della rete di relazioni permette di vedere come la possibilità del mutamento sia in-

terna al sistema stesso: essa sta proprio nell'interdipendenza dei destini evidenziata dalla metafora della rete. La trama minuta della dinamica sociale sta nell'interpenetrazione di progetti e azioni individuali che avviano trasformazioni non originate, di per sé, da nessun individuo. È quel « piccolo mutamento » per cui, si è già detto, è difficile trovar posto sulla scena della storia, il piccolo mutamento attraverso cui gli individui rinegoziano e ridefiniscono continuamente i rapporti tra di loro e, con essi, il sistema generale di regole: la cultura. Possiamo ricostruire così le radici del mutamento storico nelle decisioni di miriadi di piccoli gruppi, nella interazione, per esempio, di strategie familiari e strategie individuali entro la famiglia (Davis, 1977a; Tilly, 1979). L'analisi della diversa forza e consistenza della rete di relazioni di cui uomini e donne dispongono nella comunità può giungere a illuminare mutamenti come, per esempio, quelli relativi alla responsabilità sociale per la maternità e paternità illegittima, che non possono essere visti semplicemente come originati dall'imposizione di nuove norme da parte delle istituzioni ma che implicano una complessa dinamica tra istituzioni e comunità (Cavallo e Cerutti, 1980). L'attenzione alla dinamica della rete di relazioni ci permette quindi di far affiorare la complessità del tempo storico, come intreccio di più tempi (Hareven, 1977): una complessità ignorata dalle periodizzazioni prevalenti, scandite per lo più dalla sola dinamica delle istituzioni.

In realtà, uno strumento apparentemente così semplice come il concetto di « rete di relazioni » può avere una grande importanza teorica, perché implica una ridefinizione di una nozione basilare nella nostra cultura: la nozione di individuo. Nella matrice di contrasti simbolici al cui cuore sta la dicotomia di natura e cultura è compresa inoltre, per noi, la contrapposizione di « individuo » e « società ». Come ha fatto osservare Louis Dumont, nella cultura occidentale l'individuo è visto innanzi tutto come un essere asociale: è qualcosa di analogo alla natura, qualcosa che deve essere « socializzato », una sorta di materiale grezzo del controllo sociale (Dumont, 1965; 1977, p. 8; v. anche Strathern, 1981, pp. 168-69). L'individuo è visto come un'entità biologica, naturale, il luogo

della « libido », dell'istinto, che deve essere sottoposto a controllo culturale e sociale. Come gli « individui » così intesi diventano esseri sociali è la problematica di fondo di molte delle nostre scienze umane.

Su temi importanti, come questo, val sempre la pena di confrontarsi con gli altri; per i Daribi della Nuova Guinea, ha fatto osservare Roy Wagner, le cose stanno diversamente che per noi: i Daribi vedono le convenzioni della vita sociale come componenti date dell'universo, rispetto a cui gli individui improvvisano, differenziandosi e particolarizzando, laddove noi sottolineiamo i controlli collettivizzanti e uniformanti che devono operare su una base di motivazioni individuali innate (Wagner, 1975). In altre parole: l'individuo è per noi innanzi tutto un'entità « biologica », dotata di caratteristiche innate, su cui la società interviene modellandole e canalizzandole; per i Daribi, invece, la struttura sociale è una sorta di natura, rispetto a cui gli individui si differenziano innovandola e trasformandola attivamente.

Per cogliere la portata teorica dell'analisi della rete di relazioni dovremmo forse ispirarci alla cosmologia Daribi: perché la rete di relazioni ci fa appunto vedere il mondo sociale un po' come lo vedono loro: aperto, dal punto di vista individuale, alla possibilità di manipolazioni e trasformazioni, « una selva di regole e norme contraddittorie, che si propongono come quadro elastico che domanda strategie e scelte continue, personali e di gruppo » (Levi, 1981, p. 8). Da questo punto di vista, l'individuo non è più il sostrato biologico e asociale di norme culturali e sociali; possiamo vederlo invece come già sempre sociale, già sempre inserito in un intreccio di rapporti, che esso stesso contribuisce a creare e cambiare.

Un'altro pregio importante dell'analisi della rete di relazioni, dal punto di vista della ricerca, è che permette di superare la tradizionale limitazione dell'indagine a sfere predefinite del comportamento sociale, come per esempio l'economia, la politica, la parentela. Il livello rilevante d'analisi non è tracciato separando a priori le varie sfere istituzionali dell'azione: l'oggetto rilevante da indagare è il campo d'estensione della rete di rapporti, nella molteplicità dei loro contenuti ed aspetti. Nel caso della ricerca sulle donne,

questo è particolarmente utile, perché permette di evitare schemi teorici inadeguati, come la distinzione tra pubblico e privato, marginale e centrale. Il mondo di relazioni delle donne marocchine studiato da Vanessa Maher (1974), per esempio, si presenta a prima vista come del tutto marginale rispetto ai rapporti di mercato e alla sfera pubblica della politica: un mondo tutto centrato sui rapporti « privati » della parentela. In questo mondo, ad ogni modo, le donne sono attive: escluse dal mercato del lavoro, esse non possono d'altra parte assicurarsi la sopravvivenza attraverso il matrimonio per via dell'emigrazione maschile e della frequenza dei divorzi. Specie nei villaggi, la rete di parentela (in particolare la parentela uterina) è per le donne la fonte di sostegno fondamentale; non è un caso quindi che siano le donne ad avere la parte più attiva in tutti i processi di formazione e attivazione dei legami parentali. La rete femminile, estesa attraverso la parentela fittizia del rapporto clientelare, svolge così un ruolo strategico per la sicurezza delle donne; ma ha nello stesso tempo una funzione importante rispetto a tutta la società: costituisce infatti una forma di assicurazione rispetto alle vicissitudini del mercato. La rete femminile ha anche rilevanza politica: infatti le reti clientelari create dalle donne, con la loro capacità di mobilitare relazioni in cui la moneta di scambio sono rapporti sociali (rapporti di obbligo reciproco tra cliente e patrono) influenzano la sfera pubblica e i rapporti politici. La gestione clientelare della politica, basata sulla capacità del più debole di creare e mantenere nel più forte un senso di obbligo è modellata sull'esperienza delle donne (Maher, 1976). Se pensiamo alla diffusione e all'importanza della politica clientelare nel mondo mediterraneo, vediamo subito la rilevanza del mondo delle donne, apparentemente marginale, rispetto ai rapporti sociali complessivi; e vediamo inoltre come sia sviante e inadeguata, in questo caso, la visione di « pubblico » e « privato » come sfere separate (Nelson, 1974).

Si potrebbe suggerire, in termini generali, che, per capire l'esperienza delle donne, il rapporto cliente-patrono sia un modello più adeguato del generico schema di dominio e subordinazione: si tratta infatti di un rapporto definito certamente da una posizione di

asimmetria strutturale, ma in cui vi sono spazi di manovra che anche la parte più debole può sfruttare. Nessuno studio della subordinazione delle donne può essere accettabile oggi se non sa cogliere anche questi spazi di intervento attivo e di iniziativa che le donne detengono, anche in condizioni di subordinazione e segregazione.

La rete informale di relazioni, specie di parentela, è stata vista spesso come una forma di adattamento individuale e collettivo alla povertà e alla segregazione. Sarebbe forse più giusto vederla in un modo meno connotato a priori, semplicemente come il modo in cui individui e gruppi esplorano le possibilità e i limiti del loro mondo. Una situazione può essere interpretata come se le sue possibilità fossero chiuse o aperte. Così le possibilità di un mondo dipendono anche dalla decisione, individuale o collettiva, di aprirsi degli spazi. L'analisi della rete di relazioni può far emergere, da questo punto di vista, le capacità di iniziativa delle donne, per esempio la loro capacità di utilizzare a fini economici la rete di parentela e vicinato (Nelson, 1978). Ma le possibilità di un mondo possono essere anche strutturalmente limitate: esplorare la rete di relazioni può significare anche evidenziare i confini rigidi di un mondo sociale. In un capitolo intitolato *Trade from behind the Purdah*, Abner Cohen (1969) ha ricostruito come le donne segregate di un quartiere musulmano di Ibadan siano riuscite ad arricchirsi attraverso un'iniziativa commerciale, organizzando un servizio di ristoro per gli uomini non sposati. Si tratta di donne sposate, che quindi non hanno spese di gestione dei ristoranti perché sono mantenute dai loro mariti, e che si procurano forza-lavoro semigratuita attraverso la rete di parentela femminile. Molte donne riescono ad arricchirsi in questo modo, ma l'accumulazione assume nel loro caso una forma particolare. Esse investono i loro profitti in pentole: pile di pentole laccate in vivaci colori. Più pentole accumula, più una donna acquista credito e prestigio e quindi capacità di attrarre e tenere con sé la parentela femminile, di cui può sfruttare la forza-lavoro. Le pentole rappresentano quindi la moneta simbolica attraverso cui si esprime il successo dell'iniziativa economica delle donne, ma che indica, nello stesso tempo, i limiti strutturali a cui è sottoposta la loro attività

imprenditoriale. La segregazione impedisce loro infatti altre forme di investimento. La moneta simbolica scambiata nella rete di relazioni femminile misura il successo dell'iniziativa individuale di ciascuna donna ma esprime anche il carattere rigidamente circoscritto della rete femminile: indica i limiti della possibilità d'iniziativa delle donne, e quindi i limiti del loro mondo.

3. Codice ristretto e cosmologia implicita.

La moneta simbolica delle donne di Ibadan ci pone il problema del codice in cui si esprime una rete di relazioni. Per individuare una rete, e per saper cogliere il contenuto dei rapporti al suo interno, è fondamentale padroneggiare il linguaggio relazionale, il medium simbolico, attraverso cui si esprimono i rapporti. Un linguaggio relazionale, evidentemente, può non essere fatto di parole, ma di pentole, come nel caso delle donne di Ibadan. Una rete di rapporti può essere espressa in un codice che dobbiamo decifrare, un codice il cui significato non ci è immediatamente comprensibile perché è implicito nella griglia di significati di una cultura estranea, di un mondo di rapporti in cui non siamo inseriti.

Un codice, in generale, è l'ordine simbolico dei significati generati da un sistema di relazioni sociali. Ogni codice è necessariamente vincolato al contesto che lo ha generato. Ma la rigidità del legame tra codice e contesto può variare; un sociologo del linguaggio, Basil Bernstein, ha proposto a questo proposito una distinzione importante tra tipi di codice a seconda della diversa forza e intensità del loro legame col contesto. Bernstein distingue tra codice « ristretto » e codice « elaborato ». Il codice ristretto è fortemente vincolato al contesto: è quel linguaggio che non può essere compreso se non da coloro che appartengono allo stesso contesto, che hanno, cioè, una storia comune di relazioni. Esso si sviluppa nelle condizioni di rapporti sociali molto stretti: in questo caso, come scrive Bernstein, « il linguaggio cade su uno sfondo di presupposti comuni, di storie comuni, di interessi comuni [...] Spesso, in questi scambi linguistici, il discorso non può essere compreso indipendentemente dal conte-

sto e il contesto non può essere interpretato se non da coloro che hanno una storia comune di relazioni» (Bernstein, 1973, pp. 222-23). Il codice ristretto o sorge quindi in una situazione in cui i soggetti hanno una serie di presupposti comuni: non c'è quindi bisogno di esplicitare questi presupposti, che possono restare impliciti. Viceversa il codice «elaborato» sorge in quelle situazioni in cui i parlanti non accettano o non conoscono i presupposti fondamentali degli altri. Il discorso ha la funzione di rendere espliciti questi presupposti. È quindi meno legato al contesto; potremmo dire che il codice elaborato sorge in quelle situazioni in cui manca un contesto vero e proprio, perché manca una storia di rapporti comuni o perché questi sono posti in discussione.

Noi possiamo forse collegare il concetto di «rete di relazioni» con quello di «codice ristretto»: quanto più stretti e intensi i rapporti in una rete tanto più dovremo aspettarci che sia denso di significati impliciti, e quindi «ristretto», il linguaggio relazionale attraverso cui questi rapporti si esprimono. Ricostruire una rete di relazioni significherà quindi anche osservare e analizzare i livelli simbolici impliciti attraverso cui si esprimono le relazioni. In «codice ristretto» tendono a esprimersi infatti rapporti fondamentali all'interno del gruppo, come, ad esempio, i rapporti di inclusione ed esclusione, differenza e gerarchia, gli obblighi reciproci, le regole di mantenimento dei confini del gruppo, e quindi dell'identità comune.

Bernstein insiste sul fatto che la distinzione tra i due codici non implica una gerarchia di valore: il codice ristretto non è un medium espressivo inferiore rispetto al codice elaborato. Ma la nostra cultura tende a privilegiare il codice elaborato, l'esplicitazione sistematica dei presupposti, come forma ideale della comunicazione. Questo ha conseguenze importanti sulla ricerca storica: significa infatti che gli storici prestano attenzione soprattutto a quegli aspetti di una cultura che sono espressi in codice elaborato; o a comportarsi come se, in mancanza di espressione «elaborata», ossia di articolazione esplicita di un certo rapporto, questo mancasse completamente.

Un atteggiamento come questo ha viziato profondamente, per esempio, la ricerca stori-

ca sui sentimenti. Si è proceduto infatti come se un sentimento, per esempio l'amore nel contesto familiare, potesse essere considerato assente se non era articolato esplicitamente in termini per noi riconoscibili (cioè in codice elaborato) (Medick e Sabean, 1981). Ma un sentimento può essere espresso anche implicitamente, a livello di codice ristretto. Non possiamo accettare l'autodefinizione esplicita che un gruppo dà delle proprie relazioni senza ricostruirne anche gli aspetti impliciti. In un certo contesto (come in genere nella nostra cultura) può essere implicito, nei rapporti familiari, l'aspetto di interesse materiale ed economico; in un altro contesto, può essere implicita invece l'espressione del sentimento.

Il problema della storia dei sentimenti è solo un aspetto di un problema di più vasta portata, e cioè quello delle tracce storiche della soggettività e dell'individualità. Troppo spesso, in questi anni, abbiamo cercato tracce dei sentimenti, delle emozioni, della soggettività in genere, solo o soprattutto in quei documenti che la nostra cultura privilegia come espressione propria dell'esperienza soggettiva e individuale: la confessione, il diario, l'autobiografia, o il racconto orale della propria vita. Questi sono, nella nostra cultura, i luoghi deputati all'espressione «genuina» e «autentica» della soggettività per due ragioni: perché si tratta dei luoghi di espressione *esplicita* del sé (e che quindi partecipano dell'importanza privilegiata attribuita al codice elaborato); e ancora perché rimandano a quell'idea di individuo, cui abbiamo già accennato, come qualcosa che affiora soprattutto, nella sua vera natura, in opposizione alla società, o isolato dal contesto. Come se l'individuo possedesse un nucleo intimo, una verità essenziale, deformata dai rapporti sociali, e che può essere colta solo nei momenti di isolamento o di separazione dal contesto. In realtà, fonti come diari e autobiografie (tanto più, ovviamente, la confessione o la testimonianza processuale) ci danno sempre un'immagine relazionale del sé, non certo un sé isolato dal rapporto con gli altri (Mizzau, 1981). Ma soprattutto il privilegiamento di questo tipo di fonti implica la svalutazione di altre forme di espressione del sé, per esempio quelle implicite: simboliche e rituali.

Mary Douglas ha criticato l'idea, dominante nella nostra cultura, che il rito sia qualcosa

di costrittivo ed imposto all'esperienza soggettiva interna. Questa svalutazione del rito va collegata, a suo parere, alla svalutazione di ogni forma di codice ristretto. Il rito infatti non è altro, in realtà, che una forma di codice ristretto: una forma di comunicazione basata su un sistema implicito, e quindi condiviso, di simboli (Douglas, 1970). Vedere il rito come una forma di comunicazione ci aiuta a non contrapporlo a priori e necessariamente all'esperienza soggettiva, come qualcosa di esteriore e costrittivo rispetto all'individuo. Se mai, la presenza del rito ci indica, come la presenza di un codice ristretto, l'esistenza di un gruppo forte e coeso in cui l'individuo è inserito e l'esistenza di presupposti comuni, rintracciabili in un comune sistema simbolico.

Qui intravediamo forse un modo di superare un problema importante della ricerca sulle donne, la questione delle donne come « gruppo silenzioso ». È stato chiesto: come è possibile per l'etnografo o lo storico ricostruire l'esperienza e la visione del mondo delle donne, dal momento che le informazioni sulle credenze di una comunità (tanto quelle orali raccolte dall'etnografo, quanto quelle scritte raccolte dallo storico) vengono soprattutto dagli uomini? Sono gli uomini, infatti, che controllano prevalentemente il linguaggio e l'autorappresentazione della società (E. Ardener, 1972 e 1975). Ma questo è forse un falso problema, nella misura in cui implica l'errore di privilegiare il « codice elaborato » come unica forma di espressione. Non è tanto, forse, che le donne non hanno possibilità di espressione *tout court*: è che a loro è prevalentemente interdetto il « codice elaborato » della comunità, e la loro visione va colta a livello di « codice ristretto ». È la nostra incapacità di cogliere un codice ristretto che non conosciamo (e lo storico, come l'etnografo, si trova prevalentemente di fronte a codici ristretti) che ci fa percepire come « silenzioso » un gruppo che non si esprime in « codice elaborato ». È per questo che ricostruire la rete di relazioni è fondamentale: perché ci costringe a imparare il linguaggio relazionale *implicito* usato dalla gente che studiamo.

Esaminando le deposizioni rese davanti all'Inquisizione dalle donne friulane nel primo Settecento, Luisa Accati le paragona a quelle

di un mugnaio friulano di circa duecento anni prima, che contenevano una visione articolata del mondo, una cosmologia esplicita. In quelle delle donne invece — scrive Accati — « nessuna cosmogonia è visibile »; manca « un'interpretazione organica della realtà », « una visione del mondo » (Accati, 1979, p. 665). Ma non esistono solo cosmologie esplicite. E in realtà, dalla stessa ricostruzione di Accati, emerge un aspetto fondamentale del « codice ristretto » attraverso cui si esprimono le donne friulane: l'uso simbolico del corpo. E il simbolismo corporeo costituisce, come vedremo meglio più avanti, una cosmologia implicita, che si tratta di decifrare.

Le strutture simboliche di una cultura sono di fondamentale importanza per chi studia i gruppi a cui è socialmente impedita l'articolazione del proprio punto di vista in « codice elaborato », tutti i gruppi che sembrano non possedere una cosmologia esplicita. Ma il problema dell'analisi dei simboli è che un sistema simbolico è visto spesso come un tutto unitario, in cui trova espressione il gruppo e non l'individuo: quindi una via poco fruttuosa per ricostruire l'esperienza soggettiva e individuale. Si tende infatti a vedere l'ordine simbolico, soprattutto nel rito, come un universo costrittivo a cui l'individuo può solo adeguarsi. Ma è così solo apparentemente. Se lo vediamo come un linguaggio, una forma di comunicazione, il medium rituale e simbolico appare per definizione multivalente: come ogni linguaggio, lascia spazi di ambiguità e quindi di espressione della differenza tra esperienza soggettiva e versione socialmente prescritta di questa esperienza. Cercare anche nei riti l'espressione della soggettività può sembrare paradossale: ma solo perché — come ha mostrato Mary Douglas — la nostra cultura separa artificialmente, ed anzi contrappone, rito e soggettività.

Prendiamo per esempio alcuni riti che si svolgono nella rete delle donne marocchine descritta da Maher. Si tratta di riti compiuti ai margini e all'ombra dei riti ufficiali della comunità, dalle sole donne. Alla presenza delle altre, alcune donne esprimono ritualmente « sentimenti illegittimi », impulsi socialmente inaccettabili e che, in particolare, devono essere nascosti agli uomini: per esempio, il dolore di una madre davanti alla morte del bimbo, un sentimento illegittimo in quan-

to il desiderio della donna di avere un figlio per sé, piuttosto che per il marito, è interpretato dalle altre donne come possessione da parte di uno spirito malvagio. In altre occasioni, è ancora la possessione, attraverso rituali di danza estatica, il medium espressivo che caratterizza questi incontri di donne. La possessione è evidentemente un canale ideale per l'espressione di sentimenti illegittimi: chi è posseduto è per definizione irresponsabile. In tal modo, le donne creano spazio per l'espressione di sentimenti incompatibili con l'ordine dei valori maschili ed esprimono ambivalenza nei confronti di quest'ordine (Maher, 1981). Questi « riti di ambivalenza », come li chiama Maher, ci mostrano come la complessità dell'esperienza soggettiva di un ordine sociale possa essere ricostruita anche nei momenti rituali, che appaiono a prima vista esclusivamente come momenti di adeguamento della soggettività alle esigenze collettive.

Vale la pena di fermarsi a notare un aspetto particolarmente interessante di questo caso. Paradossalmente qui la soggettività si esprime attraverso la possessione, cioè la perdita del controllo cosciente di sé: un punto di vista relativamente autonomo, o quanto meno un'identità ambigua, non interamente collimante con le aspettative sociali, si esprime attraverso l'essere posseduti da un agente sovranaturale, quindi attraverso la perdita temporanea di identità. Joan Lewis ha delineato un interessante confronto tra stregoneria e possessione: mentre le accuse di stregoneria sembrano essere usate in genere come arma in un conflitto tra eguali, oppure rivolte da un superiore a un inferiore, la possessione sembra invece espressione tipica di chi, in un conflitto, si trova in una posizione strutturalmente debole e subordinata. Per esempio, nel conflitto tra marito e moglie, in molti contesti, la moglie tende a ricorrere alla possessione spiritica, mentre il marito accuserà la moglie di stregoneria. La possessione spiritica appare quindi come una strategia indiretta in un conflitto squilibrato: attraverso di essa il rapporto di disegualianza può essere sfidato senza subire sanzioni, perché la donna posseduta non è responsabile di sé (Lewis, 1980). Da questo punto di vista, la possessione appare soprattutto come una forma di compensazione per situazioni di deprivazione che

non possono essere articolate esplicitamente: un tentativo di correggere una situazione avversa non con richieste esplicite di modifica del rapporto, ma costringendo comunque chi è forte a prestare attenzione a chi è debole e senza importanza. In effetti, la possessione è spesso usata dalle donne, come la malattia, per conquistare spazio, risorse e attenzione non solo da padri e mariti, nel contesto familiare, ma anche dalle altre donne nella rete femminile (Constantinides, 1978).

Ma il messaggio simbolico della possessione è forse ancora più complesso; ricordiamo il medium attraverso cui si esprime: questo medium è il corpo. La possessione allude a uno stato di spossamento: questo è particolarmente pertinente nel caso del corpo delle donne, che così spesso è considerato socialmente una proprietà maschile. Da questo punto di vista, la possessione appare quindi una replica simbolica, attraverso il medium corporeo, di uno stato sociale: non solo una strategia di compensazione per situazioni di debolezza, ma anche un'efficace rappresentazione della realtà sociale come la esperiscono le donne. « Non è un caso — scrive Mary Douglas — che le donne formino così spesso la parte più cospicua dei culti di possessione. La divisione sociale del lavoro le coinvolge meno profondamente nelle istituzioni centrali della loro società [...] La loro condizione sociale è analoga a quella di servi e schiavi. Donne, servi e schiavi hanno poche scelte d'azione. Essi esperiscono una griglia di classificazioni sociali rigide. A differenza di coloro che hanno interiorizzato le classificazioni sociali e che ne accettano la pressione come un aspetto della realizzazione dei loro fini, le donne sono socialmente marginali. Esse esprimono la loro indipendenza spirituale attraverso un abbandono più facile del controllo corporeo. Esprimono attraverso il loro corpo l'indipendenza dalle norme sociali, che il loro ruolo periferico suggerisce loro » (Douglas, 1970, pp. 117-18).

La marginalità delle donne è a volte esplicitata nelle stesse teorie sulla possessione; per esempio, laddove la possessione colpisce anche gli uomini, come una forma di malattia o di disgrazia dovuta all'intervento degli spiriti ancestrali, la possessione femminile è addebitata invece a una particolare categoria di spiriti, marginali od estranei rispetto agli spiriti

ancestrali: un modo di ribadire ancora una volta la marginalità e sostanziale estraneità delle donne dal punto di vista del gruppo agnatico (Reynolds White, 1981).

Il corpo posseduto nella *trance* esprime dunque la particolare posizione delle donne rispetto al controllo sociale: esse sono sì sottoposte a forte controllo, ma si tratta però di un controllo che sottolinea il loro carattere periferico e passivo, e che quindi non le porta a identificarsi fino in fondo e attivamente con l'ordine sociale. L'ambivalenza delle donne verso un ordine sociale che le definisce come marginali affiora non attraverso il « codice elaborato » del discorso esplicito ma, appropriatamente, attraverso un codice espressivo generalmente ritenuto inferiore (e quindi adatto a un punto di vista periferico): la perdita di controllo del corpo. È in modi come questi che l'esperienza del corpo simboleggia la società, non in astratto ma come il volto particolare che la pressione sociale assume da un punto di vista specifico. È in modi come questi che il simbolismo corporeo ci dà la chiave di una particolare esperienza dei rapporti sociali, che può trovare espressione solo in una cosmologia implicita.

4. *Idiomi di potere e di paura: onore e contaminazione sessuale.*

Le metafore del corpo sono indicatori di rapporti tra la gente: parlano, in « codice ristretto », del rapporto tra i sessi all'interno di una cultura. Possiamo esaminare, da questo punto di vista, le credenze sul corpo femminile come fonte di pericolo e quindi oggetto di timore, cioè gli idiomi che sottolineano l'esigenza della purezza delle donne e, nello stesso tempo, la loro pericolosità sociale.

L'esigenza di controllare le donne è espressa spesso attraverso l'idioma dell'onore, cioè un sistema simbolico centrato fondamentalmente sull'idea di purezza. A che rapporti sociali rimanda questo linguaggio? Julian Pitt-Rivers ha ricostruito il nesso storico ipotizzabile tra la formazione dell'idioma dell'onore e il passaggio dalla vita nomadica a quella sedentaria. L'etnografia di molti popoli nomadici attesta come sia loro sconosciuta la nozione di onore; essi praticano spesso, invece, l'ospitalità sessuale: offrono cioè le pro-

prie donne per stabilire rapporti di amicizia coi popoli a cui chiedono ospitalità. L'ospitalità sessuale sembra avere quindi una funzione analoga al principio del dare le proprie donne ai nemici: le donne sono una sorta di ponte verso l'esterno, verso un ambiente potenzialmente ostile. La nozione di onore sessuale compare invece con il passaggio alla vita sedentaria e all'endogamia. Una volta che si possiede stabilmente la terra, non c'è più bisogno di usare le proprie donne per stabilire rapporti con l'esterno; le donne non vengono più offerte ma gelosamente serbate per il patrilineaggio. Mentre lo scambio esogamico implica in qualche modo rapporti tra eguali (il matrimonio come alleanza su base paritaria), con l'endogamia i rapporti matrimoniali e sessuali acquistano un aspetto politico e competitivo: diventano una guerra in cui i vincitori sono quelli che sanno custodire il loro onore e, se mai, toglierlo agli altri: quelli cioè che tengono le proprie donne per sé (per il proprio gruppo) e si prendono, se ci riescono, quelle di altri (Pitt-Rivers, 1977). A questo punto, però, il gruppo endogamico e patrilineare diventa vulnerabile attraverso le sue donne: le donne sono infatti la porta d'accesso al gruppo; il loro carattere di preda sessuale espone il gruppo che vuole mantenere integri i propri confini alla costante minaccia dell'attacco esterno (Yalman, 1963). L'esigenza di controllare le donne non nasce quindi solo dal fatto che, come abbiamo già visto, esse sono veicolo di proprietà maschile (Goody, 1976), ma soprattutto dal fatto che esse rappresentano l'integrità del gruppo in un ambiente sociale dominato dalla competizione per l'« onore ». Jane Schneider ha descritto la funzione dell'onore nel contesto della società rurali mediterranee contemporanee. In questo contesto, le famiglie nucleari sono in costante competizione tra loro per risorse scarse (come la terra o il sostegno di patroni influenti). La preoccupazione per la castità femminile serve a definire le unità familiari e a organizzare i membri della famiglia intorno a un obiettivo comune: la vigilanza della verginità delle loro donne (J. Schneider, 1971). Tutto questo è espresso efficacemente attraverso il simbolismo corporeo. Il corpo della donna rappresenta l'unità familiare. La vulnerabilità sessuale di questo corpo — la possibilità che venga penetrato — rappresen-

ta il pericolo di aggressione dall'esterno della famiglia, la labilità dei suoi confini in un ambiente potenzialmente ostile. L'integrità della vergine rappresenta l'integrità della famiglia: come membro della famiglia, la vergine indica che l'unità familiare a cui appartiene è un'unità integra, dai confini intatti. Mostrare debolezza nel controllo delle donne indicherebbe la vulnerabilità della famiglia all'attacco esterno: una famiglia disonorata dalle sue donne è una famiglia debole e senza credibilità sociale: l'integrità delle donne indica che anche il resto del patrimonio è ben curato e sorvegliato (Giovannini, 1981). Il legame tra donne e proprietà è evidente nella stessa terminologia dell'idioma dell'onore, dominato da termini come « perdere, togliere e restituire » (Cavallo e Cerutti, 1980).

Come linguaggio relazionale, l'onore delle donne non rappresenta quindi tanto una proprietà del corpo femminile quanto del corpo sociale a cui le donne appartengono: indica l'integrità del gruppo patrilineare, la sua forza sociale, la sua capacità di controllo. L'onore non è un attributo della donna di per sé: l'onore di una donna isolata non può esistere. Esso è un'espressione della forza degli uomini che la posseggono. La pienezza dello stato d'onore di una donna è garantita dalla presenza di un uomo al suo fianco: la nubile ha il padre e i fratelli; la maritata il marito. La figura più ambigua, da questo punto di vista, è la vedova, che non appartiene né agli uomini della famiglia d'origine né della famiglia acquisita (Pitt-Rivers, 1977, pp. 82-83). Nubile, maritata e vedova stanno in una gerarchia definita dall'onore, cioè dalla loro controllabilità da parte di figure maschili.

I confini del corpo fisico possono rappresentare ogni confine sociale minacciato e precario. Quando riti e simboli esprimono ansia circa gli orifizi del corpo (il punto in cui ne vengono varcati i confini) la controparte sociale di quest'ansia è la cura di proteggere l'integrità di un gruppo chiuso, che vuole mantenere rigidamente i suoi confini (Douglas, 1966). L'idioma dell'onore è intessuto di questa rappresentazione metaforica del corpo sociale come corpo vulnerabile, di cui bisogna proteggere i confini. Il legame tra onore delle donne e mantenimento dei confini sociali è indicato ancora, per esempio, dal caso dell'assistenza pubblica alle donne peri-

colanti nelle città europee d'*ancien régime*: è interessante che qui la tutela dell'onore femminile non è prerogativa degli uomini della famiglia, ma è assunta dalle autorità pubbliche. Vengono istituiti così dei ritiri, o « conservatori », per le donne la cui povertà e solitudine sono ritenute pericolose per l'integrità del loro onore. Alla vulnerabilità dell'onore femminile è associata infatti un'idea di pericolo sociale, « che considera ogni tipo di decadenza da condizioni di vita inadeguate al proprio *status* come minaccia all'equilibrio di un sistema sociale fortemente stratificato » (Cavallo, 1981, p. 1). Anche qui la vulnerabilità delle donne è in realtà espressione della vulnerabilità del gruppo d'appartenenza, in questo caso, dal punto di vista dello Stato, il ceto sociale. L'onore delle donne (l'integrità del loro corpo fisico) è quindi crucialmente legato al mantenimento di confini sociali: della famiglia, come nel caso mediterraneo, dello strato sociale, come nelle città d'*ancien régime*; o ancora, per esempio, del gruppo etnico (Tapper, 1980). L'idioma dell'onore è un linguaggio maschile di classificazione e controllo delle donne rispetto al mantenimento dei confini del gruppo sociale d'appartenenza: un idioma che esprime la vulnerabilità del gruppo attraverso le sue donne. L'idioma dell'onore rappresenta le donne come costantemente in pericolo, come figure da tutelare e proteggere. In realtà, quel che si vuole proteggere, quel che è minacciato, non è l'integrità del corpo femminile ma l'integrità e la saldezza del gruppo patrilineare.

Le associazioni tra il corpo femminile e il pericolo sono molteplici e diffuse: Mary Douglas parla ironicamente, a questo proposito, di un « complesso di Dalilah »: l'idea che le donne indeboliscono e tradiscono. Vi è un altro idioma che esprime, anziché l'idea della donna in pericolo, l'idea della donna come pericolosa perché contaminante. Questo idioma è ancor più esplicitamente legato al corpo: sono in particolare le emanazioni del corpo femminile, i fluidi sessuali — il mestruo, i liquidi del parto, il latte materno — ad essere considerati, in molte culture, come contaminanti.

La contaminazione sessuale si diffonde come un contagio: si trasmette attraverso il contatto fisico, il contatto tra i corpi. È quindi prevedibile che essa abbia un rapporto con le

regole sessuali della comunità, le regole che prescrivono, attraverso divieti, paure, astinenza dal contatto, il comportamento lecito tra i sessi (Douglas, 1966, cap. 8). Le credenze nella contaminazione sessuale sono usate tipicamente per manipolare le relazioni sociali tra uomini e donne. La credenza nel carattere contaminante del mestruo, per esempio, può servire per ribadire la separazione di sfere maschili e femminili: che le donne mestruali non possano o non debbano ingerirsi in certe sfere d'azione (per esempio toccare utensili di uso maschile) può servire a ribadire il ruolo femminile in genere. Questa sembra una prima importante funzione sociale delle credenze nella contaminazione sessuale: esse rinforzano indirettamente i ruoli sessuali. Un'altra loro funzione importante è quella di sanzionare la trasgressione delle norme sessuali: chi ha commesso adulterio o incesto, per esempio, può essere visto come contaminante, fonte di malattia o di disgrazia. Alla base della contaminazione sessuale può esservi quindi una regola morale infranta: per esempio, l'adulterio di una donna. Le conseguenze di questa infrazione possono ricadere sulla donna stessa, provocandole, per esempio, un parto difficile; e in questo caso, le conseguenze della contaminazione fungono da indicatori *ex post* di un crimine nascosto. Quando il pericolo ricade sul marito (se per esempio è il marito ad ammalarsi perché la moglie ha commesso adulterio) è la donna comunque che appare come contaminante e colpevole, perché ha causato la malattia. Nelle credenze sulla contaminazione si riscontra una tipica asimmetria tra uomini e donne: gli uomini in genere appaiono come vittime, le donne come colpevoli (Goodale, 1980). La responsabilità per il mantenimento delle regole di intercorso legittimo tra i sessi tocca infatti soprattutto alle donne: è configurata socialmente come loro dovere (Sharma, 1978, pp. 269-70).

Ma la funzione fondamentale delle idee di contaminazione sembra quella di consentire un controllo morale indiretto. « Quando il dominio maschile è accettato come il principio centrale dell'organizzazione sociale ed applicato con pieno diritto alla coercizione fisica, le credenze nella contaminazione sessuale è probabile non siano molto sviluppate. Dove invece il principio di dominio maschile

è applicato all'ordine sociale ma è contraddetto da altri principi come quello dell'autonomia, o del diritto delle donne, come sesso più debole, a essere protette dalla violenza maschile, allora è probabile che vi siano credenze nella contaminazione sessuale » (Douglas, 1966, p. 142). Vi sono certamente forme dirette di controllo delle donne: così la coercizione e tutte le forme di violenza fisica, fino, al limite, alla loro eliminazione parziale in quanto superflue rispetto alle esigenze del patrilineaggio, come, per esempio, nel caso dell'uccisione delle bambine in India (Morpeth, 1980). Ma il controllo indiretto cui allude Douglas è una forma molto più diffusa e importante e soprattutto più sottile, non immediatamente percepibile, di controllo delle donne. L'idea di contaminazione permette di conciliare regole contraddittorie sul comportamento delle donne: la contraddizione, per esempio, insita nel fatto di sposare le donne dei propri nemici, come nel caso degli Enga della Nuova Guinea, di cui è stato descritto (Meggitt, 1964) il forte timore della impurità sessuale. Oppure la contraddizione, inerente a molte società, tra il fatto che le donne dovrebbero essere, idealmente, pedine passive di un gioco maschile e il fatto che, in realtà, esse hanno spazi di intrigo e di manovra: la contraddizione, in altri termini, inerente al fatto che, così spesso, le donne vengono considerate simultaneamente come cose e come persone. La credenza nella pericolosità del contatto con le donne può restringere i loro spazi di manovra e soprattutto sanzionare indirettamente la loro trasgressione rispetto a norme che non si possono far valere in forma diretta ed esplicita. La donna che ha trasgredito è fatta oggetto di riprovazione, esplicitamente, solo perché scatena effetti contaminanti e mette in pericolo gli altri; ma in questo modo, implicitamente, anche la sua trasgressione può essere sanzionata.

Il fatto che le donne vengano presentate come in pericolo o come pericolose rimanda quindi a configurazioni diverse dei ruoli sessuali, e quindi del tessuto di relazioni sociali. È interessante vedere come il messaggio sull'impurità o pericolosità delle donne viene trasmesso simbolicamente attraverso i riti di iniziazione femminile, in particolare i riti collegati al menarca. La funzione generale di questi riti sembra quella di enfatizzare ciò che

ci si aspetta dalla ragazza nel suo ruolo di donna adulta, di farle imparare quello che dovrà essere il suo comportamento futuro (Richards, 1956; La Fontaine, 1972). Ma misure rituali analoghe, per esempio la segregazione e l'isolamento della ragazza nel periodo del menarca, possono avere significati diversi (Winslow, 1981). In certi casi, la mestruazione è vista come pericolosa per la ragazza stessa. Il rito consiste allora nel farle osservare un comportamento difensivo: non deve uscire da sola, deve essere isolata dai contatti usuali e circondata da strumenti di protezione; deve assumere cioè il comportamento modesto e riservato, soprattutto verso gli uomini, prescritto alle donne in genere. Il rito enfatizza quindi lo stato di pericolo in cui la donna si trova, a causa della propria vulnerabilità sessuale, in un ambiente predatorio maschile. In altri contesti, invece, i riti del menarca sottolineano la pericolosità della sessualità femminile per gli altri, specialmente per gli uomini. La segregazione della ragazza assume qui il significato di proteggere gli uomini dal contatto contaminante con lei. Il linguaggio rituale sottolinea quindi, in entrambi i casi, la necessità di controllare la sessualità femminile, ma per ragioni diverse, che rimandano ad importanti differenze sociali. La donna in pericolo è probabilmente la donna di un gruppo sociale chiuso, che vuole mantenere intatti i suoi confini sociali; la donna pericolosa è la donna di un gruppo sociale per cui i ruoli sessuali sono ambigualmente definiti e lasciano alle donne spazi di manovra ed intrigo: un gruppo che si sente vulnerabile all'interno, a causa di questo potere delle donne, piuttosto che minacciato, attraverso la vulnerabilità sessuale delle sue donne, dall'aggressione esterna.

Le credenze nella contaminazione sessuale sembrano appartenere a mondi sociali remoti dal nostro, ma non è così. C'è una curiosa asimmetria nell'atteggiamento dei medici nei confronti della sifilide, nell'Europa dell'Ottocento: il loro intervento per controllare la diffusione del contagio è sistematicamente protettivo nei confronti degli uomini, punitivo nei confronti delle donne. Sono le donne, infatti, che appaiono come responsabili principali della diffusione del contagio attraverso la loro promiscuità sessuale: non solo le prostitute, ovviamente, ma anche le madri ille-

gittime e le balie mercenarie (Pomata, 1980). L'idioma scientifico del contagio si presenta qui intrecciato (in una cultura che è alle soglie della batteriologia!) con l'idioma della contaminazione sessuale. La promiscuità sessuale femminile (delle prostitute e delle ragazze-madri, ma anche delle balie che allattano promiscuamente più bambini) non è riprovata direttamente, attraverso una norma morale, ma sanzionata in modo forse ancor più marcato ed efficace come colpevole perché veicolo di contagio, e quindi pubblicamente pericolosa. Naturalmente veicolo di contagio erano anche gli uomini; ma di fatto l'intervento medico restringeva la responsabilità della malattia alle sole donne.

L'attribuzione sociale della responsabilità per la malattia e la disgrazia che colpiscono il gruppo è un altro aspetto della funzione di controllo sociale dell'idioma della contaminazione (un aspetto che esso ha in comune con un altro linguaggio d'attribuzione di colpa, quello delle accuse di stregoneria) (Peters, 1972; E. Goody, 1980). In modo ancor più evidente che nel caso dell'onore, l'idioma della contaminazione sessuale è un linguaggio che esprime la paura: è un'espressione del potere sociale degli uomini sulle donne, ma anche del timore o disgusto maschili verso il corpo femminile.

Timore e disgusto sono reazioni verso ciò che appare pericoloso in quanto sporco ed impuro. Mary Douglas ci ha dato quella che è sinora la teoria antropologica più convincente del nesso tra paura della contaminazione e relazioni sociali (Douglas, 1966; 1968). Ella sviluppa la fondamentale idea di van Gennep sulla pericolosità di tutti gli stati marginali e mal definiti, quegli stati che vanno protetti con appositi « riti di passaggio » (van Gennep, 1909). Ma non solo gli stati sociali marginali, tutte le linee di demarcazione usate per ordinare e classificare la realtà sociale sono pericolose, argomenta Douglas. Il pericolo sta negli stati di marginalità perché essi sono ambigui: non rientrano nettamente nelle categorie sociali e quindi turbano, mettono implicitamente in forse, le classificazioni costituite. La reazione verso ciò che è ambiguo e anomalo è spesso infatti una reazione di intolleranza, di rifiuto o di disgusto, come di fronte alla sporcizia. E in realtà, secondo Douglas, lo sporco e l'impuro sono fonda-

mentalmente materia fuori posto, disordine. « Puro » è quel che rientra perfettamente nelle classificazioni sociali e che quindi le conferma. « Impuro » è ciò che non rientra nell'ordine sociale, quel che confonde, contraddice, sfida quest'ordine e il sistema di classificazioni su cui è fondato.

L'idioma della contaminazione protegge quindi le classificazioni sociali ed è esso stesso legato al sistema forse più profondo e pervasivo di controllo sociale: il controllo della percezione stessa. Le regole di contaminazione possono essere viste infatti come un'estensione del processo di percezione: percepiamo qualcosa come « impuro », e quindi pericoloso, perché non rientra nel nostro schema percettivo usuale, nell'ordine che imponiamo alla nostra esperienza. Percepire è classificare, e quindi stabilire confini e regole, mettere ordine nel mondo. La percezione dell'impurità fa paura perché implica la percezione che l'ordine del mondo è stato violato, o che un aspetto della realtà è dissonante rispetto al nostro ordine mentale.

Non può stupirci quindi trovare che le donne sono spesso percepite come impure, come fonte di pericolo e contaminazione: nel loro caso, infatti, la discrepanza tra la complessità della realtà e gli schemi rigidi in cui deve essere socialmente riportata è particolarmente forte. La paura delle donne, la percezione della loro impurità e pericolosità, sembra legata proprio all'ammissione implicita di questa discrepanza: una società in cui l'ordine e le classificazioni sociali sono stabiliti dal punto di vista maschile riconosce indirettamente, attraverso la paura, l'esistenza di un altro punto di vista che non collima con quest'ordine e che quindi, anche se solo tacitamente, con la sua presenza anomala ne minaccia la validità come unico ordine possibile.

5. *Il corpo biologico e il corpo come « simbolo naturale ».*

Il simbolismo corporeo ha dunque un duplice rapporto col contesto sociale. Da una parte, esso costituisce un « codice ristretto » attraverso cui si esprimono determinate relazioni, per esempio, come abbiamo visto, quelle tra uomini e donne. Da questo punto

di vista, esso ha chiaramente un valore pragmatico e strumentale: è uno strumento di argomentazione nella manipolazione dei rapporti sociali. Ma il simbolismo corporeo ha anche un altro aspetto, più direttamente espressivo: esso può rappresentare qualcosa che riguarda non solo il rapporto tra i sessi ma l'intera società, per come è esperita da un certo punto di vista. Sarà bene esplicitare che per società non si intende qui il contesto astratto e stereotipato, spesso artificiale come la scena di un teatro, in cui gli storici amano spesso riportare i loro dati: contesti astratti, in questo senso, sono tanto concetti legati a periodizzazioni storiche tradizionali, come « Rinascimento » o « *ancien régime* », quanto concetti più recenti, pervenuti alla storia attraverso la sociologia, come « società industriale ». Per contesto si intende qui, invece, la rete di relazioni, concretamente indagabile, attorno a un individuo o a un gruppo. È il contesto inteso in questo senso specifico che può essere rappresentato attraverso il linguaggio del corpo (Douglas, 1978). Il corpo fisico può esprimere metaforicamente l'esperienza del contesto, del « corpo sociale »; la rete di relazioni plasma infatti la percezione individuale del corpo. « Il corpo sociale pone dei vincoli alla percezione del corpo fisico. L'esperienza fisica del corpo, a sua volta, sempre modificata dalle categorie sociali attraverso cui è conosciuta, sorregge una particolare visione della società. C'è un continuo scambio di significati tra i due generi di esperienza corporea, così che ciascuno rafforza le categorie dell'altro. Come risultato di questa interazione, il corpo stesso è un medium di espressione altamente limitato. Le pose che adotta in movimento e in riposo esprimono in vari modi la pressione sociale. La cura che gli è rivolta, la sua pulizia, dieta e terapia, le teorie su di esso [...] devono collimare strettamente con le categorie con cui è vista la società, nella misura in cui queste si basano sulla stessa idea del corpo, culturalmente formata ». In questo senso il corpo, per usare ancora l'espressione di Douglas, è un « simbolo naturale » del rapporto tra individuo e contesto sociale (Douglas, 1979, pp. 93 sgg.). Esplicitare la cosmologia nel medium corporeo significa ricostruire sistematicamente le analogie e i rimandi tra corpo fisico e corpo sociale. Può essere l'individuo che sceglie di

esprimere, attraverso un certo uso del corpo, la sua esperienza della società, come nel caso della possessione. Può viceversa essere il gruppo ad imporre al corpo individuale un marchio che ne rappresenta l'appartenenza all'ordine sociale.

L'idea che il corpo può simboleggiare l'intera società è un importante correttivo rispetto a quelle analisi che interpretano il simbolismo corporeo come espressione del rapporto tra i sessi, senza tener conto adeguatamente del contesto sociale. Un esempio di queste analisi sono le interpretazioni, di matrice psicoanalitica, di quei riti e comportamenti caratterizzati dall'imitazione della fisiologia di un sesso da parte dell'altro: per esempio, la « mestruazione maschile », l'incisione periodica del pene per provocarne il sanguinamento a scopo purificatorio, descritta da vari antropologi (Mead, 1940; Hogbin, 1970). Uno psicoanalista, Bruno Bettelheim, dopo aver osservato rituali di sanguinamento dei genitali presso adolescenti maschi schizofrenici nella cultura nordamericana, ha proposto un'unica teoria per essi e per i « primitivi » descritti da Mead e Hogbin: questi riti sarebbero espressione dell'invidia inconscia dei maschi per le mestruazioni, e in genere per i poteri riproduttivi femminili (Bettelheim, 1962; Dundes, 1976). A prescindere dal complesso problema del rapporto tra simbolismo pubblico (oggetto d'analisi antropologica) e privato (oggetto della psicoanalisi) (Leach, 1958), sembra comunque rischioso applicare a un contesto la nozione di invidia, come se si trattasse di un impulso trans-culturale. Siamo forse autorizzati a parlare semplicemente della creazione rituale di un'analogia tra i due sessi: nella cosmologia locale, la mestruazione rafforza le donne perché consente lo scarico delle impurità del corpo; questo scarico purificatore gli uomini devono provocarlo artificialmente con l'incisione rituale del pene (Hage, 1981; Hage e Harary, 1981). Ma questi riti possono avere anche un altro significato; Douglas suggerisce a questo proposito: « se viene affermato esplicitamente che l'incisione dell'organo genitale maschile è praticata per raggiungere la simmetria con il sistema riproduttivo femminile, allora cercherei delle dicotomie sociali importanti, la cui simmetria supporrei rappresentata nel rituale che crea la simmetria tra i sessi » (Douglas, 1975). La

simmetria rituale ed artificiale tra i due sessi può essere cioè la forma di autorappresentazione di una società dualista, divisa in due grandi sottogruppi simmetrici.

Il simbolismo corporeo può darci dunque l'espressione grafica della morfologia sociale. Una storica, Natalie Davis, ha ricostruito, nella cultura europea della prima età moderna, il complesso significato simbolico del ribaltamento della gerarchia sessuale. L'immagine della « donna al comando » sta per il rovesciamento dell'ordine gerarchico naturale dell'intero mondo. È una società asimmetrica e gerarchica che si autorappresenta così, indirettamente, attraverso il ribaltamento dell'ordine tra i sessi. La « donna al comando » rappresenta il disordine sociale in genere; così che anche la rivolta e l'insubordinazione maschili possono avvalersi di questo simbolo: gli uomini si travestono da donna per compiere gesti di ribellione (Davis, 1975).

Dal simbolismo corporeo e sessuale possiamo dunque giungere alla configurazione dell'ordine sociale in genere. L'attenzione dedicata da questo saggio alla valenza simbolica del corpo non è casuale: il risultato più importante e innovativo della ricerca storica e antropologica sulle donne, infatti, sta forse proprio qui, nella scoperta della rilevanza del corpo come tema legittimo delle scienze umane. Nel nostro sistema delle scienze, invece, il corpo è prevalentemente considerato come oggetto d'analisi legittimo delle scienze medico-biologiche; già il fatto stesso che parliamo degli aspetti sociali del corpo come dei suoi aspetti simbolici o metaforici (Polhemus, 1978) indica come per noi l'aspetto *letterale* del corpo non è quello sociale: il corpo, di per sé, è per noi natura (e quindi oggetto biologico) e non società (oggetto delle scienze storico-sociali).

Ancora una volta, è il prezioso angolo visuale dell'antropologia che può permetterci di vedere più chiaro in questo, attraverso il confronto con altre culture. Vi sono società, come ha fatto osservare Carol MacCormack (1977), in cui eventi che per noi sono essenzialmente fisiologici, sono concettualizzati invece come eventi culturali. Per noi, per esempio, la pubertà è innanzi tutto un fatto fisiologico (o meglio, v'è coincidenza tra pubertà fisiologica e pubertà sociale). In altre culture,

invece, la pubertà sociale è indipendente da quella fisiologica e deve essere raggiunta attraverso il rito; la pubertà, cioè, non è un'esperienza individualizzata: le ragazze passano attraverso il rito come gruppo, non come individui, e il rito stesso è competenza dell'intera comunità, o meglio dell'associazione femminile della comunità (Young, 1965; Rigby, 1967). Nel caso Sherbro della Sierra Leone, descritto da MacCormack, il passaggio all'età adulta e alla maturità sessuale è ritualmente segnato per entrambi i sessi; le bambine, in particolare, diventano donne (indipendentemente dal fatto che abbiano raggiunto il menarca) attraverso il rito di iniziazione. Questo rito ha vari aspetti, di efficacia tanto simbolica che pratica. Le bambine vengono innanzi tutto sottoposte a un regime di ingrassamento. Sappiamo, a livello biologico, che v'è un legame tra nutrizione e menarca: perché si verifichi la prima mestruazione è necessario che il corpo contenga almeno il 20% di grassi (Frisch, 1975). Attraverso l'ingrassamento rituale, quindi, viene collettivamente raggiunta una preconditione del menarca. Un altro aspetto del rito è la clitoridectomia: la rescissione del clitoride, e non il menarca, è il vero segno della maturità sessuale delle donne Sherbro. La clitoridectomia è una metafora rituale del parto: la ragazza deve assumere infatti la stessa posizione che assumerà nel parto, viene assistita dalla stessa figura (la stessa levatrice che asporta il clitoride assisterà poi la ragazza nel parto); in entrambi i casi v'è spargimento di sangue e dolore, ma anche solidarietà delle altre donne intorno alla protagonista. Il rito di iniziazione è così un rito di preparazione al parto come evento centrale del futuro destino della donna (MacCormack, 1980; 1981).

Quel che viene inciso nella carne umana è un marchio sociale; la clitoridectomia sembra essere giustificata — come le incisioni rituali del pene nel caso degli uomini mestruali — dal fatto che, in queste culture, i confini tra fisiologia e intervento culturale e sociale non sono così netti come per noi. Ma in realtà, a ben guardare, quanto sono netti, anche nel nostro caso, questi confini? Che rapporto c'è per noi tra il corpo biologico e il corpo come metafora, « simbolo naturale » della società a cui appartiene?

La ricerca storica e antropologica sulle

donne ha già reso evidente la necessità di un interscambio tra scienze umane e biologia: i dati raccolti dalla demografia, per esempio (età di matrimonio, tassi di fertilità, aspettative di vita, mortalità e morbilità) richiedono di per sé l'integrazione con quanto le scienze biologiche ci dicono sui processi corporei. Conoscere il processo fisiologico per cui l'allattamento (data una certa dieta) inibisce la fecondità (Perez et al., 1972) è evidentemente indispensabile per comprendere le conseguenze demografiche del baliatico: per comprendere cioè come mai il tasso di fecondità delle donne ricche, che non allattavano, fosse, nell'Europa preindustriale, più alto di quello delle donne povere, che invece allattavano (Davis, 1976, p. 13). La conoscenza del rapporto fisiologico tra nutrizione e menarca è un altro aspetto estremamente rilevante per la ricerca storica. Gli storici hanno osservato l'amenorrea da carestia e da guerra (Le Roy Ladurie, 1969). Gli studi fisiologici ci dicono infatti, come si è già accennato, che il menarca è il risultato di un processo di maturazione, di cui la nutrizione è un fattore fondamentale (Frisch, 1975). Così le variazioni nel tempo dell'età al menarca, che gli storici hanno cominciato a raccogliere e serializzare (Laslett, 1971) possono dirci qualcosa, indirettamente, delle condizioni alimentari di una popolazione e delle loro variazioni nel tempo (Shorter, 1981).

Queste ricerche evidenziano la positività di un incrocio tra l'approccio biologico e quello storico-antropologico alla conoscenza del corpo. Le teorie biologiche possono illuminare i dati raccolti dalla ricerca storica; la ricerca storica, a sua volta, può fornire dati alla biologia umana. Quel che possiamo intravedere, grazie a questo incrocio, è un superamento dello stereotipo che contrappone il « biologico », come un dato invariante, al mondo storico del mutamento. Questo è evidentemente un luogo comune, privo di scientificità. Ma anche la divisione scientifica del lavoro e le barriere istituzionali tra le scienze sono responsabili della sua sopravvivenza. Queste barriere infatti permettono agli storici di ignorare le conoscenze biologiche; e ai biologi, d'altra parte, di ignorare la storia sociale del corpo e vedere il mutamento solo sotto la fattispecie dell'evoluzione. Alla radice di questa rigida divisione delle scienze sta

una distinzione basilare: quella tra natura e cultura. Lo stereotipo del « biologico » corrisponde alla stereotipo di « natura ». La difficoltà a incrociare scienze diverse, in particolare storia e biologia, sono legate al nostro modo di concettualizzare il rapporto tra natura e cultura, tra queste due grandi categorie contrapposte del nostro universo mentale.

Il rapporto che noi vediamo tra cultura e natura — lo si è già detto — è un rapporto di dominio. La cultura può dominare la natura, ma può farlo, paradossalmente, solo obbedendole: scoprendone e rispettandone le leggi. Le leggi naturali sono appunto il nucleo di certezza su cui fondiamo l'impalcatura delle nostre conoscenze. Corrispondentemente, il rapporto tradizionale tra scienze umane e biologia è un rapporto gerarchico: le scienze umane appaiono come dotate di un grado di scientificità inferiore, rispetto alla biologia; la biologia appare come la scienza di base, il fondamento certo, a cui vanno possibilmente riportati i dati sul comportamento umano.

Questo tradizionale rapporto, gerarchico e riduzionista, tra biologia e scienze umane ha sempre reso difficile un rapporto positivo ed equilibrato tra i due gruppi di scienze. Troppo spesso infatti gli scienziati sociali sono stati costretti a protestare contro la riduzione del comportamento umano, in tutta la sua sfaccettata variabilità culturale, ad un significato « biologico » fondamentale e universale, proposto di volta in volta dalle varie forme di determinismo biologico che ricorrono nella storia intellettuale del Novecento, dal behaviorismo alla sociobiologia. Un antropologo, Marshall Sahlins, ha definito efficacemente questo modo di procedere come un sottoporre i fenomeni umani a un « bagno di acido solforico » (la metafora che già Sartre aveva usato contro un'altra forma di determinismo, il riduttivismo economico del marxismo volgare). I fenomeni umani vengono scarnificati, ridotti alla loro ossatura essenziale, che sarebbe appunto quella biologica, ma in questo modo si perde la loro ricchezza empirica, che è invece compito delle scienze storico-sociali ricostruire e interpretare.

Un'altra, motivata ragione della diffidenza degli scienziati sociali verso l'interscambio con la biologia è legata all'uso tradizionale del determinismo biologico per giustificare, e proteggere dalla critica, i rapporti sociali di

dominio. Questo uso politico del determinismo biologico è giocato su una fondamentale ambivalenza del contrasto di natura e cultura: quando si vuole sottolineare l'aspetto attivo e trasformatore della società, la cultura appare in grado di trasformare e soggiogare illimitatamente la natura. Ma quando invece si vuole affermare l'immutabilità, il carattere non modificabile di certi rapporti sociali (in modo da proteggerli dalla minaccia del mutamento) allora è utile presentarli come « naturali »: la natura appare come un limite irreducibile alla cultura. A questo proposito, la tradizione occidentale è caratterizzata da una curiosa dialettica di natura e cultura: i rapporti sociali vengono proiettati nella natura, e la natura, così modellata su un'immagine sociale, viene usata per legittimare i rapporti sociali e assicurarne la conservazione (Sahlins, 1978; Haraway, 1978, 1979).

Si è già accennato, a proposito del confronto tra la nostra cultura e quella degli Hagen (Strathern, 1980), all'uso del determinismo biologico come arma per giustificare la discriminazione sociale tra uomini e donne. Oggi troviamo per esempio, tra le ipotesi avanzate da una nuova forma di determinismo biologico, la sociobiologia, una giustificazione bio-genetica della « doppia morale » sessuale: l'ipotesi che la gelosia sessuale maschile sarebbe, per ragioni genetiche, più forte di quella femminile (Barash, 1977). Davanti a ipotesi come questa è confortante trovare che la nostra scienza è pur sempre qualcosa di più che mera ideologia, e che l'ipotesi di un fondamento genetico della « doppia morale » non regge il confronto con i dati raccolti dalla sociologia animale (Ch. Davis, 1981, pp. 550-51). Ma è sconcertante, comunque, che la ricerca scientifica continui ad essere pesantemente condizionata dalla volontà di usare l'argomento biologico come arma per giustificare la discriminazione sociale tra i sessi.

Ma quel che è sconcertante, soprattutto, è il fatto che gli studi sulla interazione di fattori biologici e sociali nel comportamento umano tradiscano ancora così spesso, già nello stesso impianto della ricerca ancor più che nei risultati, la volontà di dimostrare che il fattore biologico prevale su quello sociale (o viceversa). È il caso, per esempio, di recenti ricerche di neuroendocrinologia, che cercano di

mostrare come, nella determinazione dell'identità sessuale, il fattore ormonale sia preponderante rispetto all'educazione e ad altri fattori culturali (v. Rubin et. al., 1981, per una rassegna ed una equilibrata disamina critica di queste ricerche). L'impostazione sottintesa a questo tipo di ricerche è evidente: è l'idea del rapporto tra natura e cultura come una guerra, in cui bisogna dimostrare, volta per volta, chi dei due è il più forte; è l'idea di un rapporto competitivo e conflittuale, anziché di collaborazione, tra scienze biologiche e scienze umane.

Dalle stesse scienze biologiche ci viene però oggi l'indicazione che « il concetto dicotomico di natura contro cultura (*nature*) è anacronistico » rispetto ai risultati delle ricerche; che per esempio « i fattori che contribuiscono allo sviluppo dell'identità sessuale non vanno considerati né solo natura né solo cultura, ma piuttosto come un'interazione di influenze ormonali e psico-sociali » (Rubin et al., 1981, p. 1323). Questa indicazione è preziosa: ci dice che è possibile uno scambio equilibrato tra scienze biologiche e scienze umane. Per parte nostra, dobbiamo ammettere che, come non possiamo più accettare qualsiasi forma di determinismo biologico, così non possiamo nemmeno ritenere scientificamente adeguato l'atteggiamento speculare, per cui le scienze umane procedono ignorando l'aspetto biologico dei processi corporei. È un segno positivo, a questo proposito, la formazione recente, nelle scienze sociali, di un approccio « bio-sociale ». Proponendo l'applicazione di questo approccio anche agli studi sulle donne, una sociologa, Alice Rossi, ha sostenuto che il rifiuto del biologismo (giustamente motivato dall'esigenza di criticare le tesi ideologiche sulla differenza sessuale) corre il rischio peraltro di privare gli studi sulle donne della capacità di recepire la conoscenza valida dei processi corporei che può darci la biologia (Rossi, 1977). L'approccio « bio-sociale » cerca, in particolare, di utilizzare nella ricerca sociale le conoscenze della fisiologia sessuale, accumulate dopo la formazione della neuroendocrinologia negli anni '50. La scoperta del legame tra sistema nervoso centrale e sistema endocrino — che è appunto alla base della neuroendocrinologia — ha aperto infatti la possibilità di superare la tradizionale visione dicotomica dell'organi-

simo umano, basata sulla rigida distinzione tra processi « mentali » e « corporei ». Col superamento di questa rigida distinzione tra « mente » e « corpo », si è aperta inoltre la strada al superamento di un'altra distinzione rigida, quella tra stimoli fisiologici, da una parte, e stimoli culturali e sociali, dall'altra. Per l'antropologia, qui sta forse una possibile chiave al problema della cosiddetta efficacia dei simboli, il problema cioè di come i simboli possano influenzare la fisiologia (Moerman, 1979). Più in generale, superare la concezione dicotomica di « mente » e « corpo » può significare, almeno in prospettiva, il superamento della concezione dicotomica di natura e cultura.

Queste vecchie dicotomie della tradizione occidentale, come mente e corpo, natura e cultura, stanno forse dunque diventando anacronistiche. Ma in pratica esse mantengono ancora una forte presa sul nostro universo intellettuale. Il nostro sistema delle scienze, con la divisione fondamentale tra scienze naturali e scienze umane, è ancora ampiamente fondato su di esse; è forse anzi, per certi aspetti, un sistema per proteggerle dalla discussione e dalla critica. Una critica a questa divisione tra le scienze è implicita, come si è tentato di mostrare, nel progetto di una storia delle donne. Poiché le donne sono state identificate con la natura, fare la loro storia implica infatti, di necessità, sfidare la separazione di natura e cultura come ambiti scientifici fondamentalmente distinti e inconciliabili. Per questa ragione, la storia della donna è parte importante del complesso processo intellettuale di ridefinizione dei confini tra natura e cultura, e quindi tra le scienze stesse, che è in corso oggi.

Questo saggio ha tentato di esprimere in più modi la convinzione che superare confini intellettuali, ridefinire classificazioni troppo rigide, può essere fecondo: è forse la condizione stessa dell'acquisizione di nuove conoscenze. Il confine intellettuale a cui siamo giunti in conclusione è quello tra l'aspetto biologico e quello simbolico del corpo. È questa distinzione, questa linea di demarcazione troppo rigida che si tratta oggi di superare. Senza dubbio infatti, quanto scopriamo sul corpo biologico può aiutarci a far luce anche sul corpo come « simbolo naturale », come medium espressivo, cioè, delle norme e

dei rapporti sociali. Abbiamo più volte toccato problemi connessi con la storia sociale dell'allattamento; vorrei dare a questo proposito un esempio di come la ricerca biologica possa aprire nuove prospettive sul problema storico-sociale del condizionamento culturale del corpo. Si tratta di un aspetto della neurofisiologia dell'allattamento, vale a dire del nesso neuroormonale tra allattamento e piacere sessuale, attraverso l'azione dell'ossitocina, messo in luce dalla ricerca in questi anni. L'ossitocina è un ormone che stimola le contrazioni uterine, comprese quelle legate alla stimolazione dei capezzoli, da parte del lattante o dell'amante, durante l'allattamento o l'amore (Berde, 1959; Newton, 1976). V'è quindi, a quanto pare, una base neurofisiologica inequivocabile che lega allattamento e piacere sessuale. Sembra esservi inoltre una correlazione positiva tra la quantità di latte secreta e il grado di piacere provato dalla donna durante l'allattamento (Campbell e Petersen, 1953).

Come mai oggi allora le donne occidentali perdono il latte, tendono a non allattare e descrivono spesso l'allattamento come un'esperienza sgradevole, faticosa e perfino ripugnante? (Weisskopf, 1980). Susan Weisskopf suggerisce che questo atteggiamento verso l'allattamento indica l'accettazione profonda, da parte delle donne occidentali, di un'immagine asessuata della maternità. Alle donne

ripugna l'aspetto erotico dell'allattamento; non vogliono confondere infatti quelli che sono, per loro, due livelli di esperienza da tenere distinti: quella sessuale e quella materna.

Il corpo biologico ci riporta quindi al corpo come « simbolo naturale », al corpo che manifesta cioè, attraverso potenti messaggi « istintivi » come la ripugnanza, la reazione a un'esperienza ambigua, che proprio per la sua ambiguità minaccia norme e distinzioni sociali profondamente radicate. Ricordiamo: quel che viene inciso nella carne umana è una norma sociale. La ripugnanza verso l'allattamento è una mutilazione invisibile, da porre accanto a quelle visibili che le donne esperiscono altrove, come la clitoridectomia? Si tratta cioè, come per la clitoridectomia, di un segno che attesta l'appartenenza del corpo a un ordine sociale?

Niente è più complesso dei messaggi del corpo: per coglierne la complessità, tanto nel nostro presente come nella nostra storia, abbiamo bisogno dell'incrocio fecondo di più sguardi, di più discipline. Questo spazio interdisciplinare, questo terreno di confine, è il campo conoscitivo dischiuso dagli studi sulle donne. Esso sembra configurare, forse per la prima volta, la possibilità di una conoscenza più fedele alla complessità della esperienza umana: « naturale » e « culturale », mentale e corporea, degli uomini e delle donne.

Gianna Pomata

Bibliografia

I. Rassegne e studi bibliografici sulla storia ed antropologia delle donne.

N. Z. DAVIS, *La storia delle donne in transizione: il caso europeo*, in « DWF », n. 3, 1979 (1976).

N. Z. DAVIS, J. K. CONWAY, *Society and the Sexes: A Bibliography of Women's History in Early Modern Europe, Colonial America and the United States*, Garland, New York, 1976.

J. KELLY-GADOL, *The Social Relations on the Sexes: Methodical Implications of Women's History*, in « Signs », 1978.

L. LAMPHERE, *Review Essay: Anthropology*, in « Signs », n. 3, 1977.

J. L'ESPERANCE, *Women's History*, in « Women's Studies », 1976.

C. LOUGEE, *Review Essay: Modern European History*, in « Signs », n. 2, 1976.

N. QUINN, *Anthropological Studies on Women's Status*, in « Annual Review of Anthropology », 1977.

R. REITER, *Review Essay: Anthropology*, in « Signs », 1980.

S. C. ROGERS, *Woman's Place: A Critical Review of Anthropological Theory*, in « Comparative Studies in Society and History », 1978.

G. SOLIDAY (a cura di), *History of the Family and Kinship: A Select International Bibliography*, Kraus, Millwood, 1981.

S. W. TIFFANY, *Models and the Social Anthropology of Women*, in « Man », n. 1, 1978.