Università di Pisa

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Parentela, famiglia, genere

Dispensa didattica per il corso di **Antropologia culturale**

A cura di Fabio Dei

Anno accademico 2016-17

Indice e fonti:

1. Robert Deliège, **Concetti generali della parentela** (da R. Deliège, *Antropologia della famiglia e della parentela*, trad. it. Roma, Borla, 2008, ed. orig. 2005, pp. 11-30).

2. Mariano Pavanello, **Società e parentela** (da M. Pavanello, *Breve introduzione allo studio antropologico della parentela*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2007, pp. 19-38)

3. C. Lévi-Strauss, **La proibizione dell'incesto** (da C. Lévi- Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978, ed. orig. 1947, pp. 51-67).

4. Michel Foucault, **Noi vittoriani: l'ipotesi repressiva** (da M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2013, ed. orig. 1976, pp. 9-36).

5. Anthony Giddens, **Amore romantico e relazione pura** (da A. Giddens, *Le trasformazioni dell'intimità*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1995 (ed. orig. 1992, pp. 47-75).

6. Pierre Bourdieu, **Il dominio maschile** (da P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2009, ed. orig. 1998, pp. 13-25, 30-41).

7. Marshall Sahlins, **La reciprocità dell'essere** (da M. Sahlins, *La parentela: cos'è e cosa non è*, trad. it. Milano, Eleuthera, 2014, ed. orig. 2013, pp. 29-43, 55-57).

8. Pier Giorgio Solinas, **La natura esposta, la famiglia ricomposta** (da P. G. Solinas, *La famiglia. Antropologia delle relazioni primarie*, Roma, Carocci, 2010, pp. 219-249).

9. Francesco Zanotelli, **Fare, disfare, moltiplicare. La produzione della parentela fra residenzialità, filiazione e cura** (in S. Grilli, F. Zanotelli, a

cura di, *Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea*, Pisa, ETS, 2010, pp. 143-64).

10. John Gillis, **Le famiglie ricordano. La pratica della memoria nella cultura contemporanea** (in L., Paggi, a cura di, *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 211-41).

AVVERTENZA

Questa dispensa raccoglie, a uso didattico, saggi o estratti di libri sui temi della parentela e della famiglia. I testi sono da intendersi come supporto e approfondimento allo studio del capitolo XV ("Parentela, famiglia, genere") del manuale di F. Dei, *Antropologia culturale*, II edizione, Bologna, Il Mulino, 2016. Il capitolo del manuale costituisce al tempo stesso una indispensabile traccia di lettura per la dispensa, spiegando la scelta degli autori e dei temi antologizzati.

Robert Deliège

Antropologia della famiglia e della parentela

Borla

Capitolo primo

Introduzione: concetti generali

Nelle società «senza scrittura» che costituiscono l'oggetto di studio tradizionale degli etnologi, lo statuto di un individuo, il luogo in cui deve vivere, l'identità dei suoi amici e molte altre cose come, in alcuni casi, il suo mestiere, sono determinati dalla sua appartenenza ad un gruppo di parentela. In altri termini, in queste società tutte le relazioni sociali sono concepite secondo la modalità delle relazioni di parentela. Nelle società industriali, al contrario, le relazioni familiari non occupano un posto altrettanto preponderante, ma sembra attualmente che queste continuino a svolgere un ruolo essenziale nella vita degli individui.

L'importanza delle relazioni di parentela

La «morte della famiglia», annunciata negli anni Sessanta, non si è concretizzata e numerosi studi mostrano, invece, che le relazioni familiari sono sopravvissute alle scosse più terribili: per esempio, agli inizi degli anni Ottanta, il governo cinese è stato costretto a frenare la sua politica di collettivizzazione per mettere l'accento sulla produzione familiare (Croll, 1994, p. 217). Al tempo in cui la legislazione sovietica cercava di limitare i diritti familiari di eredità, i cittadini si arrangiavano per aggirarla e i decreti di collettivizzazione spesso ebbero l'effetto perverso di rafforzare le «strutture tradizionali», in particolare la «famiglia e la parentela» (Dragadze, 1988, p. 34). Dopo oltre mezzo secolo di comunismo, tutti i Georgiani affermavano senza mezzi termini che «la famiglia è qualcosa di sacro (*tsminda*, santificato), ordinata da Dio» (*ibid.*, p. 48).
Una ricerca, ormai classica, condotta in un quartiere del centro di Londra dimostrava in modo analogo che la famiglia, lungi dall'essere scomparsa, era particolarmente vi-

va; nella classe operaia locale, una buona parte degli uomini lavorava nei *docks*, o al mercato di Covent Garden, grazie alle loro relazioni familiari (Young & Willmott, 1987, pp. 100-101). Più della metà delle donne sposate di Bethnal Green avevano fatto visita alle loro madri nelle ventiquattro ore precedenti all'intervista (*ibid.*, p. 45) e in questo quartiere londinese le relazioni di parentela svolgevano un ruolo predominante in tutte le relazioni sociali: anche i rapporti di amicizia si stringevano a partire dalle relazioni di parentela; chi ha molti parenti ha anche molti amici (*ibid.*, p. 108). È noto come sia importante essere «figlio di» per aspirare ad un mandato politico. Infine, le ricerche sociologiche degli anni Novanta hanno rivelato che la famiglia costituisce una delle preoccupazioni maggiori dei giovani dell'Europa occidentale.

Le differenze tra le società dette «tradizionali» e quelle «moderne» sono certamente meno radicali di quanto alcuni hanno creduto di poter affermare; certo, nelle società moderne la parentela non occupa tutte le istituzioni sociali come tendono a fare le società definite tradizionali (Schneider, 1968, p. VII), e dobbiamo tener conto di tali differenze; d'altronde, oggi nessuno più mette in dubbio questa relatività delle istituzioni; ma è questa la sola cosa che vi sia da dire (Goody, 1995, p. 92)? Lo stesso Jean-Jacques Rousseau aveva ben intuito questa necessità di andare più lontano quando aveva enunciato quello che potrebbe costituire il programma stesso dell'antropologia sociale: «Bisogna innanzitutto osservare le differenze per scoprire le peculiarità» (Rousseau, 1990, p. 40). Più di recente, la Héritier ha costantemente denunciato la cosiddetta rottura tra società «storiche ed esotiche» ricordando che la finalità riconosciuta della ricerca antropologica è «formulare leggi generali, o se non altro modelli di intelligibilità a portata universale, delle pratiche sociali che sono state isolate come oggetto di studio» (Héritier, 1996, p. 34).

Perché la parentela riveste dunque una tale importanza? Il fatto è che in tutte le società umane le relazioni biologiche sono delle categorie elementari che permettono alle persone di identificare e di regolare le loro relazioni sociali. Ovunque, infatti, gli individui sono concepiti dai padri e messi al mondo dalle madri. Queste relazioni biologiche si presentano quindi, per tutti gli individui, come categorie create per differenziarsi gli uni dagli altri. Certamente, an-

che gli animali nascono da un maschio e da una femmina, ma il punto cruciale, in questa sede, è che le società umane riconoscono coscientemente e utilizzano esplicitamente queste categorie biologiche per definire le loro relazioni sociali.
Come conseguenza di questa peculiarità, alcuni hanno potuto contrapporre le relazioni biologiche alle relazioni sociali ed affermare che solo queste ultime interessano l'etnologo. Così, spiega Southwold, se un termine, in una lingua indigena, designa realmente il padre biologico, questo termine si applica spesso, e nello stesso tempo, ad una serie di altri individui, per esempio i fratelli di quest'ultimo (Southwold, 1977, p. 136). Accettando l'ipotesi di questi autori, tutto accade come se queste relazioni sociali non avessero più niente a che vedere con le relazioni biologiche. Gellner ha efficacemente corretto questa deplorevole tendenza mostrando che le relazioni sociali studiate sotto l'etichetta della parentela derivano direttamente dalle relazioni biologiche (Gellner, 1988, p. 169). Sono queste ultime che forniscono il materiale di base sul quale le società umane hanno costruito i loro sistemi di parentela.
D'altronde, tutti considerano la parentela in questo modo: per gli Americani, per esempio, la relazione di parentela è, prima di tutto, una relazione di sangue e questa consanguineità non può essere alterata: essa genera una certa consustanzialità, un'identità mistica alla quale non può essere data fine (Schneider, *op. cit.*, p. 25). Così, un etnologo classifica una data relazione sociale attraverso le relazioni di parentela, mentre la parentela può, in modo fittizio o reale, ricollegarsi a una relazione di sangue (Gellner, *op. cit.*, p. 163). Tutti i termini elementari di parentela denotano d'altronde una relazione di questo tipo.
Quando si stabiliscono legami puramente fittizi di parentela, essi non contraddicono affatto le relazioni biologiche ma le prendono come modello: nell'Altopiano peruviano, ogni individuo si vede attribuire un certo numero di padrini e di madrine. Si tratta spesso di unirsi in modo rituale a persone che possono apportare prestigio o semplicemente offrire la propria rete di relazioni sociali. Ne deriva una relazione di comparaggio (*compadrazgo*) tra il padrino e i genitori del figlioccio; a volte la distanza sociale tra compari può essere notevole e non è raro che dei *mestizos* siano scelti come padrini, dando così prestigio alla

famiglia. Una tale relazione non elimina del tutto la distanza sociale, e tuttavia una relazione di matrimonio tra compare e comare è impossibile; è «la più grande offesa che si possa fare a Dio». Una coppia di questo tipo rischierebbe il fulmine, la sua casa sarebbe incendiata, il suo bestiame decimato: in breve, tutto avviene come se si trattasse di una relazione incestuosa (Christinat, 1989, p. 170).

La filiazione

Quando un uomo muore, lascia qualcosa dietro di lui: uno statuto, una posizione sociale, dei beni, delle terre, del denaro, ed eventualmente anche dell'altro. Tutto questo patrimonio deve allora passare a qualcun altro e tutte le società hanno emanato delle regole precise riguardo a questa trasmissione. La filiazione è il principio che regola la trasmissione della parentela: l'eredità (trasmissione di beni) e la successione (trasmissione di funzioni) tendono a seguire il principio di filiazione.
La maggior parte delle società ha adottato una modalità di trasmissione unilineare, cioè lo statuto e l'appartenenza si trasmettono o attraverso il padre o attraverso la madre. Nel primo caso si dirà che la filiazione è *patrilineare*. Questo tipo di filiazione è il più comune, ed è presente in 248 società di un campione di 565, ossia il 44%. In una società patrilineare, un individuo appartiene al gruppo di suo padre e la famiglia di sua madre deriva da un gruppo diverso.
Tuttavia, un numero non trascurabile di società (il 15% del campione citato), in tutte le parti del mondo, ha adottato un altro tipo di filiazione, sempre unilineare, ma in cui la trasmissione avviene attraverso la madre, e viene quindi detta *matrilineare*. Non bisogna però credere che questo genere di filiazione sia legata alla ripartizione dell'autorità; nelle società matrilineari, le donne non detengono necessariamente più autorità rispetto alle società patrilineari e non sono loro a possedere i beni; sarebbe forse più corretto parlare di filiazione «avunculineare», in quanto la trasmissione, in queste società, avviene prevalentemente dallo zio materno al nipote uterino. In altri termini, i beni e lo statuto di un uomo non sono trasmessi, alla sua morte, ai suoi figli, bensì ai figli di sua sorella. Questa distinzio-

ne è importante: una società matrilineare non è quindi *matriarcale*, cioè una società nella quale le donne detengono il potere o dominano gli uomini. Nella matrilinearità, sono gli uomini che esercitano il loro dominio e si potrebbe affermare che una società a filiazione matrilineare è anche *patriarcale*, anche se questo termine non è quasi più usato dagli antropologi contemporanei. Per quanto riguarda la «società matriarcale», sembra essere nient'altro che un mito nato dall'immaginazione dei pensatori evoluzionisti del XIX secolo e in particolare di Bachofen, che ha sostenuto l'idea di una ginecocrazia come caratteristica delle prime società umane (Bachofen, 1980).

Non bisogna confondere i termini «matrilineare» e «patrilineare» con quelli di «matrilaterale» e «patrilaterale», che significano semplicemente «del lato materno» e «del lato paterno». Si parla così di cugino patrilaterale o di «matrimonio con la cugina incrociata matrilaterale».

Gli etnologi sostenevano un tempo che le differenti modalità di filiazione costituiscono l'essenza stessa dell'organizzazione della parentela. In altri termini, i «teorici della filiazione» ritenevano che i sistemi di parentela differissero gli uni dagli altri in base al modo in cui organizzavano la filiazione; parlavano quindi di «società» matrilineari e patrilineari. Con l'affermarsi della teoria dell'alleanza, Lévi-Strauss contribuì a intaccare questa posizione, alla quale Leach ha sferrato un colpo decisivo: «È possibile – scrive – che definire una categoria chiamata "società matrilineari" per comprendere la struttura sociale sia altrettanto inutile che creare una categoria di "farfalle blu" per comprendere la struttura anatomica dei lepidotteri» (Leach, 1968, p. 16). Una tale intransigenza porta a buttare il bambino insieme all'acqua sporca; nondimeno, oggi non si può più considerare la filiazione come il principio fondamentale che regge le società.

Un terzo gruppo di società si è dotato di quello che è stato chiamato *sistema di doppia filiazione unilineare*. È il caso degli Yako della Nigeria che sono stati studiati da Daryll Forde (Forde, 1950, pp. 285-332): in questa società, infatti, la terra si trasmette in modo patrilineare; il bestiame, gli utensili domestici, il denaro, gli strumenti e le armi sono invece trasmessi in modo matrilineare. I beni mobili appartengono quindi al gruppo della madre, mentre i beni immobili sono trasmessi di padre in figlio. Come si ve-

de, il sistema di doppia filiazione unilineare non è in realtà che una giustapposizione di sistemi matrilineari e patrilineari. Non deve essere confuso con il sistema di filiazione indifferenziata, chiamata anche filiazione *cognatica*, in cui la filiazione avviene attraverso i figli *e* le figlie, un po' come avviene nelle nostre società.

I gruppi di filiazione

I sistemi di filiazione unilineari sono strettamente legati a dei *gruppi* di filiazione. Gli uomini hanno infatti istituito dei gruppi ai quali appartengono; si presume, in modo putativo o reale, che tutti i membri di uno stesso gruppo discendano da un antenato comune. La maggior parte di questi gruppi «*corporate*» sono unilineari: l'idea centrale è che tutti coloro che sono discendenti di uno stesso antenato (sia donna che uomo) si considerano, e sono considerati dagli altri, come costituenti un gruppo specifico. I *clan* spesso possiedono tale caratteristica. In molti casi, si tratta di gruppi assai numerosi che si estendono su un'area geografica molto ampia attraverso la quale i loro membri sono dispersi. In una società organizzata in base a questo principio, ciascun individuo fa parte di un clan; tuttavia, questo non è un gruppo di cooperazione molto efficace; i segmenti localizzati, chiamati *lignaggi*, lo sono in misura molto maggiore. In questo caso, i membri di uno stesso lignaggio fanno tutti parte dello stesso clan, ma a differenza dei membri di uno stesso clan (il cui legame di parentela è fittizio o mitologico) i membri di uno stesso lignaggio sono perfettamente in grado di individuare il loro legame con un antenato comune. I lignaggi sono evidentemente molto più uniti e solidali rispetto ai clan. In una società così divisa, il numero dei clan resta più o meno costante, mentre il lignaggio è un'unità per sua natura dinamica, in quanto ogni uomo sposato può formarne uno nuovo. Le «società di lignaggio» hanno una netta tendenza alla fissione, cioè alla segmentazione dei lignaggi. Alcune società, come i famosi Nuer del Sudan meridionale, studiati da Evans-Pritchard, hanno spinto all'estremo limite questo sistema di segmentazione e vengono definite quindi società segmentarie, cioè delle società acefale e divise, per ogni livello di segmentazione, in gruppi dello stesso tipo:

la tribù è divisa in sotto-tribù, ognuna di queste è divisa in clan che a loro volta sono divisi in lignaggi, poi in sotto-lignaggi, ecc. La società può allora essere rappresentata in forma di piramide.
Gli studi condotti in Africa dagli antropologi britannici hanno portato per lungo tempo a pensare che esistessero ovunque dei gruppi di filiazione analoghi a quelli rilevati nell'Africa Nera. Questo però non è vero. Anche quando tali gruppi esistono, non rivestono necessariamente una particolare importanza sociologica e possono essere puramente formali. La loro esistenza non contraddice la vitalità della famiglia coniugale ed Elkin ha potuto quindi sostenere che tra gli aborigeni australiani la famiglia formata da un uomo, dalle sue mogli e dai loro figli costituisce «l'unità fondamentale della società» (Elkin, 1967, p. 90).

Il matrimonio

Il termine «parentela», in senso lato, comprende quello che gli Anglosassoni chiamano *kinship* da un lato, e *affinity* dall'altro. In francese si dirà che due individui sono parenti quando discendono l'uno dall'altro (per esempio, un padre e sua figlia) o anche quando discendono entrambi da un antenato comune (per esempio, fratelli e sorelle, cugino e cugina). In questo secondo caso, la parentela può essere reale, fittizia o mitica (come per i membri di un clan). La parentela così intesa non adotta quindi la distinzione della lingua inglese tra «consanguineità» (*kinship*) e «alleanza» (*affinity*). Il matrimonio è un'istituzione fondamentale delle società studiate dagli antropologi, perché il più delle volte è attraverso l'unione matrimoniale che si crea l'alleanza tra i gruppi e che si instaura la solidarietà sociale. Contrariamente alle specie animali, la sopravvivenza del cucciolo dell'Uomo dipende dagli adulti per un periodo estremamente lungo. Questa dipendenza prolungata spiega la necessità dell'organizzazione familiare e, in tutte le società umane, il matrimonio è un'istituzione di importanza cruciale. Semplificando, si potrebbe dire che «il matrimonio è l'unione tra un uomo e una donna che mira a dare ai bambini che nascono da questa donna uno statuto legittimo» (*Notes and Queries in Anthropology*, citato da Beattie, 1982, p. 117). A seconda delle società, il matri-

monio può essere *monogamo* o *poligamo*; in quest'ultimo caso, si distingue anche il matrimonio poligamico da quello, molto più raro, poliandrico. Questi concetti non sono però sempre sufficientemente adeguati: per esempio, in molte società la poliginia è tollerata, perfino valorizzata, ma resta comunque molto meno frequente e, in questo caso, diventa difficile parlare di società poligama.
Con *levirato* si intende una regola di matrimonio secondo la quale alla morte di un uomo sposato la sua vedova è incoraggiata a sposare, pur non essendovi obbligata, uno dei fratelli del marito. Il termine *sororato*, invece, indica l'usanza secondo la quale un uomo sposa la sorella della moglie alla morte di quest'ultima.
Il matrimonio è comunemente accompagnato da una serie di transazioni materiali. Anche in questo caso la terminologia anglosassone è più esplicita in quanto distingue i termini *dowry* e *brideprice* o *bridewealth*, che è difficile tradurre. *Dowry* si può tradurre con «dote» e indica il pagamento effettuato in occasione del matrimonio dai genitori della ragazza; la dote è generalmente destinata alla giovane coppia e resta di proprietà della donna; è spesso considerata come una forma anticipata di eredità, in quanto la giovane riceve al momento del matrimonio la sua parte del patrimonio familiare. *Brideprice* si traduce spesso con l'espressione impropria «prezzo della sposa» e indica la pratica secondo la quale i genitori di un ragazzo devono dare un compenso matrimoniale ai genitori della ragazza. Questa espressione (come del resto il termine inglese di cui è la traduzione) non è adeguata in quanto suggerisce l'idea di un acquisto della ragazza, mentre il matrimonio di una donna non è mai assimilabile ad un puro e semplice acquisto, come quello di una schiava: le transazioni che l'accompagnano devono intendersi come il trasferimento di alcuni diritti, e non di tutti i diritti, alla donna e alla sua progenitura; si tratta quindi di una sorta di compensazione per la perdita e di un conseguente trasferimento di alcuni diritti alla giovane donna e alla futura progenitura.
Si deve inoltre osservare che «prezzo della sposa» e «dote» non sono affatto simmetrici, in quanto il primo non è destinato alla giovane coppia ma alla famiglia della sposa. Si è spesso notato che il «prezzo della sposa» era caratteristico di società ugualitarie o di matrimoni *isogami* (che uniscono congiunti che hanno lo stesso statuto sociale),

come le società dell'Africa centrale, mentre la «dote» è più frequente nelle società gerarchizzate e in particolare nei matrimoni *ipergamici* (cioè quelli in cui una donna è sposata con un uomo di statuto superiore, contrariamente al matrimonio *ipogamico*), come, per esempio, nella società indiana.
In modo totalmente diverso dalle società animali, le società umane definiscono delle categorie di persone che si possono e non si possono sposare. Contrariamente a quanto ritenevano gli antropologi evoluzionisti del XIX secolo, la promiscuità sessuale non esiste nelle società umane. Tutte le società stabiliscono quindi alcune categorie di persone che non si possono sposare e con le quali non si possono stabilire relazioni sessuali; in genere, matrimonio e relazioni sessuali sono associati ma non sempre, perché tra i Masai dell'Africa orientale, per esempio, è permesso avere rapporti sessuali con alcune persone che non si possono sposare.
Poiché il divieto dell'incesto è universale, tutte le società definiscono, in modo più o meno istituzionalizzato, un gruppo all'interno del quale è proibito il matrimonio. Questo significa, in altre parole, che è obbligatorio sposarsi al di fuori di questo gruppo; quest'obbligo è il corollario o la conseguenza del divieto dell'incesto e McLennan, giurista scozzese dell'Ottocento che sarà poi considerato un antropologo evoluzionista, ha chiamato *esogamia* l'obbligo di sposarsi al di fuori di un dato gruppo. In generale, i gruppi di filiazione unilineare che abbiamo precedentemente definito sono esogamici, in quanto ne fanno parte persone considerate discendenti di un antenato comune. La regola dell'esogamia ha delle conseguenze sociali importanti: essa costringe in qualche modo a contrarre matrimonio con una persona che, in un modo o nell'altro, è estranea e a volte anche appartenente ad un gruppo ostile. «Noi sposiamo anche quelli che ci combattono», affermano alcune popolazioni! L'esogamia permette quindi di creare o rafforzare legami tra gruppi differenti che fanno parte di una stessa società. Senza queste alleanze matrimoniali, questi gruppi sarebbero molto più isolati e molto meno solidali. Bisogna notare allora che il matrimonio con la cugina incrociata di cui abbiamo parlato in precedenza ha, tra le altre particolarità, la facoltà di mescolare alleanza e consanguineità.
L'esogamia ha tuttavia dei limiti che si preferisce non superare e le società umane hanno, per la maggior parte, de-

finito dei gruppi all'interno dei quali ci si deve sposare: si parlerà in questo caso di *endogamia*. Così, una tribù è generalmente endogamica nel senso che i suoi membri non sono autorizzati a sposarsi al di fuori dei propri confini. L'endogamia è spesso associata ad una certa idea di purezza ed è per questo che la casta è il raggruppamento endogamico per eccellenza: sposarsi al di fuori del gruppo rischia di mettere in pericolo la purezza del gruppo intero (Deliège, 2004, p. 38).

La residenza

Il matrimonio dà origine ad una nuova famiglia e si pone quindi il problema di dove la giovane coppia risiederà. Si dirà che la residenza è *virilocale* quando la giovane coppia si installa nella famiglia o nel villaggio dello sposo; è invece *uxorilocale* quando la coppia si installa a casa della sposa. Questi due termini sono più o meno intercambiabili con quelli di «patrilocale» e di «matrilocale». Si deve osservare che un sistema di parentela può essere matrilineare e virilocale, come tra i famosi abitanti delle isole Trobriand della Melanesia o come tra gli altrettanto famosi Ashanti del Ghana. Il termine *neolocale* è stato utilizzato per indicare i casi in cui la giovane coppia si installa in una nuova località o in una nuova dimora indipendentemente dai genitori. Nel campione di 250 società studiate da Murdock, 146 sono virilocali, 38 uxorilocali e 17 neolocali; il resto è diviso in soluzioni ibride. Il coniuge che non deve cambiare residenza quando si sposa gode di alcuni vantaggi rispetto all'altro in quanto non è costretto ad allontanarsi dal suo mondo familiare. Nel nord dell'India, per esempio, questo allontanamento è vissuto con sofferenza dalla giovane sposa che si trova ad essere trapiantata in un universo piuttosto ostile. I rapporti tra una persona e la sua famiglia/famiglia del coniuge differiscono considerevolmente a seconda del tipo di residenza scelto. La residenza neolocale favorisce ovviamente lo sviluppo della famiglia nucleare. D'altra parte, le variazioni delle condizioni di vita creano automaticamente dei cambiamenti di residenza: l'emigrazione, l'urbanizzazione, la sovrapopolazione favoriscono la neolocalità.
Con l'adozione dell'agricoltura, i popoli di cacciatori han-

no spesso preferito la residenza matrilocale, in quanto le attività agricole erano, presso di loro, prevalentemente femminili. Ogni cambiamento culturale o economico che accresce l'influenza degli uomini sulle donne è suscettibile di portare alla virilocalità, come nel caso dell'aratura o della pastorizia. Allo stesso modo, la poligamia poco si adatta alla matrilocalità. Il passaggio alla neolocalità porta con sé in modo quasi naturale lo smantellamento dei gruppi di filiazione unilineare.

Alcuni simboli

Abbiamo preso familiarità con alcuni concetti fondamentali che, nel corso del nostro cammino, avremo modo di sviluppare. Prima di proseguire, ci sembra opportuno fornire un elenco di abbreviazioni di termini di parentela utilizzati dagli etnologi. Mi sono rassegnato, un po' per ragioni di semplicità, ad adottare la terminologia anglosassone. Si tratta infatti di un'usanza molto diffusa tra gli etnologi francofoni. Ecco dunque le principali abbreviazioni utilizzate.

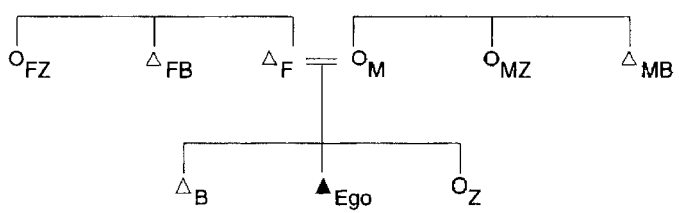
F = *Father* = padre
M = *Mother* = madre
B = *Brother* = fratello
Z = *Sister* = sorella
S = *Son* = figlio
D = *Daughter* = figlia
H = *Husband* = marito
W = *Wife* = moglie
e = *elder* = maggiore o primogenito
y = *younger* = più giovane o ultimogenito

Alcuni di questi termini permettono di indicare con precisione la quasi totalità dei parenti: così uno zio può essere fratello del padre (in inglese *father's brother* o FB) oppure fratello della madre (*mother's brother* o MB). La sorella minore sarà yZ e il fratello maggiore eB: questa distinzione è importante perché, come vedremo presto, molte società distinguono i primogeniti dagli ultimogeniti.

Alcune abbreviazioni sono meno frequenti:
Pa = *Parents* = genitori
Ch = *Children* = figli
Sp = *Spouses* = coniugi
Sb = *Siblings* = fratelli

Nei diagrammi, si incontrano i seguenti simboli:
Δ indica un uomo
O indica una donna
= significa è sposato con
Ego: la persona di riferimento (in genere di sesso maschile)
tratto orizzontale: relazione di germanità (fratello o sorella)
tratto verticale: relazione di filiazione

Per esempio:



L'atomo di parentela

L'ipotesi di Murdock

I primi etnologi immaginavano che le società arcaiche dovessero necessariamente differire in modo radicale dalle nostre. Mettendo l'accento sull'esotismo o l'irriducibilità delle culture, gli etnologi contemporanei hanno spesso perpetrato tale tendenza ed accentuato la contrapposizione tra «loro» e «noi». La loro stessa terminologia ci induce a percepire i rapporti tra società storiche ed esotiche sotto l'aspetto della differenza; si è così parlato di «società di lignaggio», di «società poligamiche» o di «società totemiche», ... ma le società che sono divise in lignaggi o in clan totemici possiedono anche alcune caratteristiche strutturali che le avvicinano maggiormente alle nostre. In un'o-

pera importante, *Social Structure*, pubblicata per la prima volta nel 1949, l'etnologo americano George Peter Murdock non teme di sostenere che la famiglia nucleare è quasi del tutto universale.

Questa ipotesi suscitò inizialmente una protesta in seno alla comunità scientifica, che ritenne opportuno denunciare una perversione etnocentrica che mirava a legittimare l'ideale borghese «lavoro, famiglia, patria». Murdock si vide quindi accusato di ogni sorta di colpe, perfino di anatema intellettuale. Tuttavia, se la si considera con l'attenzione che merita, la sua ipotesi è tutt'altro che assurda. Si potrebbe certamente rimproverare a Murdock di aver scelto di utilizzare il concetto di «famiglia nucleare» per sottolineare il denominatore comune a tutte le organizzazioni familiari. I vantaggi di questa espressione si tramutano presto, infatti, in inconvenienti: richiamando ad un universo che ci è familiare, ci porta a ritenere che è proprio la famiglia come noi la conosciamo che è presente ovunque nel mondo, o anche che tutte le società concepiscono le relazioni familiari nel nostro stesso modo. L'interesse di Murdock è altrove: egli suggerisce, in realtà, che tutte le società riconoscono la triade elementare che unisce un uomo, una donna e i loro figli. Parafrasando Lévi-Strauss, si potrebbe dire che esiste un «atomo di parentela» e, di conseguenza, un linguaggio minimo comune a tutte le società in materia di parentela (Lévi-Strauss, 1958).

Tutte le società, in effetti, riconoscono le relazioni marito/moglie, genitori/figli e fratello/sorella. Inoltre tendono ad attribuire un'importanza cruciale, se non predominante, a queste relazioni e anche quando sembrano soppiantate da altre relazioni, non sono mai del tutto soffocate: la famiglia allargata, per esempio, sottomette le diverse cellule nucleari ad un'autorità centralizzata e a un'organizzazione collettiva, ma non arriva mai a inibire i focolari nucleari; d'altronde tutte le famiglie allargate devono necessariamente prevedere dei meccanismi di fissione per non ampliarsi all'infinito e sono inevitabilmente le unità nucleari che provocano le scissioni. La famiglia allargata, lungi dal negare l'esistenza di «famiglie nucleari», ne ha necessariamente bisogno. Avremo occasione di vedere, nel corso di questo testo, che la famiglia nucleare rinasce un po' ovunque, anche là dove meno ce lo si aspetta. Soltanto una visione statica e amorfa della realtà sociale ci impedi-

sce di vedere questa complementarità e la necessaria presenza di «famiglie nucleari»: una tale «fotografia» ci fornisce un'immagine monca della realtà, perché questa è costantemente mutevole e tutte le «famiglie allargate» o «famiglie poligamiche» sono state «nucleari» in un dato momento della loro esistenza. Se si accetta di abbandonare una prospettiva statica della realtà per considerare i processi, le cose assumono aspetti differenti (si veda su questo punto Robertson, 1991, p. 9) e l'ipotesi di Murdock riacquista allora tutto il suo significato.

Social structure è innanzitutto un'opera di sintesi: si basa su dati derivati da 250 società, analizzate da una prospettiva comparativa. Contrariamente a ciò che alcuni hanno ritenuto di dovergli rimproverare, Murdock non era ingenuo al punto da ignorare la varietà delle tipologie familiari. Egli distingue tre forme principali di famiglia:

1) la famiglia nucleare, che consiste in una coppia sposata e nella sua progenie. Questo insieme di relazioni esiste ovunque, ma non allo stato puro. Come gli atomi di una molecola, le famiglie nucleari si combinano in realtà per formare aggregati più ampi;

2) la famiglia poligamica, invece, si fonda sulla pluralità dei matrimoni;

3) la famiglia allargata comprende due o più famiglie nucleari che vivono sotto l'autorità di un capo.

Su 192 società per le quali Murdock dispone di dati affidabili, la famiglia nucleare allo stato puro è presente solo in 47 casi; in 53 società è presente la famiglia poligamica e in 92 la famiglia allargata. Tuttavia, la famiglia nucleare non è sconosciuta in nessun luogo e la si ritrova in tutte le società. Mi sembra che quello che Murdock vuole dire è che la triade costituita da un uomo, una donna e i figli si incontra in tutte le società. Il caso dei Nayar dell'India costituisce senza dubbio l'obiezione più seria a questa ipotesi e ne parleremo a tempo debito. Murdock la rifiuta affermando di non avere dati sufficienti che invalidino la sua ipotesi.

Complementarità della coppia

In tutte le società, il matrimonio ha, tra le altre funzioni, quella di regolamentare la sessualità. La sessualità è una

pulsione potente che spesso determina negli individui un comportamento distruttivo, pericoloso per i rapporti di cooperazione su cui si fonda la vita sociale. Tutte le società conosciute hanno dunque cercato di regolarne e controllarne le manifestazioni. Questa regolamentazione non può tuttavia essere spinta all'eccesso, per il rischio di creare problemi seri per gli individui; deve quindi prescrivere permessi e divieti sessuali. Il matrimonio è l'istituzione per eccellenza che autorizza una grande libertà sessuale: normalmente, infatti, la sessualità ha il diritto di «svilupparsi», senza molte restrizioni, nell'ambito del matrimonio. Nessuna società contraddice tale principio, ma alcune lo limitano: è il caso dei Banaro della Nuova Guinea, per i quali un giovane sposo non ha diritto di avere relazioni sessuali con la sua giovane moglie fino a che quest'ultima non abbia partorito un figlio che ha per genitore un membro del clan del marito. Alcune comunità dell'Europa centrale lasciano al padre di un ragazzo in tenera età la scelta della sposa di quest'ultimo; il padre vive carnalmente con la giovane sposa fino a che il figlio abbia raggiunto l'età idonea a garantire i suoi diritti coniugali. Questi due casi, sottolinea Murdock, sono interessanti in quanto associano i diritti sessuali non alla sola relazione marito/moglie, ma alla relazione padre/madre che deriva dalla fondazione di una famiglia.

La necessità di una regolazione della sessualità non è la sola causa che porta all'istituzione del matrimonio. Nel campione di Murdock, d'altronde, soltanto 54 società proibiscono l'atto sessuale prima del matrimonio (1972, p. 25) e molte altre tollerano la sessualità extraconiugale (*ibid.*, p. 255). Tra gli umani il matrimonio non è quindi una semplice istituzionalizzazione dell'accoppiamento animale: la cooperazione economica si impone come un altro fattore di stabilità del matrimonio. Tutte le società, infatti, hanno sviluppato una certa forma di divisione del lavoro tra i sessi. In altri termini, esistono dappertutto dei compiti che sono riservati agli uomini e altri che sono appannaggio delle donne. In virtù delle loro differenze sessuali fondamentali, un uomo e una donna formano un'unità di cooperazione di grande efficacia. Da un lato, l'uomo è dotato di una forza fisica maggiore e, dall'altro, la sua azione non è ostacolata dai limiti della gravidanza e dell'allattamento. Egli può quindi allontanarsi di più da casa per cacciare,

pescare, badare alle greggi o fare del commercio. La lista dei compiti della donna mostra che esse si concentrano spesso attorno al focolare o a breve distanza da questo. Questa divisione sessuale del lavoro determina perciò una forte complementarità tra l'uomo e la donna. A volte le popolazioni stesse concettualizzano questa complementarità: per esempio, i Mehaniku del Brasile ritengono che la divisione sessuale del lavoro derivi dalle differenze fisiche e psicologiche tra uomini e donne e che comporti dei legami di scambio e di interdipendenza tra i sessi (Gregor, 1985, p. 24).

Si può quindi pensare che l'uomo e la donna sono non solo complementari sul piano della riproduzione fisiologica, ma anche sul piano della produzione materiale dei beni. La divisione sessuale del lavoro rafforza dunque la necessità per l'uomo e la donna di associarsi; l'accoppiamento non è più soltanto un'esigenza fisiologica, ma garantisce invece dei precisi vantaggi economici. Il matrimonio permette l'incontro di questa complementarità economica e sessuale. Prima di diventare adulto, il piccolo dell'uomo deve familiarizzarsi con una grande quantità di conoscenze e di tecniche. I genitori del bambino sono le persone più indicate per seguire il suo sviluppo e nessuna società è riuscita a inventare un sostituto adeguato alla famiglia nucleare; le rare proposte utopiche di abolizione della famiglia sembrano invariabilmente votate all'insuccesso, come è attestato dagli esempi georgiani e cinesi sopra citati.

L'universalità dei tabù dell'incesto impedisce la chiusura della famiglia nucleare su se stessa, una chiusura che sarebbe d'altronde incompatibile con i suoi principi essenziali, in quanto porterebbe ad una dilatazione sconsiderata dell'unità di base. Affinché sussista la famiglia nucleare è invece necessario che il matrimonio si faccia al di fuori di essa. Il divieto dell'incesto produce quindi, tra le altre conseguenze, l'irradiazione dell'intimità propria della famiglia nucleare. Nasce così una tendenza all'unione di famiglie nucleari.

L'atomo di parentela si riscontra quindi, in forma semplice o complessa, in tutte le società. La famiglia allargata può, per esempio, considerarsi come un agglomerato, molto centralizzato, di unità nucleari. Queste non sono mai totalmente soffocate nelle grandi famiglie allargate. Nelle società «poligamiche», si contano spesso più unioni mono-

[illegible] che famiglie poligamiche. Inoltre, le società fortemente poligamiche non sembrano aver risolto alcuni problemi fondamentali, come quello della gelosia sessuale. Gli esempi africani che esamineremo nelle pagine seguenti sono particolarmente illuminanti a questo riguardo.
Per riassumere, la famiglia nucleare non è la caratteristica di una forma primitiva di società; al contrario, è una soluzione che si incontra allo stato puro a tutti i livelli di sviluppo tecnologico e che è presente in ugual misura, in forme articolate, in tutte le società. La scelta per questo o quel tipo di famiglia sembra corrispondere ad alcune tipologie di problemi e ad alcuni limiti dell'ambiente.

Irradiazione della parentela

Le società umane non sono semplici raggruppamenti di famiglie nucleari senza alcun legame le une con le altre. Il divieto dell'incesto obbliga tutti gli individui a formare dei legami al di fuori della famiglia d'origine e di conseguenza si crea in ogni società una rete di legami inestricabili. Si verifica una irradiazione dei legami elementari di parentela. Così, ogni individuo appartiene almeno a due famiglie: la sua *famiglia di orientazione*, quella che l'ha visto nascere, e la sua *famiglia di procreazione*, quella che ha costituito con il matrimonio. È da questa realtà universale dell'appartenenza di ogni persona a due famiglie che si sviluppano i sistemi di parentela. Se ci si sposasse all'interno della famiglia nucleare, non ci sarebbe alcun sistema di parentela. Ciascuno svolgerebbe una molteplicità di ruoli e potrebbe essere contemporaneamente padre, fratello, figlio, marito, ecc. Al contrario, il principio della famiglia nucleare e della proibizione dell'incesto fa sì che ciascuno occupi una posizione precisa e particolare da un lato, e dall'altro che debba estendere le sue relazioni al di fuori del circolo ristretto. Il fenomeno dell'irradiazione fa nascere, infatti, una rete di relazioni sempre più complesse. Si possono allora distinguere più «gradi» di parentela che si combinano in una vera e propria rete di relazioni che viene chiamata «sistema di parentela», secondo il quale gli individui sono legati gli uni agli altri da una rete molto complessa di legami con molte ramificazioni.
Esistono più livelli di parentela. La famiglia nucleare dà

origine a un insieme di otto relazioni caratteristiche: 1) la relazione marito/moglie; 2) la relazione padre/figlio; 3) la relazione madre/figlia; 4) la relazione madre/figlio; 5) la relazione padre/figlia; 6) la relazione fratello maggiore/fratello minore; 7) la relazione sorella maggiore/sorella minore; 8) la relazione fratello/sorella. Ritengo che quest'ultima relazione possa dividersi in due relazioni supplementari: sorella maggiore/fratello minore e fratello maggiore/sorella minore, ma si tratta in questo caso di un dettaglio. Tutte queste relazioni si incontrano nelle famiglie con figli di tutte le società. Ma poiché ogni essere umano non resta là ed è costretto a fondare una seconda famiglia nucleare, la famiglia di procreazione, egli funge da *trait d'union* tra la famiglia d'origine e questa nuova famiglia. Nasce allora tutta una serie di nuove relazioni che non esistevano nella famiglia nucleare e un sistema di ramificazioni molto più complesso. Le relazioni di parentela di secondo ordine sono quelle che nascono dall'appartenenza di ciascun individuo di una società a una seconda famiglia nucleare.

Murdock registra 33 tipologie di parenti di secondo grado: il padre del padre, il padre della madre, la madre del padre, la madre della madre, il fratello del padre, il fratello della madre, la sorella del padre, la sorella della madre, la moglie del fratello, il marito della sorella, la moglie del figlio, il marito della figlia, il figlio del figlio, il figlio della figlia, la figlia del figlio, la figlia della figlia, ecc. Ciascuno di questi parenti del secondo ordine dispone, a sua volta, di relazioni del primo ordine che diventano così, per Ego, delle relazioni del terzo ordine: per esempio, il padre del padre del padre, la madre della madre della madre, il padre della moglie del fratello, ecc. Quest'ultima categoria comprende 151 parenti possibili (compresi otto bisnonni, otto cugini germani, i coniugi di tutti gli zii, di tutte le zie, dei nipoti e delle nipoti, ecc.). Ovviamente si potrebbe continuare nello stesso modo e contare centinaia di parenti del quarto ordine, e così via. Sarebbe impossibile, e in ogni caso molto imbarazzante, stabilire un modello di comportamento specifico nei confronti di ciascun parente e nessuna società ha corso questo rischio. La soluzione universalmente adottata consiste nel ridurre, all'interno dei raggruppamenti e delle fusioni, il numero di categorie culturalmente riconosciute per ottenere proporzioni meno in-

gombranti.

Una nascita in un igloo

Nel descrivere la nascita di una bambina inuk, in condizioni materiali precarie, l'antropologa americana Jean Briggs ci ricorda che la famiglia è anche questione di sentimenti d'amore e di affetto. La scena si svolge nel cuore della notte, nell'igloo in cui vivono Inuttiaq, sua moglie Allaq, i loro figli e l'etnologa, adottata dalla famiglia.

«All'1.30, mi svegliai sentendo le grida di un neonato. Era accesa una piccola candela; le pareti di neve fresca scintillavano nella luce. Allaq, vestita del suo parka, era inginocchiata al suo posto, protesa in avanti, con i gomiti ben appoggiati su un guanciale fatto da un sacco a pelo arrotolato e dal parka di Inuttiaq piegato sopra. A parte gli stivali, Inuttiaq era completamente vestito. Stava in piedi, scalzo, vicino ad Allaq. Si protendeva in avanti, con una mano sul guanciale di Allaq, e diceva qualcosa, con una voce concitata e forte. «Non esce», spiegò quando vide che lo guardavo, «la cattiva placenta non esce». E continuò, velocemente e con enfasi, ad esortarla ad uscire: «Presto, cattiva placenta, sbrigati!». Gridava altre cose che non riuscii a capire. Allaq era piegata sul suo guanciale, era provata e silenziosamente concentrata. Dopo un momento, Inuttiaq smise di parlare, si sedette e accese la sua pipa; di quando in quando, smetteva di fumare per fare qualche domanda ad Allaq, che mormorava una risposta. Dopo un po', Inuttiaq infilò gli stivali, si mise in piedi vicino alla moglie e iniziò a pregare Dio: «Poiché tu sei Dio... Poiché sei capace di fare qualsiasi cosa...». Compresi solo queste parole della sua breve preghiera. Subito dopo, la placenta uscì. Inuttiaq affilò il coltello di Allaq, quello stesso che lei usava per i lavori domestici, e lei recise il cordone, legando il moncone con un pezzo di tendine.

Durante tutto questo tempo, il bebè era rimasto adagiato sul materasso di caribù, tra le ginocchia di Allaq, al caldo del suo parka. Aspettando la placenta, Inuttiaq ave-

va sollevato un lembo del parka per sussurrare alla sua piccola: *"Naaaklingnaqtuq"* (Amore mio). Aveva mormorato questa parola insistendo dolcemente su ogni vocale. Dopo, Allaq prese la neonata, asciugò delicatamente il corpo con un pezzo di pelliccia di caribù, e la porse ad Inuttiaq che tirò fuori le braccia dalle maniche del suo parka per stringerla, con una dolcezza straordinaria per un uomo di quella forza, contro il suo petto nudo. [...] Quindi Inuttiaq, dopo aver sussurrato altre parole d'affetto, pose la bimba sul ventre caldo della madre, prese la placenta, il coltello ed uscì».

(Briggs, 1970, pp. 154-155)

Mariano Pavanello

BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO ANTROPOLOGICO DELLA PARENTELA

Edizioni Nuova Cultura

2. Società e parentela

> [...] la proibizione dell'incesto esprime il passaggio dal fatto naturale della consanguineità al fatto culturale dell'affinità. (Claude Lévi Strauss [1947] 1976, p. 72).

2.1. La parentela come fatto sociale e convenzionale

La parentela, spesso definita impropriamente consanguineità[7], è una istituzione sociale rappresentata generalmente come un complesso di relazioni di ordine biologico determinate dalla procreazione, e quindi dalla comunanza di carne e sangue. Tuttavia, un aspetto dominante nelle relazioni che definiamo di parentela è la convenzionalità che si esprime attraverso valenze giuridiche, economiche e politiche. La parentela è un legame che unisce due o più persone in uno dei seguenti modi: (1) per discendenza, nel senso che un individuo discende da un altro, o (2) per collateralità, nel senso che due o più individui non discendono l'uno dall'altro ma tutti discendono da un antenato comune. La distinzione e la classificazione dei diversi rapporti e gradi di parentela è un fatto convenzionale che si traduce in un sistema terminologico, e riflette un campo di relazioni sociali più o meno codificate e sancite dalla tradizione. Sul piano biologico,

---

[7] Innanzitutto, proprio per la convenzionalità delle relazioni di parentela, un padre legale non sarebbe consanguineo di suo figlio. In secondo luogo, in molte società diverse dalla nostra, da un punto di vista ideologico, la trasmissione della discendenza da una generazione all'altra segue strade a volte molto differenti e particolari, e così pure le idee relative alla trasmissione del sangue, pertanto noi non potremmo usare in antropologia il termine consanguineità senza correre qualche rischio.

lo zio materno è un collaterale della madre, e con questa donna, qualora siano entrambi figli dello stesso padre e della stessa madre, condivide il 50% del patrimonio genetico di ciascuno dei loro genitori. Tuttavia, se questo zio non fosse propriamente fratello della madre, ma fratellastro o fratello adottivo, la relazione di zio materno non verrebbe meno. Le relazioni di parentela sono un fatto sociale e convenzionale anche per un altro motivo: i vincoli, sia di discendenza che di collateralità, sono biologici solo in linea di principio, o putativamente, e sono stabiliti su un piano di convenzionalità. Radcliffe-Brown, nella sua famosa "Introduzione" al volume *African systems of kinship and marriage* del 1950, afferma giustamente che un figlio illegittimo ha un genitor (padre biologico) ma non ha un pater (padre sociale e legale). Se la madre sposasse un uomo disposto a riconoscere il bambino, questi avrebbe allora un pater che non è il suo genitor. E a sostegno della natura convenzionale delle relazioni di parentela, sempre Radcliffe-Brown invoca un bel proverbio còrso: *chiamu babbo a chi mi da pane.*

Gli uomini hanno la necessità di classificare le relazioni di parentela onde distinguere, per esempio, i parenti dai non parenti, i fratelli rispetto ai cugini, nonché determinare l'appartenenza degli individui ad un gruppo piuttosto che ad un altro. È un'esigenza che in gran parte dipende dal bisogno di ripartire tra gruppi differenziati, e trasmettere lungo le generazioni, i diritti che si costituiscono sulle risorse indispensabili alla produzione e riproduzione delle società. Spesso, però, è anche un'esigenza che nasce dall'opportunità di stabilire dei criteri per la scelta matrimoniale[8]. Nel nostro mondo, siamo abituati a pensare il matrimonio come una unione determinata unicamente dalle inclinazioni personali, tuttavia anche nelle società

[8] Poiché il matrimonio non può essere contratto tra parenti stretti, c'è la necessità di classificare i parenti e i non parenti anche a questo fine. La relazione sessuale tra parenti stretti è generalmente proibita (incesto), ed è per questo che tra quei parenti non è possibile il matrimonio. Dobbiamo distinguere tra relazione sessuale e relazione matrimoniale: infatti, la relazione sessuale incestuosa, benché proibita, è non solo possibile, ma frequente.

occidentali fino a non molto tempo fa i matrimoni erano in gran parte combinati. Molte società diverse dalle nostre hanno escogitato sistemi e criteri per la scelta del coniuge che traspaiono dalle regole stesse con cui vengono organizzate le relazioni di parentela. In tutte le società umane la parentela, e dunque le relazioni di discendenza e di collateralità, insieme alle relazioni di affinità che si costituiscono attraverso il matrimonio, svolgono un ruolo fondamentale. Nelle moderne società occidentali hanno esclusivamente rilievo giuridico quelle relazioni che si richiamano al diritto di famiglia: matrimonio, filiazione, successione sono le fattispecie più rilevanti di un insieme di rapporti sociali e giuridici che riguardano una cerchia abbastanza ristretta di individui legati tra loro da relazioni reciproche. I gruppi familiari sono essenzialmente, nella nostra cultura, unità residenziali e centri di consumo di beni e servizi, nonché sedi di diritti di carattere sociale (come per esempio il diritto alla vaccinazione o all'istruzione dei figli), e spesso di titolarità di diritti personali (per esempio alcuni membri del gruppo familiare possono essere titolari di diritti di proprietà trasmessi per successione). In molte società diverse dalla nostra, i rapporti di parentela non hanno solo una qualche rilevanza sociale e giuridica, ma hanno spesso la funzione di costituire la struttura delle relazioni economiche e politiche. Nelle monarchie ereditarie, il legame di parentela è essenziale per determinare il diritto alla successione. In questo caso, la parentela e la struttura politica in parte coincidono. Nelle famiglie di ricchi proprietari, la gestione del patrimonio è legata agli interessi familiari, e spesso le scelte matrimoniali sono in funzione di un'accurata amministrazione della ricchezza; inoltre, le successioni ereditarie hanno un'importanza notevole, e sovente le grandi famiglie adottano accorte strategie di scambi matrimoniali per evitare l'eccessiva frantumazione del patrimonio. In questi casi, parentela e struttura economica in parte coincidono. Immaginiamo ora una società in cui la coincidenza della parentela con le dimensioni del politico e dell'economico sia pressoché totale: non sarà possibile comprendere il funzionamento di questa società se non avendo una precisa cognizione dei principi che presiedono al funzionamento delle relazioni parentali. Queste caratteristiche non sono però peculiari soltanto alle società lontane da

noi nello spazio, come quelle un tempo definite "primitive", ma anche a quelle lontane da noi nel tempo che sono generalmente di competenza delle discipline storiche. In tutte queste realtà, le reti di relazioni parentali e di affinità si rappresentano come aspetti delle strutture economiche e politiche. Di qui l'importanza dello studio della parentela in antropologia che ha caratterizzato, e in una certa misura, caratterizza tuttora la specificità dell'antropologia nel quadro più generale delle scienze umane, e rappresenta anche uno strumento fondamentale per l'analisi della nostra società dal punto di vista storico.

Il Codice Civile italiano stabilisce all'art. 74: «La parentela è il vincolo tra le persone che discendono da uno stesso stipite» e, all'art. 75: «Sono parenti in linea retta le persone di cui l'una discende dall'altra; in linea collaterale quelle che, pur avendo uno stipite comune, non discendono l'una dall'altra». Per il computo dei gradi di parentela l'art. 76 stabilisce: «Nella linea retta si computano altrettanti gradi quante sono le generazioni, escluso lo stipite. Nella linea collaterale i gradi si computano dalle generazioni, salendo da uno dei parenti fino allo stipite comune e da questo discendendo all'altro parente, sempre restando escluso lo stipite». In pratica, si conta il numero delle generazioni. Perciò il padre è un parente di primo grado, mentre il nonno lo è di secondo. Un fratello è parente di secondo grado perché si deve risalire al genitore comune (padre o madre) e da questi ridiscendere fino al fratello, e pertanto si contano due passaggi generazionali. Uno zio (per es. fratello del padre) è invece un parente di terzo grado, e un cugino (p. es. il figlio del fratello del padre) lo è di quarto. Il nostro Codice statuisce una differenza precisa tra parentela e affinità; l'art. 78 recita infatti: «L'affinità è il vincolo tra un coniuge e i parenti dell'altro coniuge». Quindi i miei affini sono i parenti del mio coniuge e io sono loro affine, mentre gli affini dei miei affini non sono miei affini, né i miei parenti sono affini dei parenti del mio coniuge. Il grado di affinità è legato al grado di parentela, così i suoceri nonché i generi e le nuore sono affini di 1° grado, mentre i cognati lo sono di secondo. Affini di terzo grado sono i coniugi degli zii e gli zii del coniuge, e così via.

Un sistema di parentela è un sistema terminologico la cui logica di funzionamento dipende dalla logica dei rapporti sociali. Si tratta in definitiva di un sistema di termini convenzionali tutti legati tra loro in modo logico. I presupposti fondamentali su cui si costituisce un sistema di parentela sono le relazioni di:

- **filiazione** (genitori-figli), da cui le relazioni di ascendenza (genitori, avi, proavi ecc.) e di discendenza (figli, nipoti, pronipoti ecc.);
- **collateralità** (fratelli e sorelle, oppure cugini);
- **affinità** (marito, moglie, cognato, suocera ecc.).

Per cominciare proveremo ad esaminare il funzionamento del nostro sistema di parentela; per farlo dobbiamo partire da un punto di riferimento che normalmente è costituito dal soggetto, che nel gergo antropologico si indica con EGO (in latino significa io). Nell'ambito del nucleo familiare i rapporti di parentela sono quelli più stretti e riguardano le relazioni genitori-figli e fratelli-sorelle, qualche volta nelle famiglie si trovano anche alcuni nonni, oppure qualche fratello o sorella di un genitore, e allora le cose si complicano molto. Infatti nel caso dei nonni, le relazioni che si aggiungono non sono solo quelle di nonni-nipoti, ma anche quelle di suocero/a-genero/nuora, oppure nel caso di collaterali dei genitori si creano relazioni cognato/a-cognato/a e zio/a-nipote. Proveremo a schematizzare le relazioni del nucleo familiare utilizzando la simbologia antropologica: il triangolo indica un individuo maschio, il cerchietto una femmina, il quadrato indica un individuo di cui non occorre determinare il genere. Il segno = indica il matrimonio, la linea orizzontale indica la collateralità, mentre quella verticale indica la filiazione. La fig. 1 fornisce gli esempi delle notazioni simboliche più usate, mentre la fig. 2 descrive le relazioni all'interno di una famiglia nucleare. La fig. 3 rappresenta, sempre a partire da Ego, il reticolato dei rapporti di parentela su più generazioni, considerando anche i collaterali. Questo diagramma mette in evidenza che la nostra terminologia di parentela non varia secondo il sesso di Ego, cioè sia che io sia un uomo o una donna, i termini che uso per indicare i parenti sono gli stessi.

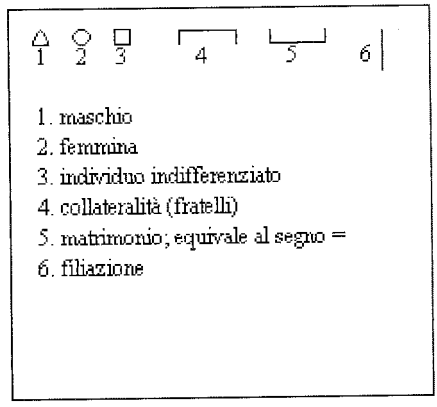

1
2
3
4
5
6
1. maschio
2. femmina
3. individuo indifferenziato
4. collateralità (fratelli)
5. matrimonio; equivale al segno =
6. filiazione

Fig. 1

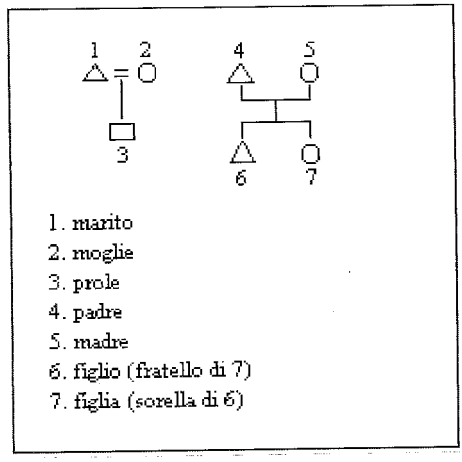

1
2
3
4
5
6
7
1. marito
2. moglie
3. prole
4. padre
5. madre
6. figlio (fratello di 7)
7. figlia (sorella di 6)

Fig. 2

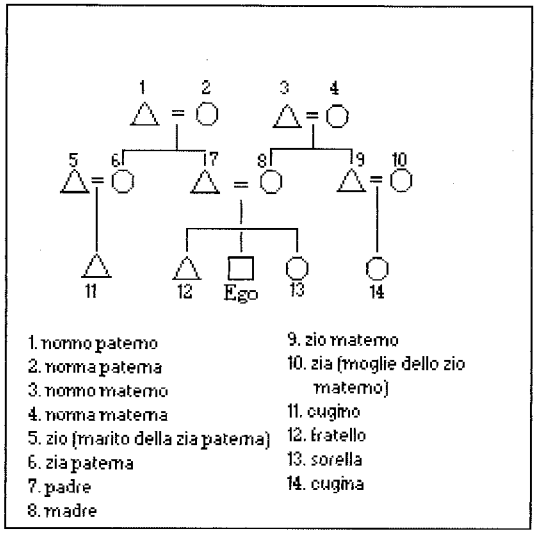


Fig. 3

2.2. Il sistema di parentela italiano e le sue origini

La nostra terminologia di parentela risponde all'esigenza di denotare la posizione di ciascun parente nei confronti di Ego, tuttavia è una terminologia imprecisa, infatti noi siamo piuttosto rigorosi nel definire le relazioni all'interno del ristretto nucleo familiare composto da genitori e figli (padre, madre, figlio, figlia, fratello, sorella), mentre lo siamo molto meno appena si esce da tale ambito ristretto. Infatti definiamo con il termine *nonno* sia il nonno paterno che quello materno e con il termine *zio* almeno quattro distinte categorie di persone tra parenti ed affini:

1. il fratello del padre,
2. il fratello della madre,
3. il marito della sorella del padre,
4. il marito della sorella della madre.

Con il termine *nipote* le cose vanno anche peggio, infatti usiamo questa definizione per indicare almeno otto categorie diverse di parenti ed affini, senza contare che *nipote* è sia maschile che femminile:

1. figlio/a del figlio,
2. figlio/a della figlia,

3. figlio/a del fratello,
4. figlio/a della sorella,
5, 6, 7, 8 i coniugi dei precedenti.

Altri termini come *cugino/a* sono egualmente vaghi ed imprecisi perché designano relazioni molto differenti, come quelle tra Ego e i figli sia del fratello e della sorella della madre che del fratello e della sorella del padre, senza contare che utilizziamo lo stesso termine anche per parenti di grado più lontano limitandoci a precisare che, per esempio, il Tale è un cugino lontano. Inoltre utilizziamo lo stesso termine cugini anche per i cugini del coniuge, salvo a precisare, come nel caso di affini zii e nipoti, che si tratta di cugini acquisiti.

Con la terminologia di affinità le cose non vanno meglio, infatti siamo abbastanza precisi nel distinguere il suocero dalla suocera, ma non operiamo alcuna differenza nel caso di suoceri di Ego maschio (genitori della moglie) e suoceri di Ego femmina (genitori del marito). Per quanto riguarda i cognati, non distinguiamo tra marito della sorella e fratello della moglie (per Ego maschio) e tra marito della sorella o fratello del marito (per Ego femmina), per la cognata è la stessa cosa. Infine non disponiamo di termini appropriati per gli altri affini e adoperiamo i corrispondenti termini di parentela, aumentando a dismisura la confusione.

In altre lingue moderne, come il francese e l'inglese, esiste una maggiore precisione solo per quanto riguarda i nipoti; queste lingue infatti distinguono, sia al maschile che al femminile, i nipoti in quanto discendenti (*petit-fils/petite-fille* e *grandson/granddaughter*), dai nipoti in quanto figli di collaterali (*neveu/nièce* e *nephew/niece*), tuttavia la differenziazione si limita alle grandi categorie e non scende mai, per esempio, nel dettaglio se il nipote è figlio del figlio o della figlia.

Le società occidentali moderne hanno a disposizione un quadro terminologico di parentela e di affinità piuttosto limitato, mentre le società antiche avevano la possibilità di distinguere più precisamente tra categorie di parenti. Tanto per fare un esempio, in latino lo zio paterno (fratello del padre) si dice *patruus*, mentre lo zio materno (fratello della madre) si dice *avunculus* (diminutivo di *avus*, nonno). Da quest'ultimo termine derivano sia il francese *oncle* che l'inglese *uncle* e il tedesco *Onkel*, mentre l'italiano zio deriva dal tardo latino

thius (dal greco *theios*) da cui anche lo spagnolo e il portoghese *tio*. Analogamente zia materna, sorella della madre, si dice in latino *matertera*, termine rafforzativo di madre per via del raddoppio del suffisso *-ter*, mentre la zia paterna, sorella del padre, è detta *ámita* (da cui *ámia*, zia, in vari dialetti dell'Italia settentrionale).
Si può supporre che ogni sistema terminologico risponda a qualche criterio di utilità. In effetti noi non abbiamo alcuna convenienza a distinguere tra zio paterno e zio materno, dal momento che le relazioni con queste due diverse categorie di parenti sono sostanzialmente le stesse. Allo stesso modo non ci serve distinguere il marito della sorella dal fratello della moglie o dal fratello del marito perché una simile distinzione non avrebbe molta utilità. Il caso del termine nipote è probabilmente diverso, infatti forse la confusione che noi facciamo tra le diverse categorie designate con questo appellativo ha radici storiche. Il latino *nepos* era usato indistintamente per nipote del nonno e nipote dello zio. Se pensiamo però che in latino lo zio materno era una specie di piccolo nonno (*avunculus*), possiamo spiegarci che i figli della sorella siano assimilati ai nipoti come figli di figli. Mentre per il *patruus* (fratello del padre) il figli del fratello sono in qualche modo come figli e dunque discendenti, ma non sono esattamente figli e perciò assimilati al rango di piccoli figli, dunque nipoti.
Padre, madre, figlio, fratello, sorella sono quattro termini con cui abbiamo molta confidenza, ma difficilmente ci viene da riflettere sulla loro storia e sul significato o sui significati che ciascuno di essi ha ricevuto nel corso del tempo e nei differenti linguaggi. Sono termini legati alla storia delle popolazioni indoeuropee e questo ci offre immediatamente l'ambito culturale, geografico e storico in cui ci stiamo muovendo. Analizzando l'etimologia di questi e degli altri termini del nostro sistema di parentela avremo modo di mettere a fuoco una quantità di osservazioni e di problemi che ci

accompagneranno poi nello studio dei sistemi di parentela diversi dal nostro[9].

Il termine *padre* deriva dal latino *pater* (greco ant. *patèr*, sanscrito *pitár*, gotico *fadar*, antico ted. *fatar*, ted. mod. *Vater*, ingl. *father*) da una probabile radice indoeuropea *pat-* col significato di nutrire, da cui deriva anche la parola pane (vedi anche il termine pascere dal lat. *pascor*, arcaico *pat-scor*, affine al greco *patéomai* e all'antico slavo *pitati* col medesimo significato). Il padre è colui che assicura il sostentamento ed è una figura coerente con forme di pensiero religioso che si esprimono attraverso la personificazione della divinità come un padre celeste (il lat. *Iuppiter* da *Diuspiter*, il greco *Zeus patèr*, il sanscrito *Dyaupitár*) che nutre gli uomini.

Il termine *madre* deriva dal lat. *mater* (greco ant. *metèr*, sanscrito *matar*, ant. slavo *mati*, antico ted. *muotar*, ted. mod. *Mutter*, ingl. *mother*) da una radice *mat-* con una possibilità di significazione molto ampia che spazia tra i concetti di preparare, fabbricare, ordinare, misurare; la madre ha il compito della riproduzione a intervalli regolari, è l'unico elemento della famiglia che ha il potere di produrre dei nuovi esseri umani. La parola *materia* (sanscrito *matram*) deriva dalla stessa radice; la madre come la terra è la materia del mondo che si riproduce in continuazione.

La parola *figlio* pone qualche problema di interpretazione etimologica. Deriva dal lat. *filius* che molti vogliono far risalire alla radice indoeuropea *bhu-*, *fu-* (esistere, da cui il greco antico *bios*, vita; il sanscrito *bhutis*, esistenza; l'inglese *to be*, essere; la voce *fui*, passato remoto di essere). Altri propendono per una derivazione dal verbo *fellare*, poppare, succhiare (confronta l'antico umbro *felius*, figlio). In molte lingue indoeuropee tuttavia il termine per figlio è legato ad una radice *sunu* (da *su-* generare) che si ritrova nel sanscrito *sunu*, nel gotico e nel lituano *sunus*, nell'antico slavo *synu*, nell'inglese *son* e nel tedesco *Sohn*, oltre che nel greco antico *huiòs*. Per il femminile sia

---

[9] Per la ricostruzione storico – etimologica della terminologia, ci si è avvalsi dell'opera di É. Benveniste (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 1979) e del *Dizionario etimologico della lingua italiana* di O. Pianigiani (1937).

l'italiano che il latino offrono la forma *figlia, filia,* mentre le altre lingue indoeuropee hanno seguito strade diverse a partire da un probabile etimo originario *dhughater* che unisce al tipico suffisso di parentela *-ter* (vedi anche *pater, mater, frater* ecc.) un radicale *dhugha-* non ulteriormente analizzabile (v. il sanscrito *duhitar,* il greco ant. *thugater,* l'antico ted. *tohter,* il ted. mod. *Tochter* e l'inglese *daughter*).
Il termine *fratello* è in realtà il diminutivo di frate dal latino *frater* (greco ant. *phrater,* sanscrito *bhrathar,* ant. slavo *bratru,* gotico *bhrotar,* ant. ted. *bruodar,* ted. mod. *Bruder,* ingl. *brother*) da una radice indoeuropea *bhar-* per metatesi divenuta poi *bhra-* che significa portare, nel senso anche di portare in grembo, quindi generare (confronta il greco *baros,* peso, e l'inglese *to bear,* da cui *born,* nato). Il fratello è dunque colui che è nato nella stessa casa. I latini distinguevano i fratelli, in quanto figli dello stesso padre e della stessa madre, oppure dello stesso padre ma di madri diverse, usando la definizione *frater germanus* (da cui lo spagnolo *hermano* e il portoghese *irmâo*) per indicare i primi.
Alquanto diversa è l'origine della parola *sorella.* Deriva anch'essa come diminutivo di sora o suora, dal lat. *soror* e dai più arcaici *sosor* e *suosor* (greco antico *héor* da *sesor,* sanscrito *svasar,* ant. slavo, russo e boemo *sestra,* gotico *svistar,* ant. ted. *swestar,* ted. mod. *Schwester,* ingl *sister*). L'origine è legata ad una probabile voce indoeuropea *swesor* composta da *swe-* (che starebbe ad indicare un senso di appartenenza, cioè di legame, da cui anche l'agg. possessivo *suo*) e *sor* che sarebbe un suffisso indicativo del genere femminile (sanscrito *stri, sri,* donna). Così la sorella sarebbe la donna appartenente al proprio gruppo familiare, la donna che appartiene al padre e ai fratelli e che può essere data in moglie ad un uomo di un gruppo familiare amico ed alleato. *Swesor* è infatti la donna che si contrappone ad *uksor* (lat. *uxor,* moglie) in quanto quest'ultima è la donna (*sor*) che viene da fuori (*uk, ek,* prefisso indicante l'esterno, come nel lat. *extra* che significa appunto fuori), colei che è stata presa in moglie da un'altra famiglia. *Swesor* è dunque la donna che deve essere data via perché vada a fare la moglie in casa di un altro, mentre *uksor* è la donna che viene presa in casa per moglie. Il matrimonio si presenta quindi come un meccanismo di scambio delle donne tra i diversi raggruppamenti

familiari. Scambio che non necessariamente doveva essere rigidamente reciproco tra due soli gruppi, ma poteva riguardare più famiglie in una sorta di relazione di lungo periodo. Il termine stesso *matrimonio* indica uno status, quello di madre: la donna nel matrimonio era portata ad essere madre, come dicevano i latini *uxorem ducere in matrimonium* (condurre una moglie in matrimonio). In questo modo possiamo capire la relazione di opposizione tra matrimonio e patrimonio: mentre il primo termine indica lo status della moglie che diventa madre, il secondo indica lo status del padre come padrone (che è pure una parola che deriva da padre) delle risorse e delle ricchezze della famiglia, cioè del patrimonio.
La condizione del maschio nel matrimonio non è comunque specificamente legata al patrimonio, anche se il ruolo del marito è quello di diventare padre. Prima di prendere possesso del patrimonio, il marito deve diventare maturo e anche anziano, deve cioè diventare un padre nel senso più pieno del termine, cioè un padrone. *Marito* infatti deriva dal latino *maritus* da *mas, maris* (ragazzo, maschio; confronta l'iranico *marya*, ragazzo) cui il suffisso *-itus* conferisce un rafforzativo col significato di uomo sposato, ma in realtà il significato è soprattutto quello di giovane uomo che prende moglie, ma che non ha ancora la pienezza dei poteri sulla famiglia e sulla casa.
In italiano non facciamo alcuna differenza tra fratelli e sorelle del padre e della madre chiamando tutti indistintamente zii e zie. In latino, invece, il fratello del padre (*patruus*) si distingueva da quello della madre (*avunculus*) e analogamente la sorella del padre (*amita*) era distinta da quella della madre (*matertera*). Operava nella terminologia latina un principio che discriminava i collaterali dei genitori in base al sesso e questo si rifletteva nello status terminologico dei loro figli: i figli di *amita* erano chiamati *amitini*, mentre i figli di *matertera* erano denominati *consobrini*. Noi, più sbrigativamente, non distinguiamo i diversi tipi di cugini perché non operiamo alcuna distinzione al livello dei loro genitori. Infatti, *cugino* è un termine di parentela abbastanza ambiguo e denota un parente non prossimo, discendente da un comune antenato posto nella seconda generazione ascendente o ancora più in su. Deriva, secondo alcuni, dal latino *consobrinus*, da *cum* e *sobrinus*, a sua volta

contrazione di *sororinus* (figlio di sorella, termine reciproco di *avunculus*, fratello della madre), da cui lo spagnolo *sobrino* appunto col significato di nipote. Dalla parola *consobrinus* viene l'espressione "fratelli consobrini" usata nei secoli passati per indicare i cugini sia uterini (figli di sorelle) che agnati (figli di fratelli). Secondo altri invece, il termine cugino originerebbe da *cum* e *genus*, dunque col senso di persone del medesimo ceppo.

Per quanto riguarda gli altri termini di affinità, i genitori del coniuge sono definiti *suocero* e *suocera* (lat. *socer, socera*). L'origine di questi termini è abbastanza chiara, in greco antico il suocero è *ekyros* (dall'arcaico *svekyros*), in gotico *svaihra* (ted. mod. *Schweiger*), in antico slavo *svekru* (russo mod. *svekoru*). Lo studioso francese Émile Benveniste sostiene che suocero deriva dall'unione di due parole: *swe* (che abbiamo già incontrato con il senso di appartenenza al proprio gruppo) e *kru*, signore, padrone (confronta il greco antico *kyrios*, padrone); suocero e suocera esprimerebbero dunque il senso del dominio sulla casa e sul gruppo domestico. Ciò è particolarmente vero dal punto di vista della nuora che entra nella casa del marito e vi trova i genitori di lui con funzioni di padroni di casa e capi del gruppo familiare. Nei dialetti dell'Italia settentrionale, in particolare nel Veneto, suocero si dice *missier*, da messere (mio signore) e suocera si dice *madonna* (mia signora), ma anche in questo caso la denominazione di questi due affini origina a partire dal punto di vista della nuora, perché era molto più frequente un tempo che la donna entrasse nella famiglia di suo marito piuttosto che il contrario.

Il caso del termine *nuora* è pure interessante. Deriva dal latino medievale *nora*, mentre il lat. classico aveva *nurus* che derivava da *snurus* e dall'ancora più antico *snusus* (confronta il sanscrito *snusha*; l'antico slavo *snucha*, da cui il russo *snochà*; l'antico tedesco *snur*). Tutte queste voci arcaiche sembrerebbero derivare dall'etimo indoeuropeo *sunu* che abbiamo già incontrato per il termine figlio, per cui avrebbe il senso di figlio al femminile in quanto moglie del figlio. Il termine *genero* (marito della figlia) da molti viene fatto risalire al lat. *genus*, genere, razza (dalla radice *gen, gan* generare, da cui anche il greco ant. *genos*) col significato quindi di riproduttore. Pare però che l'etimologia più appropriata sia da farsi risalire ad una forma arcaica

latina *gemer-* dalla radice *gam-* congiungere in matrimonio (confronta il greco antico *gameo,* prendo moglie) da cui il greco *gam(b)ros* e il sanscrito *gamâtar,* entrambi col significato appunto di genero.
Il latino *levir* (confronta il greco antico *daèr,* il sanscrito *devar* e l'armeno *taygr*) sta ad indicare solo il fratello del marito ed è collegato a *vir* (uomo, maschio, marito). Il *levir* era colui che poteva ereditare la vedova del fratello e sposarla per dare una progenie al defunto, da cui il termine *levirato* dato a questa particolare usanza che era comune anche nel mondo ebraico antico. Queste voci sembrano risalire ad un etimo indoeuropeo *daiwer* (come l'antico slavo *deveru* e il lituano *dieverìs*), in cui la radice *wer-, vir-* è composta con un prefisso *da-, di-, le-*. È interessante osservare che la terminologia indica in questo caso solo il fratello del marito e non il marito della sorella o il fratello della moglie ed è come se si ponesse dal punto di vista della nuora che entra nella casa del marito dove trova i fratelli di lui con le rispettive mogli. È un'immagine che ci fa risalire ad un modello di famiglia che da noi ormai non esiste quasi più, ma resisteva ancora in molte zone rurali sino a pochi decenni or sono. Questa ipotesi è peraltro confermata dalla presenza in alcune lingue indoeuropee di un termine che indica la moglie del fratello del marito. In italiano e in quasi tutte le lingue occidentali moderne non esiste un termine corrispondente perché non abbiamo alcun interesse a designare in qualche modo una relazione del genere che non è di parentela né di affinità. Noi usiamo indistintamente il termine cognato/a per indicare non solo i veri cognati, ma anche i loro coniugi. Tuttavia molte lingue antiche disponevano di un termine specifico per designare quella particolare relazione che si instaurava tra una sposa e le mogli dei fratelli di suo marito. In greco ant. la parola plurale *einàteres,* come in latino la corrispondente *ianitrices,* indicava appunto le cognate in quanto mogli di fratelli; il termine è presente anche nel frigio *ianater* e deriva probabilmente da un originario indoeuropeo *yanater,* come ipotizza Benveniste. L'importanza di questa relazione che per noi, come ripetiamo, non è di parentela né di affinità, risiede nel fatto che negli antichi gruppi domestici i fratelli sposati convivevano insieme ai loro anziani genitori e le spose si ritrovavano a condividere la casa con le mogli dei loro cognati.

La probabile minore rilevanza di termini specifici per indicare il fratello della moglie o il marito della sorella nelle antiche lingue indoeuropee è testimoniata dal fatto che in latino oltre a *levir* (fratello del marito) gli altri cognati erano indicati con delle perifrasi: *sororis maritus* (marito della sorella) e *uxoris frater* (fratello della moglie). A proposito di cognati, bisogna dire che questo termine è abbastanza ambiguo, infatti, mentre in italiano la parola cognato/a indica i più prossimi affini collaterali, in latino *cognatus* (da *cum natus*, nato insieme) significa parente, congiunto, a volte anche fratello. A differenza del termine *agnatus*, da cui l'italiano agnato, che indica solo i parenti da parte del padre, *cognatus* indica tutti i consanguinei di entrambe le linee, paterna e materna. Nei prossimi capitoli incontreremo spesso il termine cognatico in relazione alla parentela in entrambe le linee.

2.3. La classificazione dei parenti e la terminologia classificatoria

Il nostro sistema di parentela è fondato su un particolare criterio di classificazione. Per esempio noi abbiamo la classe dei fratelli e delle sorelle che corrisponde ai congiunti di primo grado sul piano collaterale; a questa classe però appartengono anche i fratelli per adozione nonché i figli che ciascuno dei due genitori di Ego ha avuto da precedenti matrimoni o fuori del matrimonio; talora può darsi anche il caso di figli che i due coniugi hanno avuto precedentemente e indipendentemente e che dunque, tra loro, non hanno alcun legame di sangue, tuttavia, a causa del matrimonio dei due coniugi, si trovano in una posizione reciproca di fratelli putativi; in questi ultimi casi si usano spesso i termini peggiorativi *fratellastro* e *sorellastra*. Si tratta dunque di una classe di parenti che raggruppa tutti coloro che si pongono in una relazione di filiazione, reale, fittizia o putativa nonché adottiva, con i genitori di Ego. Nel dialetto della vecchia Roma il fratello di carne, cioè il figlio dello stesso padre e della stessa madre, era definito *carnente*, proprio per sottolineare la comunità di carne e di sangue e per distinguere il vero fratello dai possibili mezzi fratelli e fratellastri. Un tempo, quando era abbastanza comune affidare i figli in allattamento a nutrici specializzate, il bambino

poteva conservare qualche relazione con la famiglia della sua balia e considerare i figli di questa donna come *fratelli di latte*. I termini fratello e sorella denotano una relazione che possiamo chiamare di *germanità* e che origina da un principio di filiazione comune, tuttavia noi usiamo spesso questi termini per indicare una relazione fittizia, come quando diciamo che siamo tutti fratelli perché appartenenti al genere umano o perché figli di Dio. I membri di molte associazioni e confraternite si chiamano reciprocamente fratelli per sottolineare il vincolo di particolare prossimità che li lega nell'ossequio alle medesime regole cui hanno accettato di sottostare. In moltissime società umane è in uso la pratica dei cosiddetti *fratelli di sangue*, cioè individui legati tra loro da un patto di reciproco rispetto e di mutua assistenza, siglato spesso proprio con il sangue.
La classe dei fratelli, nel nostro ordinamento parentale, è distinta da quella dei cugini. Questi sono dei collaterali con cui abbiamo in comune la discendenza da un antenato. Per esempio, io e il figlio del fratello di mia madre siamo cugini e abbiamo in comune un nonno, che per me è il nonno materno, mentre per lui è il nonno paterno. Egualmente, io e il figlio della sorella di mio padre siamo cugini e il nonno comune è per me quello paterno, mentre per lui è quello materno. Entrambi sono miei cugini, ma tra loro in genere non c'è alcun rapporto di parentela. Fanno parte del mio *parentado*, ma dopo la mia morte questa relazione scompare. Per noi quindi la classe dei cugini è alquanto eterogenea e comprende gruppi di fratelli (per esempio i figli di una donna e i figli del fratello di lei) che sono a loro volta figli di individui legati tra loro da relazioni di germanità. Tuttavia, a causa del fatto che il nostro parentado è composto da persone con cui abbiamo relazioni di parentela sia dal lato paterno che dal lato materno, i cugini che abbiamo da una parte e dall'altra non sono a loro volta cugini tra loro. La distinzione che operiamo tra fratelli e cugini è fondamentale perché solo i fratelli condividono un rapporto di filiazione diretta (reale o putativa) da genitori nei confronti dei quali, in quanto figli, mantengono certi doveri e diritti a dai quali potranno ereditare. All'interno della classe dei cugini non facciamo alcuna distinzione; per esempio non c'è differenza tra il figlio del fratello di mio padre e il figlio della sorella di mia madre, né

tra il figlio della sorella di mio padre e quello del fratello di mia madre. Si tratta di quattro tipi diversi di cugini, ma noi li chiamiamo tutti cugini e basta.
In passato, in molti contesti tradizionali i figli di fratelli o di sorelle si chiamavano reciprocamente fratelli-cugini, perché l'eguale sesso dei germani da cui discendevano creava un vincolo ritenuto più forte. In latino i figli di sorelle, e per estensione anche i figli di fratelli, erano definiti *fratres consobrini*. Questo tipo di cugini (figli di germani dello stesso sesso) si definisce tecnicamente come **parallelo**; sono cioè **cugini paralleli** i figli di fratelli (paralleli agnati) o di sorelle (paralleli uterini) (fig. 4). I figli di germani di sesso diverso (un fratello e una sorella) sono definiti invece **cugini incrociati**. Per me la figlia del fratello di mia madre è una *cugina incrociata matrilaterale*, dal momento che la relazione passa attraverso mia madre. Al contrario, la figlia della sorella di mio padre è una *cugina incrociata patrilaterale* perché la relazione passa attraverso mio padre. I latini avevano un termine con cui designavano i figli della zia paterna distinguendoli dalle altre categorie di cugini, li chiamavano *amitini*, cioè figli di *amita*.

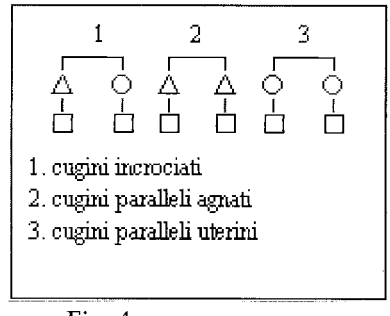


Fig. 4

Quasi tutte le società diverse da quella che definiamo occidentale attribuiscono molta importanza alla distinzione tra questi diversi tipi di cugini, mentre per noi queste differenze sono irrilevanti. Ciò discende logicamente dalla equiparazione che noi facciamo nella classe degli zii. Infatti per noi la sorella del padre è zia tanto quanto lo è quella della madre, e inoltre zio è il fratello del padre come il fratello della madre. Dunque nessuna differenza neppure tra i rispettivi figli

che per me sono tutti e allo stesso modo cugini. Supponiamo ora però che il modo di classificare i parenti sia molto diverso da quello che siamo abituati a conoscere. Per esempio supponiamo che i collaterali discendenti da un unico antenato in linea maschile si chiamino tutti fratelli. Si verrebbe a creare una situazione in cui i figli del fratello di mio padre non sarebbero più miei cugini, ma miei fratelli. Non solo, ma sarebbero miei fratelli anche i figli dei figli dei fratelli del padre di mio padre, e così via (fig. 5). Nella fig. 5 il livello 1 è l'antenato comune, il livello 2 rappresenta due fratelli figli di 1, i livelli 3 e 4 rappresentano cugini di vario grado che però, all'interno del proprio livello generazionale si chiamano reciprocamente fratelli. Questa figura è lo schema di una linea di discendenza agnatica, composta da maschi e da femmine (anche se nella fig. 5 sono disegnati solo maschi) tutti discendenti in linea maschile. Possiamo disegnarne un'altra per indicare una linea di discendenza uterina, composta anche questa sia di maschi che di femmine, ma legati da vincoli di parentela che passano esclusivamente attraverso le madri (fig. 6). Nella fig. 6 vediamo all'opera lo stesso procedimento in cui si succedono quattro generazioni di cui la prima è rappresentata da un'antenata comune. Le generazioni sono il risultato di filiazioni in linea femminile e i collaterali di ogni generazione, indipendentemente dal reale rapporto di cuginanza in qualche grado, si chiamano reciprocamente fratelli e sorelle. La fig. 5 rappresenta un *lignaggio agnatico*, la fig. 6 un *lignaggio uterino*.

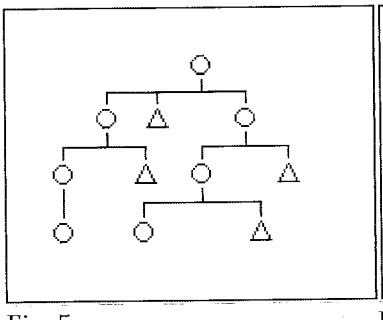


Fig. 5

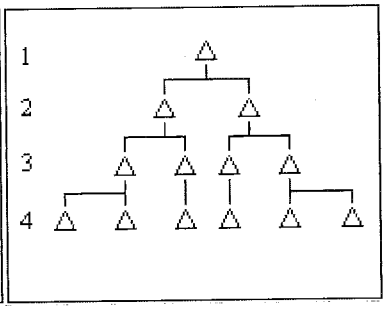


Fig. 6

Un sistema terminologico di questo tipo non distingue i fratelli dai cugini paralleli, però deve distinguere i paralleli dagli incrociati, chiamando fratelli tutti quelli che per noi sono fratelli o cugini paralleli e chiamando, per esempio, cugini, soltanto i cugini incrociati. Come vedremo, sistemi terminologici di questo tipo sono molto diffusi ed hanno una quantità notevole di applicazioni pratiche. Un sistema del genere avrebbe la necessità di distinguere anche al livello degli zii; infatti, se i figli del fratello di mio padre o quelli della sorella di mia madre sono miei fratelli, il loro padre, nel primo caso, e la loro madre, nel secondo caso, sono equivalenti di mio padre e di mia madre. Ma se i figli del fratello di mia madre e quelli della sorella di mio padre non sono miei fratelli, bensì cugini, è logico che i loro rispettivi genitori non siano classificati da me allo stesso modo de genitori, ma siano posti nella categoria degli zii. Analogamente, per un uomo il figlio di suo fratello non sarebbe nipote, ma figlio, mentre il termine nipote sarebbe riservato solo ai figli di sua sorella. In conclusione un sistema di questo genere creerebbe una serie di classi che non corrisponderebbero affatto alle nostre se non in minima parte. Per me la classe dei padri sarebbe costituita da tutti gli agnati maschi collaterali di mio padre, mentre la classe delle madri sarebbe composta da tutte le donne collaterali uterine di mia madre. Tutte le donne collaterali agnatiche di mio padre sarebbero mie zie, e zii mi sarebbero tutti i collaterali uterini maschi di mia madre. I figli dei miei padri e delle mie madri sarebbero miei fratelli, mentre i figli degli zii e delle zie sarebbero miei cugini.

Definiamo **classificatorie** quelle terminologie di parentela che raggruppano i parenti in classi secondo criteri simili a quello che abbiamo esposto come esempio. Per cui diciamo che il fratello di mio padre (ma in realtà può essere anche un cugino molto lontano) è mio padre in senso classificatorio e lo distinguiamo dal mio vero padre. Allo stesso modo, un cugino lontanissimo può essere mio fratello classificatorio, ma io potrò sempre distinguerlo dal mio vero fratello, più o meno come nel nostro sistema distinguo il fratello dal fratellastro. Una delle conseguenze più banali, ma più rilevanti, dei sistemi classificatori di parentela è che un individuo non rimane mai privo di parenti perché, all'occorrenza, un padre e una madre

possono essere sostituiti, così come un fratello e soprattutto una sorella non mancano mai. Nei capitoli che seguiranno useremo molto spesso i termini fratello e sorella e sarà opportuno tenere a mente che il loro uso è sempre in senso classificatorio.

La definizione di *terminologia classificatoria* fu coniata dall'antropologo americano Lewis Henry Morgan nel suo *Systems of consanguinity and affinity of the human family* del 1871. Lo scopo di questa definizione era di distinguere le terminologie che rubricano sotto una stessa classe relazioni di parentela che a noi sembrano invece differenziate. Colpì molto a quell'epoca il fatto che in certe società un uomo chiamasse padre non solo il suo vero padre ma anche tutti i fratelli di lui, oppure madre non soltanto la madre vera ma tutte le sorelle di lei. Si pensò che questo modo di classificare i parenti corrispondesse ad un arcaico costume in cui la promiscuità sessuale non rendesse possibile determinare con precisione la paternità, e anche le madri fossero tutto sommato in comune. Naturalmente il progresso delle scienze sociali e antropologiche ha fatto giustizia di queste congetture fantasiose. Molti cosiddetti "primitivi" classificano i fratelli del padre come "padri" e le sorelle della madre come "madri" allo stesso modo per cui noi classifichiamo come zii sia il fratello del padre che quello della madre, pur trattandosi di relazioni di parentela abbastanza diverse.

Le terminologie classificatorie erano così definite anche per distinguerle dai sistemi in uso presso le società occidentali moderne. Morgan pensava che la terminologia di parentela inglese e americana fosse non classificatoria, ma descrittiva; in realtà, come abbiamo visto, anche la terminologia italiana, non molto dissimile da quella inglese, descrive poco e male e anzi, come vedremo, può essere considerata una versione di un sistema classificatorio di parentela in cui le relazioni di primo grado sono distinte da tutte le altre e, in particolare, i fratelli sono distinti dai cugini.

Claude Lévi-Strauss

Le strutture elementari della parentela

a cura di Alberto M. Cirese

Feltrinelli

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

Titolo dell'opera originale: Les structures elementaires de la parenté
(1 ed., Presses Universitaires de France, 1947)
(2 ed., Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, 1967)
(Copyright © 1967 by Claude Lévi-Strauss)

Traduzione dal francese di: Alberto M. Cirese e Liliana Serafini
Prima edizione italiana: aprile 1969
Prima edizione nell'SC/10: giugno 1972
Seconda edizione nell'SC/10 giugno 1976
Copyright by: © Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Design: Bob Noorda e Massimo Vignelli/Unimark

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

Capitolo secondo

Il problema dell'incesto

Il problema della proibizione dell'incesto si presenta alla riflessione proprio con la stessa ambiguità che senza dubbio ci dà conto, su di un piano diverso, del carattere sacro della proibizione stessa. Questa regola, sociale per la sua natura di regola, è nello stesso tempo pre-sociale a doppio titolo: innanzitutto per la sua universalità, e poi per il tipo di relazioni cui impone la propria norma. Ora la vita sessuale è anch'essa doppiamente esterna al gruppo. In primo luogo esprime al massimo grado la natura animale dell'uomo, ed attesta, nel seno stesso dell'umanità, la piú caratteristica sopravvivenza degli istinti; in secondo luogo le sue finalità sono trascendenti, e ancora una volta in duplice senso, giacché tendono a soddisfare sia desideri individuali che, come ben sappiamo, sono tra tutti i meno rispettosi delle convenzioni sociali, sia tendenze della specie che travalicano anch'esse (pur se in altro senso) i fini propri della società. Notiamo tuttavia che se la regolamentazione dei rapporti tra i sessi costituisce un'invasione della cultura nel campo della natura, d'altro canto la vita sessuale è un embrione di vita sociale nel seno della natura: tra tutti gli istinti, infatti, quello sessuale è il solo che, per definirsi, abbia bisogno dello stimolo altrui. Dovremo tornare su quest'ultimo punto che non fornisce certo un inconcepibile passaggio, naturale esso stesso, tra la natura e la cultura ma che addita una delle ragioni per cui il passaggio tra i due ordini può e deve necessariamente operarsi, a preferenza di ogni altro, proprio sul terreno della vita sessuale. Regola che nella società serra ciò che le è piú estraneo, ma nello stesso tempo regola sociale che trattiene nella natura ciò che è suscettibile di superarla, la proibizione dell'incesto sta contemporaneamente sulla soglia della cultura e dentro la cultura, ed anzi in un certo senso, come cercheremo di mostrare, è la cultura stessa. Per il momento basti l'aver notato da quale dualità di carattere essa derivi la sua fisionomia ambigua ed equivoca. I sociolo-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

gi, invece di render conto di questa ambiguità, si sono preoccupati quasi esclusivamente di ridurla. I loro tentativi possono ricondursi a tre tipi principali, che qui ci limiteremo a delineare e a discutere nei soli tratti essenziali.

Il primo tipo di spiegazione — che d'altronde segue le credenze popolari presenti in numerose società, compresa la nostra — cerca di tener ferma la dualità di carattere della proibizione, pur dissociandola in due fasi distinte. Per Lewis H. Morgan e sir Henry Maine,[1] ad esempio, l'origine della proibizione dell'incesto è, sí, naturale e insieme sociale, ma nel senso che essa costituisce il risultato di una riflessione sociale *su* un fenomeno naturale. La proibizione dell'incesto sarebbe una misura di protezione diretta a salvaguardare la specie dai risultati nefasti dei matrimoni consanguînei. Questa teoria presenta una caratteristica notevole: per il suo stesso enunciato, essa è obbligata ad estendere a tutte le società umane — fino alle piú primitive ed anche a quelle che negli altri campi non danno la minima prova di una simile chiaroveggenza eugenetica — il privilegio sensazionale della rivelazione delle pretese conseguenze delle unioni endogamiche. Ma questa giustificazione della proibizione dell'incesto è di origine recente: essa non compare affatto, nella nostra società, prima del XVI secolo. Plutarco che, conformemente al piano generale dei *Moralia*, enumera tutte le ipotesi possibili senza manifestare preferenze, ne propone tre, che sono tutte di natura sociologica, e che non fanno alcun riferimento ad eventuali tare della discendenza.[2] In senso contrario si può citare soltanto un passo di Gregorio Magno,[3] che però non pare abbia avuto eco né nel pensiero dei contemporanei, né in quello dei commentatori posteriori.[4]

Si invocano, è vero, le varie mostruosità che il folklore dei popoli primitivi, e particolarmente quello degli Australiani, minaccia alla discendenza dei genitori incestuosi. Ma oltre al fatto che il tabú concepito nei modi australiani è probabilmente il meno sollecito della prossimità biologica (ed inoltre ammette parecchie unioni, quale quella del prozio con la pronipote, i cui effetti non possono essere particolarmente favorevoli), basterà notare che le tradizioni primitive prevedono corren-

[1] Sir H. S. MAINE, *Dissertations on Early Law and Custom*, New York, 1886, p. 228.

[2] PLUTARCO, *Quæstiones romanae*, in *Œuvres*, trad. Amyot, Lione, 1615, t. 2, pp. 369-370.

[3] H. F. MULLER, *A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest*, in "Journal of Religious Psychology," vol. 6, 1913, pp. 294-295.

[4] J. M. COOPER, *Incest Prohibitions in Primitive Culture*, in "Primitive Man," vol. 5, n° 1, 1932.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

temente tali castighi a carico di chiunque trasgredisca le regole, e non li riservano affatto al settore specifico della riproduzione. Dalla seguente testimonianza di Jochelson risulta chiaro quanto occorra diffidare delle osservazioni affrettate: "Gli Yakut mi hanno detto di aver notato che i bambini nati da unioni consanguinee sono malaticci. Cosí, a proposito degli Yukaghir, che praticano il matrimonio tra cugini a dispetto della proibizione consuetudinaria detta *n'exi'iñi*, il mio interprete, Dolganoff, racconta... che i bambini nati da questi matrimoni muoiono, o che gli stessi genitori sono colpiti da malattie sovente mortali."[5] Questo per quel che riguarda le sanzioni naturali. Quanto poi alle sanzioni sociali, queste poggiano cosí poco sulle considerazioni fisiologiche che presso i Kenya ed i Kayan nel Borneo, i quali condannano il matrimonio con la madre, la sorella, e la figlia, con la sorella del padre o della madre, e con la figlia del fratello o della sorella, "queste proibizioni e le punizioni che le sanzionano, vengono — se possibile — ancora piú severamente applicate quando si tratti di donne che abbiano con il soggetto la stessa relazione di parentela, ma per via di adozione."[6]

D'altro canto non si deve perdere di vista il fatto che, dalla fine del paleolitico, l'uomo utilizza procedimenti di riproduzione endogamici che hanno portato le specie allevate o domestiche ad un grado crescente di perfezione. Se si suppone che l'uomo abbia avuto consapevolezza dei risultati di questi metodi, e se si suppone anche, come pure si fa, che in tale campo egli abbia giudicato in modo razionale, come si spiega che nel settore delle relazioni umane sia invece giunto a conclusioni opposte a quelle che la sua esperienza verificava ogni giorno nel campo animale e vegetale, e dalle quali dipendeva il suo benessere? E posto pure che l'uomo primitivo sia stato sensibile a considerazioni di questo ordine, come si spiega soprattutto il fatto che egli si sia limitato alle proibizioni e non sia passato invece alle prescrizioni, di cui i risultati sperimentali, almeno in certi casi, avrebbero dimostrato il benefico effetto? Ciò non è avvenuto, e per giunta ancor oggi noi rifiutiamo ogni impresa di questo tipo: soltanto alcune teorie sociali recenti — di cui del resto viene denunciato il carattere irrazionale — hanno preconizzato per l'uomo la riproduzione guidata. Le prescrizioni positive che piú di frequente troviamo collegate alla proibizione del-

[5] W. JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), p. 80; I Nuer chiamano "sifilide" l'incesto perché vedono nell'una la punizione dell'altro. Cfr. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Exogamous Rules among the Nuer*, in "Man," vol. 35, n° 7, 1935.

[6] CH. HOSE e W. MCDOUGALL, *The Pagan Tribes of Borneo*, Londra, 1912, vol. 1, p. 73; come notano gli autori di questa osservazione, essa mette in evidenza l'*artificialità* delle regole concernenti l'incesto (*ibid.*, vol. 2, p. 197).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

l'incesto nelle società primitive sono quelle che tendono a moltiplicare le unioni tra cugini incrociati (e cioè nati rispettivamente da un fratello e da una sorella). Si tratta dunque di prescrizioni che collocano ai poli opposti della regolamentazione sociale due tipi di unione che viceversa sono identici dal punto di vista della consanguineità: l'unione tra cugini paralleli (rispettivamente nati da due fratelli o da due sorelle) viene assimilata all'incesto fraterno, e quella tra cugini incrociati invece costituisce addirittura un modello ideale, a dispetto dello strettissimo grado di consanguineità tra i coniugi.

Si rimane perciò colpiti nel constatare fino a qual punto il pensiero contemporaneo si rifiuti di abbandonare l'idea che la proibizione delle relazioni tra consanguinei e collaterali immediati sia giustificata da ragioni di eugenetica; il che senza dubbio avviene perché — come ci dice l'esperienza degli ultimi dieci anni — le ultime vestigia di trascendenza di cui disponga il pensiero moderno si arroccano proprio nei concetti biologici. Un esempio particolarmente significativo ci è offerto da un autore la cui opera scientifica ha decisamente contribuito a dissipare i pregiudizi relativi alle unioni consanguinee. Con i suoi ammirevoli lavori sulla riproduzione del mais, E. M. East ha mostrato infatti che la creazione di una discendenza endogamica ha come primo risultato un periodo di fluttuazione nel corso del quale il tipo è soggetto a estreme variazioni, senza dubbio dovute al riemergere di caratteri recessivi abitualmente mascherati. In seguito la variabilità diminuisce progressivamente, e si giunge infine ad un tipo costante ed invariabile. Ebbene, in un'opera destinata ad un pubblico piú vasto, l'autore si richiama a questi suoi risultati, e trae la conclusione che le credenze popolari relative ai matrimoni tra parenti prossimi sono largamente fondate. Il lavoro di laboratorio, dunque, si limiterebbe a confermare i pregiudizi del folklore: "Superstition iz often awake when reezon iz asleep," come dice un vecchio autore.[7] Tutto ciò per la ragione che "i caratteri recessivi poco desiderabili sono tanto frequenti nella famiglia umana quanto nel mais." Ma questa riapparizione incresciosa dei caratteri recessivi è spiegabile — mutazioni a parte — solo nell'ipotesi che si lavori su tipi già selezionati: i caratteri che riappaiono sono esattamente quelli che lo sforzo secolare dell'allevatore era riuscito ad eliminare. Ma una tale situazione non è verificabile per l'uomo giacché — come abbiamo appena visto — l'esogamia praticata dalle società umane è una esogamia cieca. Inoltre, e soprattutto, i lavori di East hanno indirettamente stabilito che questi pretesi pericoli non sarebbero mai apparsi se l'umanità fosse stata endogama fin dall'origine: in tal caso ci trove-

[7] E. M. East, *Heredity and Human Affairs*, New York, 1938, p. 156.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

remmo senza dubbio di fronte a razze umane tanto costanti e definitivamente fisse, quanto lo sono le discendenze endogamiche del mais dopo l'eliminazione dei fattori di variabilità. Il pericolo temporaneo delle unioni endogamiche, supposto che esista, deriva manifestamente da una tradizione di esogamia o di pangamia; non può esserne la causa.

In effetti, i matrimoni consanguinei non fanno altro che assortire geni dello stesso tipo, mentre un sistema in cui l'unione dei sessi fosse determinata dalla sola legge delle probabilità ("panmixia" di Dahlberg) li mescolerebbe a caso. Ma la natura dei geni e le loro caratteristiche individuali restano le stesse in ambedue i casi. Basta che le unioni consanguinee si interrompano perché la composizione generale della popolazione si ristabilisca cosí come la si poteva prevedere su una base di "panmixia." I matrimoni consanguinei arcaici, dunque, sono senza influenza: essi agiscono soltanto sulle generazioni immediatamente successive. Ma anche questa influenza è funzione delle dimensioni assolute del gruppo. Per una popolazione di una data entità si può sempre definire uno stato di equilibrio in cui la frequenza dei matrimoni consanguinei sia uguale alla probabilità di tali matrimoni in un regime di "panmixia." Se la popolazione supera questo stato d'equilibrio e la frequenza dei matrimoni consanguinei resta la stessa, il numero di portatori di caratteri recessivi aumenta: "l'accrescimento del gruppo comporta un accrescimento di eterozigotismo a spese dell'omozigotismo."[8] Se la popolazione scende al di sotto dello stato di equilibrio, e la frequenza dei matrimoni consanguinei resta "normale" in rapporto a questo stato, i caratteri recessivi si riducono ad un tasso progressivo: 0,0572% in una popolazione di 500 persone con due figli per famiglia; 0,1697% se la stessa popolazione discende a 200 persone. Dahlberg può dunque concludere che, dal punto di vista della teoria dell'eredità, "le proibizioni matrimoniali non appaiono giustificate."[9]

Vero è che le mutazioni che determinano l'apparizione di una tara recessiva sono piú pericolose nelle popolazioni piccole che in quelle grandi. Nelle prime, infatti, la probabilità di passaggio all'omozigotismo sono piú elevate. Di contro, questo stesso passaggio rapido e completo all'omozigotismo deve assicurare, a scadenza piú o meno breve, l'eliminazione del carattere temuto. Si può dunque ritenere che in una piccola popolazione endogamica a composizione stabile (è questo appunto il modello offertoci da parecchie società primitive) il solo rischio dei matrimoni tra consanguinei nasca dall'apparizione di mutazioni

[8] GUNNAR DAHLBERG, *On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects*, in "Proceedings of the Royal Society of Edinburgh," vol. 58, 1937-1938, p. 224.

[9] *Id.*, *Inbreeding in Man*, in "Genetics," vol. 14, 1929, p. 454.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

nuove, e questo rischio può essere calcolato giacché il tasso di tali apparizioni è noto. Ma le probabilità di incontrare in seno al grúppo un eterozigote recessivo sono divenute piú deboli di quelle che comporterebbe il matrimonio con un estraneo. Anche per ciò che riguarda i caratteri recessivi che sorgono per mutazione in una popolazione data, Dahlberg stima assai debole il ruolo che i matrimoni consanguinei svolgono nella produzione degli omozigoti. Infatti per ogni omozigote nato da un matrimonio consanguineo c'è un numero enorme di eterozigoti che — se la popolazione è sufficientemente piccola — saranno necessariamente condotti a riprodursi tra loro. Cosí, in una popolazione di 80 persone, la proibizione del matrimonio tra parenti prossimi, ivi compresi i cugini di primo grado, diminuirebbe il numero dei portatori di caratteri recessivi rari solamente dal 10 al 15%.[10] Queste considerazioni sono importanti perché fanno intervenire la nozione quantitativa dell'entità della popolazione. Ora, per il loro regime economico, varie società primitive o arcaiche hanno cifre di popolazione molto ristrette; e per cifre di questo ordine le conseguenze genetiche prodotte dalla regolamentazione dei matrimoni consanguinei non può non essere trascurabile. Pur senza affrontare a fondo il problema — al quale i teorici moderni si azzardano a fornire soltanto soluzioni provvisorie e molto sfumate[11] — si può dunque ritenere che l'umanità primitiva si trovava in una situazione demografica tale da non consentirle neppure la rilevazione dei dati.

Un secondo tipo di spiegazione tende ad eliminare uno dei termini dell'antinomia che esiste tra il carattere naturale e quello sociale dell'istituzione. Per un largo gruppo di sociologi e di psicologi, i cui principali rappresentanti sono Westermarck e Havelock Ellis, la proibizione dell'incesto non è altro che la proiezione o il riflesso sul piano sociale di sentimenti o di tendenze che la natura dell'uomo basta a spiegare interamente. Tra i difensori di questa tesi si riscontrano diversità abbastanza notevoli, giacché l'orrore dell'incesto, che viene postulato all'origine della proibizione, deriva secondo alcuni dalla natura fisiologica dell'uomo, e secondo altri invece dalle sue tendenze psichiche. In realtà ci si limita a riprendere il vecchio pregiudizio della "voce del sangue" che qui viene espresso però sotto forma negativa invece

[10] *Id.*, *On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to Inbreeding and Isolate Effects*, in *op. cit.*, p. 220.

[11] E. Baur, E. Fischer, P. Lenz, *Menschliche Erblichkeitslehre*, Monaco, 1927; G. Dahlberg, *Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen*, in "Hereditas," vol. 14, 1930; L. Hogben, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*, Londra 1931; J. B. S. Haldane, *Heredity and Politics*, Londra, 1938; v. anche piú oltre, cap. VIII.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

che positiva. Ma che il preteso orrore dell'incesto non possa derivare da una radice istintiva è stabilito in modo sufficiente dal fatto che quell'orrore si manifesta soltanto quando la relazione di parentela tra i colpevoli o sia già nota o venga posteriormente stabilita. Resta la spiegazione in base a stimoli (o piuttosto all'assenza di stimoli) attuali. Cosí, per Havelock Ellis, la repugnanza dell'incesto si spiega con il ruolo negativo che le abitudini quotidiane esercitano nei confronti della eccitabilità erotica, mentre invece Westermarck adotta una interpretazione dello stesso tipo, ma la traspone su un piano piú strettamente psicologico.[12]

Si potrebbe obiettare a questi autori che essi confondono due tipi di assuefazione: quella che si sviluppa tra due individui uniti sessualmente e che generalmente comporta, come è noto, l'indebolimento del desiderio (al punto "da introdurre un elemento di disordine in tutto il sistema sociale," come dichiara un biologo contemporaneo[13]); e quella che regna tra parenti prossimi, cui si attribuisce il medesimo risultato, anche se ne è manifestamente assente quell'uso sessuale che svolge un ruolo determinante nel primo caso. L'interpretazione proposta si riconduce dunque ad una petizione di principio: nell'assenza di ogni verifica sperimentale non è possibile stabilire se la pretesa osservazione cui ci si appoggia — e cioè la minore frequenza dei desideri sessuali tra parenti prossimi — si spieghi con l'assuefazione fisica o psicologica, o invece come una conseguenza dei tabú che costituiscono la proibizione stessa. La si postula, dunque, mentre si pretende di spiegarla.

Ma niente è piú dubbio di questa pretesa repugnanza istintiva. Infatti l'incesto esiste, anche se è proibito dalla legge e dai costumi; anzi è certamente molto piú frequente di quanto vorrebbe farci credere una convenzione collettiva di silenzio. Spiegare l'universalità teorica della regola coll'universalità del sentimento o della tendenza significa aprire un nuovo problema, giacché il preteso fatto universale

[12] HAVELOCK ELLIS, *Sexual Selection in Man*, Filadelfia, 1906; E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, vol. 1, pp. 250 sgg.; vol. 2, pp 207 sgg. La posizione di Westermarck presenta curiose fluttuazioni. Partito da una interpretazione a base istintiva — molto vicina a quella di Havelock Ellis — nella prima edizione della sua *History of Human Marriage*, doveva poi evolvere verso una concezione piú psicologica che si manifesta nella seconda edizione. Al termine della vita tuttavia (E. WESTERMARCK, *Recent Theories of Exogamy*, in "Sociological Review," vol. 26, 1934) in reazione a B. Z. Seligman e Malinowski, tornava non solo alla sua posizione del 1891, ma anche al convincimento che l'origine ultima della proibizione deve essere cercata in una confusa coscienza delle conseguenze nocive delle unioni consanguinee (E. WESTERMARCK, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londra, 1934, p. 53 sg.).

[13] G. S. MILLER, *The Primate Basis of Human Sexual Behavior*, in "Quarterly Review of Biology," vol. 6, n° 4, 1931, p. 398. L'uomo condivide con le scimmie superiori questa tendenza innata a stancarsi del suo *partner* sessuale (*ibid.*, p. 386).

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

non è affatto tale. Se poi si vogliono trattare le numerose eccezioni come perversioni o anomalie, bisognerà definire in che cosa consistano queste anomalie, e bisognerà farlo sul solo piano che consenta di invocarle senza tautologia, e cioè sul piano fisiologico. Ma non c'è dubbio che ormai una tale impresa è divenuta estremamente difficile dato che una importante scuola contemporanea ha assunto in proposito un atteggiamento che è in totale contraddizione con quello di Havelock Ellis e di Westermarck: la psicanalisi ha scoperto che è universale non la repugnanza per le relazioni incestuose, ma al contrario la loro ricerca.

Né è molto piú certo che l'abitudine sia sempre considerata come fatale per il matrimonio. Numerose società giudicano diversamente. "Il desiderio di donna comincia dalla sorella," dice il proverbio Azande. Gli Hehe giustificano la loro pratica del matrimonio tra cugini incrociati con la lunga intimità che regna tra i futuri coniugi: vera causa, secondo loro, dell'attrazione sentimentale e sessuale.[14] Ed i Chukchee si sforzano di erigere a modello del matrimonio esogamico proprio quel tipo di relazioni che Westermarck e Havelock Ellis hanno considerato come origine dell'orrore dell'incesto: "La maggior parte dei matrimoni tra parenti (ossia cugini) sono conclusi in età molto tenera, e qualche volta addirittura quando il fidanzato e la fidanzata sono nella primissima infanzia. Si celebra la cerimonia, e i bambini crescono giocando insieme. Un po' piú tardi essi cominciano a far banda a sé. Naturalmente si sviluppa tra loro un legame molto profondo, che spesso è piú forte della morte: se uno muore anche l'altro muore di dolore o si suicida... Allo stesso modello si conformano i matrimoni tra famiglie unite da legami di amicizia, ma non imparentate: talvolta queste famiglie si accordano per un matrimonio tra i rispettivi figli prima ancora che questi siano nati."[15] Gli Indiani del fiume Thompson, nella Columbia Britannica, trattano il matrimonio tra cugini di secondo grado come un incesto e lo volgono in derisione; ma neppure tra loro questa ostilità contro i matrimoni consanguinei, anche lontani, impedisce che alcuni si fidanzino con ragazze che hanno vent'anni di meno.[16] Fatti di questo genere potrebbero essere generalizzati indefinitamente.

Ma dietro l'atteggiamento che qui discutiamo c'è una confusione infinitamente piú grave. Se l'orrore dell'incesto risultasse da congenite tendenze fisiologiche o psicologiche, perché mai si esprimerebbe

[14] G. Gordon Brown, *Hehe-Cross-cousin Marriage*, in *Essays Presented to C. G. Seligman...*, Londra, 1934, p. 33.

[15] W. Bogoras, *The Chukchee. Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9 ("Memoirs of the American Museum of Natural History," vol. 11, 1904-1909), p. 577.

[16] James Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, in "Memoirs of the American Museum of Natural History," vol. 2, part. 4: *Anthropology I*, pp. 321 e 325.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

sotto la forma di una proibizione tanto solenne e insieme tanto essenziale che la ritroviamo aureolata dallo stesso prestigio sacrale in tutte le società umane? Non v'è ragione di proibire ciò che, pur senza proibizione, non correrebbe alcun rischio d'essere eseguito. A questa argomentazione possono darsi due risposte. La prima consiste nel dire che la proibizione è destinata soltanto a quei casi eccezionali nei quali la natura manchi alla sua missione. Ma che proporzione c'è mai tra queste eccezioni, che l'ipotesi stessa ci obbliga a considerare come estremamente rare, e l'imponenza della regolamentazione che le concerne? E soprattutto perché mai, in tante società, gli errori sarebbero proibiti, anzi puniti, con l'estremo rigore che sappiamo, se non li si considerasse come nocivi e pericolosi? Se un tale pericolo esiste per il gruppo, per gli individui interessati o per la loro discendenza, allora è proprio in esso — o nella realtà che gli si attribuisce — che bisogna ricercare l'origine della proibizione. Si è cosí inevitabilmente ricondotti alla spiegazione precedente. In verità si potrebbe stabilire un parallelo con il suicidio: i costumi, e spesso anche la legge, lo combattono con sanzioni molteplici, sebbene la tendenza alla conservazione sia connaturata gli esseri viventi. Ma l'analogia tra incesto e suicidio è soltanto apparente. Vero è che in ambedue i casi la società fissa un divieto; ma nel primo caso la proibizione si applica ad un fenomeno naturale che si verifica comunemente presso gli animali, e nel secondo, invece, essa riguarda un fenomeno che è completamente estraneo alla vita animale e che deve esser considerato come una funzione della vita sociale. La società vieta solo ciò che essa stessa suscita. Inoltre, e soprattutto, la società condanna il suicidio perché lo considera dannoso ai suoi interessi e non perché esso costituisca la negazione di una tendenza congenita. La prova migliore sta nel fatto che, mentre tutte le società proibiscono l'incesto, non ve n'è alcuna che non lasci qualche margine al suicidio e non ne riconosca la legittimità in talune circostanze o per certi motivi: esattamente quando l'atteggiamento individuale si trova accidentalmente a coincidere con un interesse sociale. Dunque restano sempre da scoprire le ragioni per le quali l'incesto porta pregiudizio all'ordine sociale.

Le spiegazioni del terzo tipo hanno in comune con quella che abbiamo appena discusso la pretesa d'eliminare anch'esse uno dei termini dell'antinomia. Da questo punto di vista, esse si oppongono ambedue alle spiegazioni del primo tipo, che tengono fermi i due termini, anche se cercano di dissociarli. Ma mentre i sostenitori del secondo tipo di spiegazione vogliono ricondurre la proibizione dell'incesto ad un fenomeno psicologico o fisiologico di carattere istintivo, il terzo gruppo adot-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

ta una posizione simmetrica ma inversa: esso vede nella proibizione dell'incesto una regola d'origine puramente sociale, la cui espressione in termini biologici costituisce un fatto accidentale e secondario. Quest'ultima concezione appare maggiormente diversificata a seconda degli autori e perciò richiede un'esposizione un po' piú dettagliata delle precedenti.

Considerata come istituzione sociale, la proibizione dell'incesto ci si mostra sotto due differenti aspetti. A volte siamo in presenza soltanto del divieto di unioni sessuali tra consanguinei o collaterali prossimi; a volte invece questo tipo di divieto, fondato su un criterio biologico definito, è solo un aspetto di un piú largo sistema che sembra privo di ogni base biologica: infatti in molte società la regola di esogamia proibisce il matrimonio tra categorie sociali che includono, è vero, i parenti prossimi, ma che comprendono anche un numero considerevole di individui tra i quali non è possibile stabilire alcuna relazione di consanguineità o di collateralità, e che, in ogni caso, hanno tra loro relazioni molto remote. In quest'ultima eventualità è l'apparente capriccio della nomenclatura che assimila gli individui colpiti dalla proibizione ai parenti biologici.

I sostenitori delle interpretazioni del terzo tipo rivolgono la loro attenzione soprattutto a questa forma larga e socializzata della proibizione dell'incesto. Scartiamo subito certe suggestioni di Morgan e di Frazer che considerano i sistemi esogamici come metodi destinati a prevenire le unioni incestuose, e cioè soltanto una piccola parte delle unioni che quei metodi di fatto proibiscono. In realtà, come ci dimostra l'esempio delle società senza clan e senza metà, si potrebbe ottenere lo stesso risultato senza l'ingombrante edificio delle regole esogamiche. Inoltre questa prima ipotesi, se dà dell'esogamia una spiegazione molto insoddisfacente, non ne fornisce alcuna per la proibizione dell'incesto. Dal nostro punto di vista sono invece molto piú importanti quelle teorie che, nel dare una interpretazione sociologica all'esogamia, o lasciano aperta la possibilità di fare della proibizione dell'incesto una derivazione dell'esogamia stessa, oppure affermano categoricamente l'esistenza di questa derivazione.

Dobbiamo annoverare nel primo gruppo le idee di McLennan, di Spencer e di Lubbock,[17] e nel secondo quelle di Durkheim. McLennan e Spencer hanno visto nelle pratiche esogamiche nient'altro che la

[17] J. F. McLennan, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*, Londra, 1896; H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 voll., Londra, 1882-1896 [cfr. trad. it. di A. Salandra, Torino, 1881 sgg.]. Sir John Lubbock, Lord Averbury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londra, 1870, pp. 83 sgg., *Marriage, Totemism and Religion*, Londra, 1911.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

stabilizzazione da parte del costume delle abitudini delle tribú guerriere per le quali la cattura era il mezzo normale di procurarsi le mogli. Lubbock traccia il passaggio da un matrimonio di gruppo a carattere endogamico al matrimonio esogamico per cattura. Solo le mogli ottenute con quest'ultimo procedimento avrebbero avuto lo statuto di beni individuali, ed avrebbero fornito cosí il prototipo del moderno matrimonio individualizzato. Tutte queste concezioni possono essere scartate per una ragione assai semplice: se non intendono stabilire connessioni tra l'esogamia e la proibizione dell'incesto, restano estranee al nostro studio; se, al contrario, offrono soluzioni applicabili non soltanto alle regole di esogamia, ma anche a quella particolare forma di esogamia che è la proibizione dell'incesto, allora sono del tutto inaccettabili. In quest'ultimo caso, infatti, esse pretenderebbero di far derivare una legge generale — la proibizione dell'incesto — da questo o quel fenomeno speciale, spesso di carattere aneddotico, che senza dubbio s'è verificato in alcune società, ma di cui non è possibile universalizzare l'occorrenza. Questo ed alcuni altri difetti metodologici si riscontrano anche nella teoria di Durkheim, che costituisce la piú consapevole e sistematica forma d'interpretazione in base a cause puramente sociali.

L'ipotesi avanzata da Durkheim nell'importante lavoro che inaugura il primo volume dell'*Année Sociologique*[18] presenta un triplice carattere: si fonda innanzitutto sulla universalizzazione dei fatti osservati in un limitato gruppo di società; fa poi della proibizione dell'incesto una conseguenza lontana delle regole di esogamia; interpreta infine queste ultime in funzione di fenomeni di altro ordine. Secondo Durkheim la soluzione del problema dell'incesto è fornita dalla osservazione delle società australiane, considerate come la illustrazione di un tipo primitivo di organizzazione che un tempo fu comune a tutte le società umane. La vita religiosa di queste società, come è noto, è dominata da credenze che affermano una identità sostanziale tra il clan e il totem eponimo. La credenza nell'identità sostanziale spiega le proibizioni speciali da cui è colpito il sangue, considerato come il simbolo sacro e l'origine della comunità magico-biologica che unisce i membri di uno stesso clan. Questa paura del sangue clanico è particolarmente intensa nel caso del sangue mestruale; e ciò spiega perché, nella maggior parte delle società primitive, le donne siano oggetto di credenze magiche e vengano colpite da speciali interdizioni, prima in occasione delle loro regole e poi in modo piú generale. Quindi le proibizioni concernenti le donne e la loro segregazione, quale s'esprime nella

[18] E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste*, in "L'Année Sociologique," vol. 1, 1898.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

regola d'esogamia, non sarebbero altro che la lontana ripercussione di credenze religiose che originariamente non avrebbero operato distinzioni tra i sessi, ma che in seguito si sarebbero trasformate per effetto dell'accostamento che nello spirito umano si sarebbe stabilito tra il sangue ed il sesso femminile. In ultima analisi, un uomo non potrebbe contrarre matrimonio in seno al proprio clan, come appunto vuole la regola di esogamia, per il fatto che, agendo altrimenti, egli entrerebbe (o rischierebbe di entrare) in contatto con quel sangue che è il segno visibile e l'espressione sostanziale della parentela col suo totem. Questo pericolo non esiste per i membri di un altro clan perché il totem altrui non è colpito da alcuna proibizione, e non è depositario di alcuna forza magica. Di qui la doppia regola del matrimonio inter-clanico e della proibizione del matrimonio all'interno del clan. La proibizione dell'incesto, cosí come noi la concepiamo attualmente, non sarebbe altro che il vestigio o la sopravvivenza di questo insieme complesso di credenze e di interdizioni che affondano le loro radici in un sistema magico-religioso nel quale, alla fine dei conti, risiede la spiegazione. Cosí dunque, seguendo un procedimento analitico, noi vediamo che per Durkheim la proibizione dell'incesto è un residuo dell'esogamia; che quest'ultima si spiega con le proibizioni speciali che colpiscono le donne; che queste proibizioni trovano origine nella paura del sangue mestruale; che questa paura è soltanto un caso particolare della paura del sangue in generale; e che quest'ultima, infine, esprime soltanto certi sentimenti che derivano dalla credenza nella consustanzialità dell'individuo, membro di un clan, con il suo totem.

La forza di questa interpretazione sta nella sua capacità di organizzare in un unico sistema fenomeni molto diversi tra loro, ciascuno dei quali sembra difficilmente intelligibile se considerato isolatamente. La sua debolezza sta nel fatto che le connessioni che vengono cosí stabilite sono fragili ed arbitrarie. Lasciamo da parte l'obiezione pregiudiziale che le credenze totemiche non sono universali: in effetti Durkheim postula tale universalità, ed è verosimile che egli manterrebbe la sua posizione anche di fronte alle osservazioni contemporanee che non giustificano in alcun modo questa esigenza teorica, ma che non possono neppure — e *pour cause* — infirmarla. Ma anche se ci collochiamo per un istante nel quadro dell'ipotesi, non si scorge alcun legame logico che permetta di dedurre dal postulato iniziale le diverse tappe successive. Ognuna di queste è legata alla precedente da una relazione arbitraria, di cui non si può affermare *a priori* che non si sia verificata, ma che niente dimostra che si sia effettivamente prodotta. Prendiamo innanzi tutto la credenza nella sostanzialità totemica: sappiamo che questa credenza non costituisce un ostacolo per la consu-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

mazione del totem, ma si limita a conferire ad essa un carattere cerimoniale. Ora, il matrimonio e, in molte società, lo stesso atto sessuale, presentano un carattere cerimoniale e rituale che non è affatto incompatibile con la supposta operazione di comunione totemica che vi si vuol riconoscere. In secondo luogo l'orrore del sangue, e piú specialmente del sangue mestruale, non è affatto un fenomeno universale[19]: i giovani Winnebago visitano le loro amanti profittando della segretezza a cui le condanna l'isolamento prescritto durante il periodo delle regole.[20]

D'altra parte, anche là dove l'orrore del sangue mestruale sembra raggiungere il punto culminante, non è affatto evidente che l'impurità abbia delle predilezioni o dei limiti. I Chaga sono dei Bantu che vivono alle pendici del Kilimangiaro; la loro organizzazione sociale è patrilineare. Tuttavia le istruzioni che vengono largamente impartite alle ragazze durante l'iniziazione, le mettono in guardia contro i pericoli generali del sangue mestruale e non contro i pericoli speciali ai quali sarebbero esposti i depositari dello stesso sangue. C'è anzi di piú: sembra che sia la madre, e non il padre, a correre il pericolo piú grave: "Non mostrarlo a tua madre, ella morrebbe! Non mostrarlo alle tue compagne, perché ce ne può essere una cattiva che si impadronirà del pannolino col quale ti sei asciugata e il tuo matrimonio sarà sterile. Non mostrarlo ad una donna malvagia che prenderà il pannolino per metterlo in cima alla sua capanna... cosí che tu non potrai avere bambini. Non gettare il pannolino sul sentiero o nella boscaglia: una persona malvagia potrebbe farne cose cattive. Seppelliscilo nel terreno. Dissimula il sangue agli occhi di tuo padre, dei tuoi fratelli e delle tue sorelle. Se lo lasci vedere, è peccato."[21]

Un Aleutino non si unisce con la moglie durante le regole per timore di fare cattiva caccia; ma se il padre scorge la figlia nel periodo delle sue prime regole, la ragazza rischia di diventare muta e cieca. Tutti i pericoli sono per lei e non per lui.[22] In linea generale una donna è impura nel periodo delle regole non soltanto per i parenti del clan, ma anche per il marito esogamico e, in genere, per tutti. Questo punto è essenziale. Durkheim infatti pretende di far derivare l'esogamia da un insieme di costumanze e di interdizioni — quelle relative alle donne — di

[19] M. VAN WATERS, *The Adolescent Girl among Primitive People*, in "Journal of Religious Psychology," vol. 6, 1913.

[20] P. RADIN, *The Autobiography of a Winnebago Indian*, in "University of California Publications in American Archaeology and Ethnology," voll. 16-17, 1920, p. 393.

[21] O. F. RAUM, *Initiation among the Chaga*, in "American Anthropologist," vol. 41, 1939.

[22] W. JOCHELSON, *Contes aléoutes. Ms.*, in "New York Public Library," ed. da R. Jakobson, n° 34-35.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

cui essa sarebbe in qualche modo la conseguenza, e dalle difficoltà cui essa apporterebbe una soluzione. Ma la applicazione della regola di esogamia non elimina affatto queste interdizioni, che del resto colpiscono in modo indifferenziato tanto i membri endogamici quanto i membri esogamici del gruppo. D'altronde, se la regola d'esogamia dovesse essere derivata interamente dai pregiudizi relativi al sangue mestruale, come mai sarebbe apparsa? Per prevenire il rischio di polluzione è sufficiente la proibizione delle relazioni sessuali con donne che siano nel periodo delle regole. Se le norme di esogamia non hanno altra funzione, la loro esistenza appare superfetatoria ed incomprensibile, soprattutto quando si considerino le innumerevoli complicazioni che esse introducono nella vita del gruppo. Se dunque queste norme sono nate, ciò significa che esse rispondono ad altre esigenze e svolgono altre funzioni.

Tutte le interpretazioni sociologiche, da quella di Durkheim a quelle di McLennan, Spencer, Lubbock, presentano infine un vizio comune e fondamentale: esse tentano di fondare un fenomeno universale su una sequenza storica il cui svolgimento non è inconcepibile in un caso particolare, ma i cui episodi sono tanto contingenti da farci assolutamente escludere una sua immutata ripetizione in tutte le società umane. Per il fatto di essere tra tutte la piú complessa, ancora una volta la sequenza durkheimiana viene piú direttamente colpita da questa critica. È possibile ritenere che, in una società data, la nascita di questa o quella istituzione particolare si spieghi con le trasformazioni di un carattere fortemente arbitrario: la storia ce ne fornisce esempi. Ma la storia mostra anche che processi di questo tipo sfociano in istituzioni assai diverse a seconda delle società considerate, e mostra pure che, nel caso di istituzioni analoghe nate indipendentemente in differenti parti del mondo, le sequenze storiche che hanno preparato la loro apparizione sono esse stesse fortemente dissimili. Sono questi appunto i fenomeni detti di convergenza. Ma anche se — come accade nelle scienze fisiche — ci trovassimo di fronte a risultati sempre identici, e tutti procedenti da una successione di eventi immutabilmente ripetuti, se ne dovrebbe certamente concludere che quegli eventi non costituiscono la ragion d'essere del fenomeno, e manifestano invece l'esistenza di una legge nella quale soltanto risiede la spiegazione. Ma Durkheim non propone nessuna legge che dia conto del necessario passaggio dello spirito umano dalla credenza nella sostanzialità totemica all'orrore del sangue, dall'orrore del sangue al timore superstizioso delle donne, e da quest'ultimo sentimento alla instaurazione delle regole esogamiche. Una identica critica può essere rivolta alle fantasiose ricostruzioni di Lord Raglan. Abbiamo dimostrato, al contrario, che nul-

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

la è piú arbitrario di questa serie di passaggi; ed anche a voler supporre che all'origine della proibizione dell'incesto ci furono soltanto quei passaggi, è però evidente che essi avrebbero autorizzato molte altre soluzioni di cui almeno qualcuna avrebbe dovuto realizzarsi per il semplice gioco delle probabilità. Le interdizioni concernenti le donne in periodo di regole, ad esempio, fornivano una risposta molto soddisfacente al problema, e parecchie società avrebbero potuto contentarsene.

L'equivoco è dunque piú grave di quanto sembri: investe non soltanto il valore dei fatti invocati, ma soprattutto la concezione che dobbiamo farci della proibizione stessa. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim vedono nella proibizione dell'incesto la sopravvivenza di un passato che è del tutto eterogeneo rispetto alle condizioni attuali della vita sociale. Per questo fatto essi si trovano di fronte ad un dilemma: o la totalità dell'istituzione si esaurisce nel suo carattere di sopravvivenza, e allora ci si chiede come si spieghino l'universalità e la vitalità di una regola di cui dovremmo rintracciare soltanto sparse ed informi vestigia; o invece nella società moderna la proibizione dell'incesto svolge funzioni nuove e diverse, ed allora si deve riconoscere che la spiegazione storica non esaurisce il problema. Ma soprattutto ci si deve chiedere se l'origine dell'istituzione non stia in queste funzioni, tuttora attuali e verificabili dall'esperienza, invece che in uno schema storico vago ed ipotetico. Il problema della proibizione dell'incesto non è di ricercare quali configurazioni storiche, diverse a seconda dei gruppi, spieghino le modalità dell'istituzione in questa o quella società particolare; il problema sta nel chiedersi quali cause profonde ed onnipresenti fanno sí che, in tutte le società e in tutte le epoche, esista una regolamentazione delle relazioni tra i sessi. Procedere in altro modo significherebbe commettere lo stesso errore di un linguista che credesse di esaurire con la storia del vocabolario l'insieme delle leggi fonetiche o morfologiche che presiedono allo sviluppo della lingua.

L'analisi cui ci siamo dedicati è deludente, ma almeno spiega perché la sociologia contemporanea abbia preferito confessare la propria impotenza, piuttosto che accanirsi in un lavoro i cui sbocchi sembrano tutti bloccati da una cosí lunga serie di insuccessi. Invece di ammettere che i suoi metodi sono inadeguati (visto che non le permettono di affrontare un problema di tale importanza), e invece di intraprendere la revisione e la rimessa a punto dei suoi principi, la sociologia proclama che la proibizione dell'incesto cade fuori del suo campo. È questa appunto la conclusione cui giunge Robert Lowie nel suo *Traité de sociologie primitive*, cui pure si deve il rinnovamento di tanti problemi: "Non all'etnografo, ma al biologo ed allo psicologo, spetta il compito

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

di spiegare perché l'uomo provi un cosí profondo orrore per l'incesto. Lo studioso della società si contenta del fatto che la paura dell'incesto limita il numero delle unioni biologicamente possibili."[23] Sul medesimo argomento un altro specialista scrive: "Forse è impossibile spiegare un costume universale e ritrovarne le origini; tutto quello che possiamo fare è di stabilire un sistema di correlazioni con fatti di altro tipo"[24]: il che equivale alla rinuncia di Lowie. Ma cosí la proibizione dell'incesto costituirebbe l'unico caso in cui chiederemmo alle scienze naturali di dar conto dell'esistenza di una regola sanzionata dall'autorità degli uomini.

Vero è che per il suo carattere di universalità la proibizione dell'incesto concerne la natura, e cioè la biologia o la psicologia, oppure l'una e l'altra insieme; ma non per questo è meno vero che essa, in quanto regola, costituisce un fenomeno sociale, appartenente all'universo delle regole, ossia della cultura, ed è dunque di competenza della sociologia, il cui oggetto è appunto lo studio della cultura. Lowie se ne è cosí bene accorto che nell'Appendice al *Traité* torna sulla dichiarazione citata nel precedente paragrafo: "Non credo tuttavia, come invece mi è accaduto di fare altre volte, che l'incesto repugni *istintivamente* all'uomo... Dobbiamo... considerare l'avversione per l'incesto come un adattamento culturale remoto."[25] L'insuccesso quasi generale delle teorie non autorizza a ricavare conclusioni diverse. Di contro l'analisi generale di questo insuccesso deve consentire la riformulazione dei principi e dei metodi che soli possono fondare una valida etnologia. In effetti, come potremmo pretendere di analizzare e di interpretare le regole, se l'etnologia dovesse confessarsi impotente davanti alla regola per eccellenza, alla sola che sia universale, a quella che assicura la presa della cultura sulla natura?

Abbiamo mostrato che i vecchi teorici hanno di volta in volta affrontato il problema della proibizione dell'incesto da tre diversi punti di vista: hanno invocato il duplice carattere, naturale e culturale, della regola, limitandosi però a stabilire tra l'uno e l'altro aspetto una connessione estrinseca costituita da una operazione razionale del pensiero; hanno invece vóluto spiegare la proibizione dell'incesto esclusivamente o prevalentemente in base a cause naturali; hanno infine visto in questa proibizione un fenomeno esclusivamente o prevalentemente culturale. Abbiamo constatato che ognuna di queste tre prospet-

[23] R. H. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. di Eva Métraux, Parigi, 1935, p. 27.

[24] B. Z. Seligman, *The Incest Taboo as a Social Regulation*, in "Sociological Review," vol. 27, n° 1, 1935, p. 75.

[25] R. H. Lowie, *op. cit.*, pp. 446-447.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

tive porta a conclusioni impossibili o contraddittorie. Resta perciò aperta una sola strada: quella del passaggio dall'analisi statica alla sintesi dinamica. La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei. Il problema dell'incesto ci si è venuto proponendo in legame con quello della relazione tra l'esistenza biologica e l'esistenza sociale dell'uomo, ed abbiamo dovuto subito constatare che la proibizione dell'incesto non appartiene esclusivamente né all'una né all'altra: il nostro lavoro si propone appunto di fornire la soluzione di questa anomalia, dimostrando che la proibizione dell'incesto costituisce proprio il legame che unisce l'una sfera all'altra.

Questa unione, però, non è né statica né arbitraria, e nel momento stesso in cui si stabilisce, tutta intera la situazione si trova ad essere completamente modificata. In realtà, piú che di una unione, si tratta di una trasformazione o di un passaggio: prima che si verifichi, la cultura non è ancora data; con il suo verificarsi, la natura cessa di esistere nell'uomo come regno sovrano. La proibizione dell'incesto è il processo attraverso il quale la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e piú complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture piú semplici della vita psichica, cosí come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture piú semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine.

www.scribd.com/Cultura_in_Ita2

MICHEL FOUCAULT

La volontà di sapere

Storia della sessualità 1

Traduzione di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci

Titolo dell'opera originale
LA VOLONTÉ DE S AVOIR
© 1976 by Éditions Gallimard, Paris

Traduzione dal francese di
PASQUALE PASQUINO e GIOVANNA PROCACCI

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione italiana nella collana "FISB" gennaio 1978
Prima edizione nei "Saggi" settembre 1984
Prima edizione nell'"Universale Economica" ottobre 1988
Ottava edizione nell'"Universale Economica" - SAGGI
aprile 2001
Diciassettesima edizione settembre 2013

Stampa Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - BG

ISBN 978-88-07-88234-0

I. *Noialtri vittoriani*

A lungo avremmo sopportato, e subiremmo ancor oggi, un regime vittoriano. La puritana imperiale apparirebbe sul blasone della nostra sessualità, contenuta, muta, ipocrita.

Ancora all'inizio del XVII secolo esisteva, si dice, una certa franchezza. Le pratiche cercavano raramente il segreto; le parole erano dette senza eccessiva reticenza, e le cose senza troppa simulazione; si aveva coll'illecito una familiarità tollerante. I codici del volgare, dell'osceno, dell'indecente non erano affatto rigidi, se li si confronta con quelli del XIX secolo. Gesti diretti discorsi senza vergogna, trasgressioni visibili, forme anatomiche in bella mostra mischiate con disinvoltura, bambini smaliziati che si aggirano senza fastidio e senza scandalo fra le risate degli adulti: i corpi "si pavoneggiavano."

A questa luce piena sarebbe succeduto un rapido crepuscolo, fino alle notti monotone della borghesia vittoriana. La sessualità viene allora accuratamente rinchiusa. Mette casa. La famiglia coniugale la confisca e l'assorbe tutta nella serietà della funzione riproduttiva. Intorno al sesso si fa silenzio. La coppia, legittima e procreatrice, detta legge; s'impone come modello, rende efficace la norma, detiene la verità, conserva il diritto di parlare riservandosi la prerogativa del segreto. Nello spazio sociale, come nel cuore di ogni casa, esiste un solo luogo di sessualità riconosciuta, ma utilitario e fecondo: la camera dei genitori. Il resto deve ormai scomparire; le regole della buona educazione evitano i corpi, la decenza delle parole rende innocenti i discorsi. E ciò che è sterile, se insiste e si mostra troppo, si trasforma in anormale: ne riceverà lo statuto e dovrà pagarne le sanzioni.

Quel che non è finalizzato alla generazione o non ne è trasfigurato è fuori legge, e non ha nemmeno diritto alla parola: cacciato, rifiutato e ridotto al silenzio ad un tempo. Non solo non esiste, ma non deve esistere, e lo si farà scomparire alla prima manifestazione — atti o parole. I bambini, per esempio, si sa che non hanno sesso: ragione di più per vietarglielo, per proibire che ne parlino, per chiudersi gli occhi e tapparsi le orecchie dovunque dovessero farne mostra, ragione di più per imporre un silenzio generale e rispettato. Questo sarebbe il carattere specifico della repressione, e quel che la distingue dai divieti che mantiene la semplice legge penale: funziona certo come condanna alla disparizione, ma anche come ingiunzione di silenzio, affermazione d'inesistenza, e dunque constatazione che di tutto ciò non c'è niente da dire, né da vedere, né da sapere. Così funzionerebbe, nella sua logica zoppicante, l'ipocrisia delle nostre società borghesi. Forzata pur sempre a qualche concessione. Ma se bisogna veramente far posto alle sessualità illegittime, che vadano a fare altrove il loro schiamazzo: là dove è possibile reinscriverle, se non nei circuiti della produzione, almeno in quelli del profitto. La casa chiusa e la casa di cura saranno i luoghi di tolleranza: la prostituta, il cliente ed il protettore, lo psichiatra e la sua isterica — questi "altri vittoriani," direbbe Stephen Marcus — sembrano aver surrettiziamente fatto passare il piacere indicibile nell'ordine delle cose che si contano; le parole, i gesti, allora autorizzati in sordina, vi si scambiano ad un alto prezzo. Lì soltanto il sesso selvaggio avrebbe diritto a qualche forma di realtà, purché ben isolata, ed a tipi di discorso clandestini, circoscritti, codificati. In qualsiasi altro luogo il puritanesimo moderno avrebbe imposto il suo triplice decreto di divieto, d'inesistenza e di mutismo.

Saremmo liberati da questi due lunghi secoli in cui la storia della sessualità dovrebbe leggersi innanzitutto come la cronaca di una repressione crescente? Ancora molto poco, ci viene detto. Da Freud, forse. Ma con che circospezione, che prudenza medica, che garanzia scientifica d'innocuità, e quante precauzioni per tenere tutto, senza timore di "straripamento," nello spazio più sicuro e più discreto, fra divano e discorso: ancora un bisbiglio remunerativo su un letto. E come potrebbe essere diversamente? Ci viene spiegato che, se la repressione è stata, a partire dall'età classica, il tipo fondamentale di legame fra potere, sapere e sessualità, non ce ne si può liberare che ad un prezzo molto alto: ci vorrebbe addirittura una trasgressione delle leggi, una rimozione dei divieti, un'irruzione della parola, una restituzione del piacere nel reale, e tutta una nuova economia nei meccanismi del potere; poiché il minimo frammento di verità è sotto condizione politica. Tali effetti non li si può dunque attendere da una semplice pratica medica, né da un discorso teorico, per quanto rigoroso. Si denunciano cosi il conformismo di Freud, le funzioni di normalizzazione della psicanalisi, tanta timidezza sotto i grandi slanci di Reich, e tutti gli effetti d'integrazione assicurati dalla "scienza" del sesso e dalle pratiche, appena ambigue, della sessuologia.

Questo discorso sulla moderna repressione del sesso regge bene. Probabilmente perché è facile farlo. Una grossa cauzione storica e politica lo protegge; facendo nascere l'epoca della repressione nel XVII secolo, dopo centinaia d'anni all'aria aperta e di libera espressione, la si porta a coincidere con lo sviluppo del capitalismo: farebbe corpo con l'ordine borghese. La piccola cronaca del sesso e delle sue vessazioni si traspone immediatamente nella storia cerimoniosa dei modi di produzione; la sua futilità svanisce. Si delinea in questo modo un principio di spiegazione: se si reprime il sesso con tanto rigore, è perché è incompatibile con una costrizione al lavoro generale ed intensiva; nell'epoca in cui si sfrutta sistematicamente la forza lavoro si potrebbe tollerare ch'essa vada a disperdersi nei piaceri, salvo in quelli, ridotti al minimo, che le permettono di riprodursi? Il sesso ed i suoi effetti non sono forse facilmente decifrabili; così ricollocata, invece, la loro repressione si analizza agevolmente. E la causa del sesso — della sua libertà, ma anche della conoscenza che se ne acquisisce e del diritto che si ha di parlarne — si trova con piena legittimità legata all'onore di una causa politica: anche il sesso s'inscrive nell'avvenire.

Una mente sospettosa si chiederebbe forse se tante precauzioni per dare alla storia del sesso un patrocinio così importante non portino ancora la traccia dei vecchi pudori: come se ci fosse bisogno di tutte queste correlazioni valorizzanti perché questo discorso possa esser fatto o recepito.

Ma c'è forse un'altra ragione che ci rende così gratificante formulare in termini di repressione i rapporti fra sesso e potere, ed è quel che potremmo chiamare il "beneficio del locutore." Se la sessualità è repressa, cioè destinata alla proibizione, all'inesistenza ed al mutismo, il solo fatto di parlarne, e di parlare della sua repressione, ha un tono di trasgressione deliberata. Colui che adopera questo linguaggio si mette in una certa misura al di fuori del potere; attacca la legge; anticipa, foss'anche di poco, la libertà futura. Di qui la solennità con cui oggi si parla del sesso. I primi demografi e gli psichiatri del XIX secolo, quando erano obbligati ad evocarlo, pensavano di doversi far perdonare se fermavano l'attenzione dei loro lettori su argomenti cosi poco nobili e tanto futili. Noi, da decine di anni, non ne parliamo quasi mai senza prendere un po' la posa: coscienza di sfidare l'ordine stabilito, tono di voce che lascia intendere che si sa di essere sovversivi, ardore nello scongiurare il presente e nell'invocare un avvenire di cui si pensa di contribuire ad affrettare la venuta. Qualcosa della rivolta, della libertà promessa, dell'età futura di un'altra legge passa facilmente in questo discorso sull'oppressione del sesso. Alcune delle vecchie funzioni tradizionali della profezia vi si trovano riattivate. A domani il buon sesso. È perché si afferma questa repressione che si può ancora far coesistere, discretamente, quel che la paura del ridicolo o l'amarezza della

storia impedisce alla maggior parte di noi di accostare: la rivoluzione e la felicità; o la rivoluzione ed un corpo diverso, più nuovo, più bello; o ancora la rivoluzione ed il piacere. Parlare contro i poteri, dire la verità e promettere il godimento; legare l'una all'altra l'illuminazione, la liberazione e innumerevoli voluttà; fare un discorso in cui si uniscono l'ardore del sapere, la volontà di cambiare la legge ed il giardino sperato delle delizie — ecco probabilmente che cosa sorregge in noi l'accanimento a parlare del sesso in termini di repressione; ed anche forse che cosa spiega il valore commerciale che si attribuisce non solo a tutto ciò che se ne dice, ma al semplice fatto di prestare orecchio a quelli che vogliono eliminarne gli effetti. Dopo tutto siamo la sola civiltà in cui delle persone specialmente adette sono retribuite per ascoltare ciascuno confidare il proprio sesso: come se la voglia di parlarne e l'interesse che si spera di trarne fossero andati si largamente al di là delle possibilità delPascolto, che alcuni hanno addirittura messo in affitto le loro orecchie.

Ma più ancora di questo aspetto economico, mi sembra essenziale l'esistenza nella nostra epoca di un discorso in cui il sesso, la rivelazione della verità, il rovesciamento della legge del mondo, l'annuncio di un'altra èra e la promessa di una certa felicità sono legati insieme. È il sesso che oggi serve da supporto alla vecchia forma della predicazione, così familiare e così importante in Occidente. Una grande predica sessuale — che ha avuto i suoi teologi sottili e le sue voci popolari — ha attraversato la nostra società da qualche decina d'anni; ha fustigato il vecchio ordine, denunciato le ipocrisie, cantato il diritto dell'immediato e del reale; ha fatto sognare un'altra città. Pensiamo ai francescani, e chiediamoci come è potuto succedere che il lirismo, la religiosità che avevano accompagnato a lungo il progetto rivoluzionario si siano, nelle società industriali ed occidentali, trasportati, almeno in buona parte, sul sesso.

L'idea della repressione del sesso non è dunque solo una questione teorica. L'affermazione che la sessualità non sarebbe mai stata assoggettata con maggior rigore che nell'età dell'ipocrita borghesia indaffarata e contabile va insieme con l'enfasi di un discorso destinato a dire la verità sul sesso, a modificarne l'economia nella realtà, a sovvertire la legge che lo governa, a cambiarne l'avvenire. L'enunciato dell'oppressione e la forma della predicazione rinviano l'uno all'altra, si rafforzano reciprocamente. Dire che il sesso non è represso, o piuttosto, dire che fra il sesso ed il potere il rapporto non è di repressione rischia di non esser altro che uno sterile paradosso. Non significherebbe solo opporsi apertamente ad una tesi ben accettata; ma andare contro tutta l'economia, tutti gli "interessi" discorsivi che la sottendono.

È qui che vorrei situare la serie di analisi storiche di cui questo libro è contemporaneamente l'introduzione ed in un certo senso la prima presentazione d'insieme: individuazione di qualche punto storicamente significativo ed abbozzo di alcuni problemi teorici. Si tratta insomma d'interrogare il caso di una società che da più di un secolo si fustiga rumorosamente per la sua ipocrisia, parla con prolissità del proprio silenzio, s'accanisce ad esporre minutamente quel che non dice, denuncia i poteri che esercita e promette di liberarsi delle leggi che l'hanno fatta funzionare. Vorrei prendere in considerazione non solo questi discorsi, ma la volontà che li anima e l'intenzione strategica che li sorregge. La domanda che vorrei porre non è: perché siamo repressi? ma: perché diciamo con tanta passione, con tanto rancore contro il nostro passato più prossimo, contro il nostro presente e contro noi stessi, che siamo repressi? Attraverso quale spirale siamo giunti ad affermare che il sesso è negato, a mostrare ostentatamente che lo nascondiamo, a dire che lo taciamo —, e questo formulandolo a chiare lettere, cercando di farlo vedere nella sua realtà più nuda, affermandolo nella positività del suo potere e dei suoi effetti? È sicuramente legittimo chiedersi perché per tanto tempo si è associato il sesso al peccato — resterebbe però da vedere come si è fatta questa associazione, evitando di dire globalmente ed affrettatamente che il sesso era "condannato" —; ma bisognerebbe

chiedersi anche perché oggi ci colpevolizziamo tanto di averne fatto un tempo un peccato. Per quali strade siamo arrivati a sentirci "in colpa" nei confronti del nostro sesso? E ad essere una civiltà tanto singolare da dirsi che ha per molto tempo, ed ancor oggi, "peccato" contro il sesso, per abuso di potere? Come si è operato questo spostamento che, pur pretendendo di liberarci dalla natura peccatrice del sesso, ci opprime di una grande colpa storica che sarebbe consistita appunto nell'immaginare questa natura colpevole e nel trarre da questa credenza degli effetti disastrosi?

Mi si dirà: se sono in tanti oggi ad affermare questa repressione, è perché è storicamente evidente. E che se ne parlano tanto e da tanto tempo, significa che questa repressione è profondamente ancorata, che ha radici e ragioni solide, che pesa sul sesso in modo cosi rigoroso che non basterà una semplice denuncia per liberarcene; il lavoro non può che essere lungo. Tanto più lungo probabilmente dal momento che il carattere specifico del potere — ed in particolare di un potere come quello che funziona nella nostra società — è di essere repressivo e di reprimere con una particolare attenzione le energie inutili, le intensità dei piaceri ed i comportamenti irregolari. Bisogna dunque aspettarsi che gli effetti di liberazione nei confronti di questo potere repressivo siano lenti a manifestarsi; l'impresa di parlare del sesso liberamente e di accettarlo nella sua realtà è così estranea alla tradizione di tutta una storia ormai millenaria, è per di più così ostile ai meccanismi intrinseci del potere, che non può far a meno di avanzare lentamente per molto tempo, prima di riuscire nel suo compito.

Nei confronti di quella che chiamerei l'"ipotesi repressiva" si possono sollevare tre dubbi importanti. Primo dubbio: la repressione del sesso è realmente un'evidenza storica? Quel che si rivela ad un primissimo sguardo — e che autorizza quindi a porre un'ipotesi di partenza — è l'accentuazione o forse l'instaurazione a partire dal XVII secolo di un regime di repressione sul sesso? Problema propriamente storico. Secondo dubbio: la meccanica del potere, e in particolare quella che è messa in gioco in una società come la nostra, è essenzialmente dell'ordine della repressione? Il divieto, la censura, la negazione sono le forme secondo le quali il potere si esercita in modo generale forse in tutte le società, e sicuramente nella nostra? Problema storico-teorico. Terzo dubbio, infine: il discorso critico fatto nei confronti della repressione viene ad incrociare, per sbarrargli la strada, un meccanismo di potere che aveva funzionato fino a quel momento senza contestazione, o fa parte della stessa trama storica di ciò che denuncia (e probabilmente traveste) chiamandolo "repressione"? C'è una rottura storica tra l'epoca della repressione e l'analisi critica di quest'ultima? Problema storico-politico. Introducendo questi tre dubbi, non si tratta solo di fare delle controipotesi, simmetriche ed opposte alle prime; non si tratta di dire: la sessualità, lungi dall'essere stata repressa nelle società capitalistiche e borghesi, ha beneficiato al contrario di un regime di libertà costante; non si tratta di dire: il potere, in società come le nostre, è più tollerante che repressivo, e la critica che si fa della repressione può certo darsi delle arie di rottura, ma fa parte di un processo molto più vecchio di lei e, secondo il modo in cui si leggerà questo processo, apparirà come un nuovo episodio nell'attenuazione dei divieti o come una forma più astuta o più discreta del potere.

I dubbi che vorrei opporre all'ipotesi repressiva hanno piuttosto lo scopo di ricollocarla in un'economia generale dei discorsi sul sesso all'interno della società moderna a partire dal XVII secolo che quello di dimostrare che è falsa. Perché si è parlato della sessualità, che cosa se ne è detto? Quali erano gli effetti di potere indotti da ciò che si diceva? Quali i legami fra questi discorsi, questi effetti di potere ed i piaceri che ne erano investiti? Quale sapere si formava a partire da qui? Si tratta insomma di determinare nel suo funzionamento e nelle sue ragioni di essere il regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana. In questo senso,

l'essenziale (almeno in prima istanza) non è tanto sapere se al sesso si dice si o no, se si formulano divieti o autorizzazioni, se se ne afferma l'importanza o se ne negano gli effetti, se si castigano o no le parole di cui ci si serve per designarlo; ma prendere in considerazione il fatto stesso che se ne parla, chi ne parla, i luoghi ed i punti di vista da cui se ne parla, le istituzioni che incitano a parlarne, che accumulano e diffondono quel che se ne dice, in breve, il "fatto discorsivo" globale, la "trasposizione in discorso" del sesso. L'importante sarà ancora sapere sotto quali forme, attraverso quali canali, insinuandosi in quali discorsi il potere arriva fino ai comportamenti più minuti e più individuali, quali vie gli permettono di raggiungere le forme rare o appena percettibili del desiderio, come penetra e controlla il piacere quotidiano — tutto ciò con effetti che possono essere di rifiuto, di ostruzione, di squalificazione, ma anche d'incitazione, d'intensificazione, in breve le "tecniche polimorfe del potere." L'importante, infine, non sarà determinare se queste produzioni discorsive e questi effetti di potere portano a formulare la verità del sesso o piuttosto delle menzogne destinate ad occultarlo, ma mettere in evidenza la "volontà di sapere" che serve loro ad un tempo da supporto e da strumento.

Bisogna intendersi bene; non pretendo di negare che il sesso sia stato proibito, bloccato, mascherato o misconosciuto dall'età classica in poi; non voglio nemmeno dire che a partire da quel momento lo sia stato meno che nel passato. Non dico dunque che il divieto del sesso sia un'illusione; ma che è un'illusione farne l'elemento fondamentale e costitutivo a partire dal quale si potrebbe scrivere la storia di ciò che è stato detto a proposito del sesso dall'inizio dell'età moderna. Tutti questi elementi negativi — divieti, rifiuti, censure, negazioni — che l'ipotesi repressiva raggruppa in un grande meccanismo centrale destinato a dire di no, sono probabilmente soltanto degli elementi che svolgono un ruolo locale e tattico in una trasposizione in discorso, in una tecnica di potere, in una volontà di sapere che sono lungi dal ridursi ad essi.

Insomma, vorrei separare l'analisi dai privilegi che si accordano di solito all'economia della rarità ed ai principi della rarefazione, per cercare invece le istanze di produzione discorsiva (che certo organizzano anche dei silenzi), di produzione di potere (che hanno talvolta la funzione di imporre divieti), delle produzioni di sapere (che fanno spesso circolare errori o misconoscimenti sistematici); vorrei fare la storia di queste istanze e delle loro trasformazioni. In realtà, un primissimo sguardo d'insieme fatto da questo punto di vista sembra indicare che, dalla fine del XVI secolo, la "trasposizione in discorso" del sesso, lungi dal subire un processo di restrizione, è stata al contrario sottoposta ad un meccanismo d'incitazione crescente; che le tecniche di potere che si esercitano sul sesso non hanno obbedito ad un principio di selezione rigorosa, ma al contrario di disseminazione e d'insediamento delle sessualità polimorfe e che la volontà di sapere non si è arrestata dinanzi ad un tabù inamovibile, ma si è accanita — probabilmente attraverso molti errori — a costituire una scienza della sessualità. Sono questi movimenti che vorrei, passando in qualche modo alle spalle dell'ipotesi repressiva e dei fatti di divieto o di esclusione che essa invoca, far apparire ora in modo schematico, a partire da alcuni fatti storici che hanno valore di segni.

II. *L'ipotesi repressiva*

1. *L'incitazione ai discorsi*

Il XVII secolo sarebbe l'inizio di un'epoca di repressione, caratteristica delle società che chiamiamo borghesi, e da cui forse non ci saremmo ancora completamente liberati. Nominare il sesso sarebbe diventato, a partire da quel momento, più difficile e più costoso. Come se, per dominarlo nel reale, fosse stato necessario innanzitutto porre delle restrizioni a livello del linguaggio, controllare la sua libera circolazione nel discorso, scacciarlo dalle cose dette e far tacere le parole che lo rendono presente in modo troppo sensibile. E si direbbe che questi stessi divieti abbiano paura di nominarlo. Senza nemmeno aver bisogno di dirlo, il pudore moderno otterrebbe che non se ne parli, col solo gioco di proibizioni che rinviano le une alle altre; mutismi, che, a forza di tacere, impongono il silenzio. Censura.

Se si prendono questi ultimi tre secoli nelle loro trasformazioni continue, le cose appaiono ben diverse: intorno ed a proposito del sesso c'è stata una vera e propria esplosione discorsiva. Bisogna intendersi. È ben possibile che ci sia stata un'epurazione — e anche molto rigorosa — del vocabolario autorizzato. È ben possibile che sia stata codificata tutta una retorica dell'allusione e della metafora. Nuove regole di decenza, senza dubbio, hanno filtrato le parole: polizia degli enunciati. Controllo delle enunciazioni anche: si è definito in modo molto più rigido dove e quando non era possibile parlarne; in quale situazione, fra quali locutori, ed all'interno di quali rapporti sociali; si sono stabilite così regioni, se non di silenzio assoluto, almeno di tatto e di discrezione: fra genitori e figli per esempio, o educatori ed alunni, padroni e domestici. C'è stata in quest'ambito, è quasi certo, tutta un'economia restrittiva. Essa s'integra alla politica della lingua e della parola — spontanea da un lato, concertata dall'altro — che ha accompagnato le ridistribuzioni sociali dell'età classica.

Al contrario, a livello dei discorsi e dei loro ambiti, il fenomeno è quasi inverso. Sul sesso, i discorsi — discorsi specifici, diversi contemporaneamente per la forma e per l'oggetto — non hanno cessato di proliferare: una fermentazione discorsiva che si è accelerata a partire dal XVIII secolo Non penso tanto qui alla moltiplicazione probabile dei discorsi "illeciti," dei discorsi di trasgressione che nominano il sesso crudamente per insulto o derisione dei nuovi pudori; il consolidarsi delle regole della decenza ha prodotto verosimilmente, come contro-effetto, una valorizzazione ed un'intensificazione della parola indecente. L'essenziale è la moltiplicazione dei discorsi sul sesso, nel campo d'esercizio stesso del potere: incitazione istituzionale a parlarne, ed a parlarne sempre di più; ostinazione delle istanze del potere a sentirne parlare ed a farlo parlare nella forma dell'articolazione esplicita e dei particolari indefinitamente accumulati.

Prendiamo l'esempio della pastorale cattolica e del sacramento della penitenza dopo il Concilio di Trento. Si copre a poco a poco la crudezza delle domande formulate nei manuali di confessione del Medio Evo, e un buon numero di quelle che si ponevano ancora nel XVII secolo. Si evita d

entrare nei particolari che alcuni, come Sánchez o Tamburini, hanno a lungo creduto indispensabile per una confessione completa: posizione rispettiva dei partner, atteggiamenti assunti, gesti, toccamenti, momento esatto del piacere — tutto un percorso meticoloso dell'atto sessuale nella sua stessa operazione. La discrezione è raccomandata con sempre maggiore insistenza. È necessaria la massima riserva per quanto riguarda i peccati contro la purezza: "In questa materia non mi spiegherò molto, perché ella è una pece, che in qual si sia modo, che si tocchi, anche per allontanarsela, imbratta."[1] E più tardi Alfonso de Liguori prescriverà d'iniziare — salvo eventualmente a limitarsi ad esse, soprattutto con i bambini — con domande "un po' vaghe e che affrontano l'argomento da lontano."[2]

Ma se la lingua può essere castigata, l'estensione della confessione, e della confessione della carne, non cessa di crescere. Perché la Controriforma si adopera in tutti i paesi cattolici ad accelerare il ritmo della confessione annuale; perché cerca d'imporre regole meticolose d'esame di coscienza; ma soprattutto perché accorda sempre maggiore importanza nella penitenza — ed alle spese, forse, di altri peccati — a tutte le insinuazioni della carne: pensieri, desideri, immaginazioni voluttuose, piaceri, movimenti congiunti dell'anima e del corpo, tutto ciò ormai deve entrare, e nei particolari, nelle pratiche connesse della confessione e della direzione di coscienza. Il sesso, secondo la nuova pastorale, non deve più essere nominato senza prudenza; ma i suoi aspetti, le sue correlazioni, i suoi effetti devono essere seguiti fin nelle loro ramificazioni più sottili: un'ombra in una fantasticheria, un'immagine scacciata troppo lentamente, una complicità mal scongiurata fra la meccanica del corpo ed il compiacimento della mente: tutto deve esser detto. Una duplice evoluzione tende a fare della carne la radice di tutti i peccati, ed a spostarne il momento più importante dall'atto stesso verso il turbamento del desiderio cosi difficile da percepire e da formulare; poiché è un male che colpisce l'uomo interamente e nelle forme più segrete: "Esaminate tutte le vostre potenze, memoria, intelletto e volontà. Esaminate tutti i vostri sentimenti, particolarmente i due primi del vedere e dell'udire, e molto più l'ultimo del toccare. Esaminate i pensieri, le parole e le opere. Esaminate sino i sogni, se poi svegliato avete prestato loro qualche consenso... Finalmente in questa materia non reputare nessun difetto per leggiero."[3] Un discorso obbligatorio ed attento deve dunque seguire, in tutte le sue evoluzioni, la linea di congiunzione del corpo e dell'anima, far apparire, sotto la superficie dei peccati, la nervatura ininterrotta della carne. Dietro l'apparenza di un linguaggio che si ha cura di epurare perché non vi sia più nominato direttamente, il sesso è assunto, e quasi braccato, da un discorso che pretende di non lasciargli né oscurità né tregua.

Forse qui per la prima volta s'impone, sotto la forma di una costrizione generale, quest'ingiunzione cosi particolare all'Occidente moderno. Non parlo dell'obbligo di confessare le infrazioni alle leggi del sesso, come l'esigeva la penitenza tradizionale; ma del compito, quasi infinito, di dire, di dire a se stessi e di dire ad un altro, quanto più spesso possibile, tutto ciò che può riferirsi al gioco dei piaceri, sensazioni e pensieri innumerevoli che, attraverso l'anima ed il corpo, hanno qualche affinità col sesso. Questo progetto di una "trasposizione in discorso" del sesso si era formato, molto tempo prima, in una tradizione ascetica e monastica. Il XVII secolo ne ha fatto una regola per tutti. Si dirà che nei fatti non poteva praticamente applicarsi che ad una piccolissima élite; la massa dei fedeli che non andavano a confessarsi che rare volte durante l'anno sfuggiva a prescrizioni così complesse. Ma probabilmente l'importante è che quest'obbligo sia stato fissato, almeno come ideale, per ogni buon cristiano. Un imperativo è stabilito: non solo confessare gli atti contrari alla legge, ma cercare di trasformare il proprio desiderio, ogni proprio desiderio, in discorso. Nulla, se possibile, deve sfuggire a questa formulazione, quand'anche le parole che adopera debbano essere accuratamente neutralizzate. La pastorale cristiana ha iscritto come dovere

fondamentale il compito di far passare tutto ciò che ha rapporto col sesso alla macina senza fine della parola.[4] La proibizione di certi termini, la decenza delle espressioni, tutte le censure del vocabolario potrebbero non essere che dei dispositivi secondari relativamente a questa grande costrizione, delle maniere di renderla moralmente accettabile e tecnicamente utile.

Si potrebbe tracciare una linea diretta che andrebbe dalla pastorale del XVII secolo a quel che ne fu la proiezione nella letteratura, e nella letteratura "scandalosa." Dire tutto, ripetono i direttori: "non solo gli atti consumati ma i toccamenti sensuali, tutti gli sguardi impuri, tutte le parole oscene... tutti i pensieri disonesti."[5] Sade rilancia l'ingiunzione in termini che sembrano trascritti dai trattati di direzione spirituale: "Ai vostri racconti sono necessari tutti i particolari, i più circostanziati ed i più estesi; non possiamo giudicare quel che la passione che raccontate ha di relativo ai costumi ed ai caratteri dell'uomo, che nella misura in cui non mascherate nessuna circostanza; le minime circostanze servono d'altronde infinitamente a ciò che attendiamo dai vostri racconti."[6] Ed alla fine del XIX secolo l'autore anonimo di *My secret Life* si è ancora sottomesso alla stessa prescrizione; egli fu probabilmente, almeno in apparenza, una specie di libertino tradizionale; ma questa vita, quasi interamente consacrata all'attività sessuale, ha avuto l'idea di accompagnarla con il racconto più meticoloso di ciascuno dei suoi episodi. Talvolta se ne scusa facendo valere la sua preoccupazione di educare i giovani, lui che ha fatto stampare, solamente in pochi esemplari, questi undici volumi consacrati alle minime avventure, piaceri e sensazioni della sua sessualità; è preferibile credergli quando lascia apparire nel suo testo la voce del puro imperativo: "Racconto i fatti, cosi come sono accaduti, nella misura in cui riesco a ricordarmeli; è tutto quel che posso fare"; "una vita segreta non deve presentare nessuna omissione; non c'è nulla di cui si debba aver vergogna..., non si può mai conoscer troppo la natura umana."[7] Il solitario della *Vita segreta* ha detto spesso, per giustificarsi di descriverle, che le sue pratiche più strane erano certamente condivise da migliaia di uomini sulla superficie della terra. Ma il principio della più strana di queste pratiche, che era quella di raccontarle tutte, nei loro particolari e giorno per giorno, era stato deposto nel cuore dell'uomo moderno da più di due secoli. Piuttosto che vedere in quest'uomo singolare l'evaso coraggioso di un "vittorianesimo" che lo costringeva al silenzio, sarei tentato di pensare che in un'epoca in cui dominavano ordini peraltro molto prolissi di discrezione e di pudore, egli fu il rappresentante più diretto ed in un certo modo più ingenuo di un'ingiunzione plurisecolare a parlare del sesso. L'accidente storico sarebbero piuttosto i pudori del "puritanesimo vittoriano"; sarebbero in ogni caso una peripezia, una sottigliezza, un capovolgimento tattico nel gran processo di trasposizione in discorso del sesso.

Meglio della sua sovrana quest'inglese senza identità può servire da figura centrale alla storia di una sessualità moderna che si forma già in buona parte con la pastorale cristiana. All'opposto di questa, per lui si trattava probabilmente di intensificare le sensazioni che provava con i particolari di ciò che diceva; come Sade, scriveva, nel senso forte dell'espressione, "per il suo solo piacere"; mescolava accuratamente la redazione e la rilettura delle sue pagine a scene erotiche di cui quelle erano contemporaneamente la ripetizione, il prolungamento e lo stimolo. Ma in fondo, anche la pastorale cristiana cercava di produrre effetti specifici sul desiderio, attraverso il solo fatto di trasporlo, integralmente e meticolosamente, in discorso: effetti di padronanza e di messa a distanza probabilmente, ma anche effetti di riconversione spirituale, di dedizione a Dio, effetto fisico di beato dolore nel sentire nel proprio corpo i morsi della tentazione e l'amore che le resiste. L'essenziale consiste nel fatto che l'uomo occidentale sia stato da tre secoli obbligato a questo compito di dire tutto sul suo sesso, che a partire dall'età classica ci siano stati un aumento costante ed una

valorizzazione sempre più grande del discorso sul sesso, e che si siano attesi da questo discorso, accuratamente analitico, effetti molteplici di spostamento, d'intensificazione, di diverso orientamento, di modificazione sul desiderio stesso. Non solo si è allargato il campo di ciò che si poteva dire del sesso e costretto gli uomini ad estenderlo sempre di più, ma soprattutto si è innestato sul sesso il discorso, secondo un dispositivo complesso e con effetti svariati, che non può esaurirsi nel semplice riferimento ad una legge di proibizione. Censura del sesso? Si è costituito piuttosto un dispositivo per produrre sul sesso discorsi, sempre più discorsi, suscettibili di funzionare e di produrre effetti nella sua stessa economia.

Questa tecnica sarebbe forse rimasta legata al destino della spiritualità cristiana o all'economia dei piaceri individuali, se non fosse stata sostenuta e rilanciata da altri meccanismi. Essenzialmente un "interesse pubblico." Non una curiosità o una sensibilità collettive; non una mentalità nuova; ma meccanismi di potere al funzionamento dei quali il discorso sul sesso — per ragioni sulle quali bisognerà ritornare — è diventato essenziale. Nasce verso il XVIII secolo un'incitazione politica economica, tecnica a parlare del sesso. E non tanto sotto la forma di una teoria generale della sessualità, ma sotto quella di analisi, di contabilità, di classificazione e di specificazione, sotto forma di ricerche quantitative o causali. Prendere "in considerazione" il sesso, fare su di esso un discorso che non sia unicamente di morale, ma di razionalità, fu questa una necessità abbastanza nuova perché all'inizio si stupisca di se stessa e si cerchi delle scuse. Come potrebbe un discorso di ragione parlare di *questo*? "Raramente i filosofi hanno portato uno sguardo fermo su questi oggetti che si trovano fra il disgusto ed il ridicolo, dove bisognava ad un tempo evitare l'ipocrisia e lo scandalo."[8] E quasi un secolo più tardi, la medicina, da cui ci si sarebbe potuti attendere che fosse meno sorpresa di quel che doveva formulare, vacilla ancora al momento di parlare: "L'ombra che avvolge questi fatti, la vergogna ed il disgusto che ispirano, ne hanno da sempre allontanato lo sguardo degli osservatori... Ho a lungo esitato a fare entrare in questo studio il quadro ripugnante..."[9] L'essenziale non è in tutti questi scrupoli, nel "moralismo" che tradiscono, o nell'ipocrisia di cui li si può sospettare. Ma nella necessità riconosciuta che bisogna superarli. Del sesso, si deve parlare, se ne deve parlare pubblicamente ed in modo che sfugga alla distinzione del lecito e dell'illecito, anche se il locutore la conserva (è a mostrarlo che servono queste dichiarazioni solenni e preliminari); se ne deve parlare come di una cosa che non è solo da condannare o tollerare, ma da gestire, da inserire in sistemi di utilità, da regolare per il più gran bene di tutti, da far funzionare secondo un optimum. Il sesso non si giudica solo, si amministra. Esso riguarda il potere politico. Richiede procedure di gestione; deve essere preso in considerazione da discorsi analitici. Il sesso, nel XVIII secolo, diventa una questione di "polizia." Ma nel senso pieno e forte che si dava allora a questa parola — non repressione del disordine, ma sviluppo ordinato delle forze collettive ed individuali: "Consolidare ed aumentare attraverso la saggezza dei regolamenti la potenza interna dello Stato, e poiché questa potenza consiste non solo nella repubblica in generale, ed in ciascuno dei membri che la compongono, ma ancora nelle facoltà e nei talenti di tutti coloro che le appartengono, ne consegue che la polizia deve occuparsi interamente di questi mezzi e farli servire alla felicità pubblica. Ora, essa non può ottenere questo risultato che a mezzo della conoscenza che ha di questi diversi vantaggi."[10] Polizia del sesso: il che non vuol dire rigore di una proibizione, ma necessità di regolare il sesso attraverso discorsi utili e pubblici.

Qualche esempio soltanto. Una delle grandi novità delle tecniche di potere, nel XVIII secolo, fu l'apparizione, come problema economico e politico, della "popolazione": la popolazione-ricchezza, la popolazione-mano d'opera o capacità di lavoro, la popolazione in equilibrio fra la propria crescita e le risorse di cui dispone. I governi si accorgono che non hanno a che fare semplicemente

con dei sudditi, né con un "popolo," ma con una "popolazione," coi suoi problemi specifici e le sue variabili proprie: natalità, morbosità, durata della vita, fecondità, stato di salute, frequenza delle malattie, forma d'alimentazione e di habitat. Tutte queste variabili sono al punto d'incrocio dei movimenti propri della vita, e degli effetti particolari delle istituzioni: "Gli Stati non si popolano affatto secondo la progressione naturale della propagazione, ma in ragione della loro industria, delle loro produzioni, e delle diverse istituzioni... Gli uomini si moltiplicano come le produzioni del suolo ed in proporzione dei vantaggi e delle risorse che trovano nel loro lavoro."[11] Al cuore di questo problema economico e politico della popolazione, il sesso: bisogna analizzare il tasso di natalità, l'età del matrimonio, le nascite legittime ed illegittime, la precocità e la frequenza dei rapporti sessuali, il modo di renderli fecondi o sterili, l'effetto del celibato o dei divieti, l'incidenza delle pratiche contraccettive — di quei famosi "funesti segreti" di cui i demografi, alla vigilia della Rivoluzione, sanno che sono già familiari nelle campagne. Certo, era da molto tempo che si affermava che un paese deve essere popoloso se vuol essere ricco e potente. Ma è la prima volta che una società afferma, almeno in modo costante, che il suo avvenire e la sua fortuna sono legati non solo al numero ed alla virtù dei cittadini, non solo alle regole dei loro matrimoni ed all'organizzazione delle famiglie, ma all'uso che ciascuno fa del sesso. Si passa dalla desolazione rituale sulla sterile dissolutezza dei ricchi, degli scapoli e dei libertini, a un discorso in cui il comportamento sessuale della popolazione è considerato contemporaneamente come oggetto d'analisi e d'intervento; si passa dalle tesi massicciamente popolazioniste dell'epoca mercantilistica, a tentativi di regolazione più fini e meglio calcolati che a seconda degli obiettivi e delle urgenze oscilleranno in una direzione natalista o antinatalista. Attraverso l'economia politica della popolazione si forma tutta una rete di osservazioni sul sesso. Nasce l'analisi dei comportamenti sessuali, delle loro determinazioni e dei loro effetti, al limite tra il biologico e l'economico. Appaiono anche quelle campagne sistematiche che, al di là dei mezzi tradizionali — esortazioni morali e religiose, misure fiscali — cercano di fare del comportamento sessuale delle coppie una condotta economica e politica concertata.

I razzismi del XIX e del XX secolo vi troveranno alcune delle loro radici. Che lo Stato sappia quel che ne è del sesso dei cittadini e dell'uso che ne fanno, ma che ciascuno, anche, sia capace di controllare l'uso che ne fa. Fra lo Stato e l'individuo il sesso è diventato una posta in gioco, la cui rilevanza è pubblica; tutta una trama di discorsi, di saperi, di analisi e di ingiunzioni l'hanno investito.

Lo stesso vale per il sesso dei bambini. Si dice spesso che l'età classica l'ha sottomesso ad un'occultazione da cui non si è praticamente mai liberato prima dei *Tre Saggi* o delle benefiche angosce del piccolo Hans. È vero che un'antica "libertà" di linguaggio è potuta scomparire fra bambini ed adulti o alunni e maestri. Nessun pedagogo del XVII secolo avrebbe consigliato pubblicamente il suo discepolo, come Erasmo nei *Dialoghi*, sulla scelta di una buona prostituta. E le risa rumorose che avevano accompagnato cosi a lungo e, pare, in tutte le classi sociali, la sessualità precoce dei bambini, a poco a poco si sono spente. Pure non è una pura e semplice riduzione al silenzio. È piuttosto un nuovo regime dei discorsi. Non se ne parla meno, anzi; ma lo si fa diversamente; sono altre persone che ne parlano, a partire da altri punti di vista e per ottenere altri effetti. Il mutismo stesso, le cose che ci si rifiuta di dire o che si vieta di nominare, la discrezione che si richiede fra certi locutori, sono elementi che funzionano accanto alle cose dette, con esse ed in rapporto ad esse in strategie d'insieme, piuttosto che il limite assoluto del discorso, l'altro versante da cui una rigida frontiera lo separerebbe. Non va fatta una distinzione binaria fra quel che si dice e quel che non si dice; bisognerebbe invece cercare di determinare le diverse maniere di non dire,

come si distribuiscono quelli che possono e quelli che non possono parlarne, quale tipo di discorso è autorizzato o quale forma di discrezione è richiesta per gli uni e per gli altri. Non c'è uno, ma più tipi di silenzio, ed essi fanno parte integrante delle strategie che sottendono ed attraversano i discorsi.

Prendiamo l'esempio dei collegi d'insegnamento del XVIII secolo. Globalmente si può avere l'impressione che non vi si parli quasi mai del sesso. Ma è sufficiente gettare uno sguardo sui dispositivi architetturali, sui regolamenti di disciplina e su tutta l'organizzazione interna: non smettono mai di parlarne. I costruttori vi hanno pensato, ed esplicitamente. Gli organizzatori lo prendono in considerazione in modo permanente. Tutti i detentori di una parte d'autorità sono posti in uno stato d'allarme costante, che l'organizzazione, le precauzioni prese, il gioco delle punizioni e delle responsabilità rilanciano senza tregua. Lo spazio della classe, la forma dei tavoli, la disposizione dei cortili di ricreazione, la distribuzione dei dormitori (con o senza pareti divisorie, con o senza tende), i regolamenti di sorveglianza previsti per il momento di andare a letto e durante il sonno, tutto ciò rinvia, nel modo più prolisso, alla sessualità dei bambini.[12] Quel che si potrebbe chiamare il discorso interno dell'istituzione — quello cioè che essa fa a se stessa e che circola tra coloro che la fanno funzionare — è articolato per una parte importante sulla constatazione che questa sessualità esiste, precoce, attiva, permanente. Ma c'è di più: il sesso del collegiale è diventato nel corso del XVIII secolo — ed in modo più preciso di quello degli adolescenti in generale — un problema pubblico. I medici si rivolgono ai direttori dei collegi ed ai professori, ma danno il loro parere anche alle famiglie; i pedagoghi fanno progetti che sottomettono alle autorità; i maestri si rivolgono agli alunni, fanno raccomandazioni e redigono per loro libri d'esortazione, di esempi morali o medici. Intorno al collegiale ed al suo sesso prolifera tutta una letteratura di precetti, di pareri, di osservazioni, di consigli medici, di casi clinici, di schemi di riforma, di piani per istituzioni ideali. Con Basedow e il movimento "filantropico" tedesco, questa trasposizione in discorso del sesso adolescente ha preso un'ampiezza considerevole. Saltzmann aveva addirittura organizzato una scuola sperimentale, il cui carattere peculiare era un controllo ed un'educazione del sesso cosi ben ragionati che l'universale peccato della giovinezza non doveva praticarvisi mai. Ed in tutte queste misure che venivano prese, il bambino non doveva essere solo l'oggetto muto ed incosciente di preoccupazioni concertate soltanto fra gli adulti; gli s'imponeva un certo discorso ragionevole, limitato, canonico e vero sul sesso — una specie di ortopedia discorsiva. La grande festa, organizzata al *Philanthropinum* nel mese di maggio 1776, può servire da illustrazione. Fu nella forma mista dell'esame, del certame poetico, della distribuzione di premi e della visita di leva che si celebrò la prima comunione solenne del sesso adolescente e del discorso ragionevole. Per mostrare il successo dell'educazione sessuale che veniva impartita agli allievi, Basedow aveva invitato tutto quanto la Germania poteva annoverare di illustre (Goethe era stato uno dei rari a declinare l'invito). Dinanzi al pubblico riunito, uno dei professori, Wolke, pone agli allievi domande scelte sui misteri del sesso, della nascita, della procreazione: fa commentare loro delle stampe che rappresentano una donna incinta, una coppia, una culla. Le risposte sono dotte, senza vergogna né fastidio. Nessun riso disdicevole viene a turbarle — salvo appunto da parte di un pubblico adulto più infantile che i bambini stessi, e che Wolke rimprovera severamente. Si applaudono infine questi ragazzi paffuti che, dinanzi ai grandi, intrecciano con sapere accorto le ghirlande del discorso e del sesso.[13]

Sarebbe inesatto dire che l'istituzione pedagogica ha imposto massicciamente il silenzio al sesso dei bambini e degli adolescenti. Al contrario, a partire dal XVIII secolo ha moltiplicato su questo argomento le forme di discorsi; gli ha creato punti d'innesto; ha codificato i contenuti e qualificato i locutori. Parlare del sesso dei bambini, farne parlare gli educatori, i medici, gli amministratori ed i genitori, o parlarne loro, fare parlare i bambini stessi e stringerli in una trama di discorsi che ora si

rivolgono a loro, ora parlano di loro, ora impongono loro delle conoscenze canoniche, ora formano a partire da loro un sapere che essi non potranno controllare, — tutto ciò permette di connettere un'intensificazione dei poteri ed una moltiplicazione del discorso. Il sesso dei bambini e degli adolescenti, a partire dal XVIII secolo, è diventato una posta importante intorno alla quale innumerevoli dispositivi istituzionali e strategie discorsive sono stati disposti. È possibile che si sia sottratto agli adulti, come ai bambini, un certo modo di parlarne; e che lo si sia squalificato perché diretto, crudo, volgare. Ma questa non era che la contropartita, e forse la condizione perché funzionassero altri discorsi, multiformi, intrecciati, sottilmente gerarchizzati, e tutti saldamente articolati intorno ad un fascio di relazioni di potere.

Si potrebbero citare molti altri centri che, a partire dal XVIII o dal XIX secolo, sono entrati in attività per suscitare i discorsi sul sesso. Prima la medicina, per il tramite delle "malattie dei nervi"; in seguito la psichiatria, quando si mette a cercare dal lato dell'"eccesso," poi dell'onanismo, dell'insoddisfazione, delle "frodi alla procreazione" l'eziologia delle malattie mentali, ma soprattutto quando si annette come un suo territorio l'insieme delle perversioni sessuali; la giustizia penale anche, che aveva avuto a lungo a che fare con la sessualità, soprattutto sotto la forma di crimini "enormi" e contro natura, ma che, verso la metà del XIX secolo, si apre alla giurisdizione minuta dei piccoli delitti, degli oltraggi minori, delle perversioni senza importanza; infine tutti quei controlli sociali che si sviluppano alla fine del secolo scorso, e che filtrano la sessualità delle coppie, dei genitori e dei figli, degli adolescenti pericolosi ed in pericolo — incominciando a proteggere, separare, prevenire, segnalando dappertutto pericoli, risvegliando la vigilanza, invocando diagnosi, accumulando rapporti, organizzando terapie; essi irradiano i discorsi intorno al sesso, intensificando la coscienza di un pericolo incessante che rilancia a sua volta l'incitazione a parlarne.

Un giorno del 1867, viene denunciato un bracciante del villaggio di Lapcourt, un po' semplice di spirito, impiegato secondo le stazioni dagli uni o dagli altri, nutrito qua e là da un po' di carità e in cambio del più duro lavoro, che dorme nei granai o nelle scuderie: al margine d'un campo, aveva ottenuto da una bambina qualche carezza, come aveva già fatto, come aveva visto fare, come facevano intorno a lui i ragazzini del villaggio; al limitare del bosco, o nel fossato della strada che conduce a Saint-Nicolas si giocava familiarmente al gioco che era chiamato "del latte cagliato." Egli viene dunque segnalato dai genitori della bambina al sindaco del villaggio, denunciato dal sindaco ai gendarmi, condotto dai gendarmi dinanzi al giudice, incolpato da questi e fatto visitare da un primo medico, poi da altri due esperti che, dopo aver redatto il loro rapporto, lo pubblicano.[14] L'importante in questa storia è il suo carattere minuscolo; è che questa realtà quotidiana della sessualità di villaggio, questi infimi piaceri rubati dietro un cespuglio siano potuti diventare, da un certo momento in poi, oggetto non solo di un'intolleranza collettiva, ma di un'azione giudiziaria, di un intervento medico, di un esame clinico attento, e di tutta un'elaborazione teorica. L'importante è che di questo personaggio, fino ad allora parte integrante della vita contadina, si sia cominciato a misurare la scatola cranica, a studiare l'ossatura della faccia, ad ispezionare l'anatomia per rilevarvi i segni possibili di degenerescenza; che lo si sia fatto parlare; che lo si sia interrogato sui suoi pensieri, inclinazioni, abitudini, sensazioni, opinioni. E che si sia infine deciso, considerandolo non responsabile del delitto, di farne un puro oggetto di medicina e di sapere — oggetto da sotterrare, fino alla fine della sua vita, nell'ospedale di Maréville, ma da far conoscere anche al mondo dei dotti attraverso un'analisi particolareggiata. Possiamo scommettere che nella stessa epoca il maestro di Lapcourt insegnava ai bambini del villaggio a castigare il loro linguaggio e a non parlar più di tutte queste cose ad alta voce. Ma questa era probabilmente una delle condizioni perché le istituzioni di sapere e di potere potessero occupare questo piccolo teatro di tutti i giorni con il loro discorso

solenne. Questi gesti senza età, questi piaceri appena furtivi che i semplici di spirito scambiavano coi bambini più vivaci, la nostra società — ed è stata probabilmente la prima nella storia — li ha investiti di tutto un dispositivo discorsivo, di analisi e di conoscenza.

Fra l'inglese libertino, che si accaniva a scrivere per se stesso le stranezze della sua vita segreta, ed il suo contemporaneo, questo sempliciotto di villaggio che dava qualche soldo alle bambine per dei piaceri che le più grandi gli rifiutavano, c'è senza alcun dubbio un qualche legame profondo: da un'estremità all'altra, il sesso è diventato, in ogni caso, qualcosa da dire e da dire esaustivamente, secondo dispositivi discorsivi divèrsi ma tutti a loro modo costrittivi. Confidenza sottile o interrogatorio autoritario, il sesso, raffinato o rustico, deve esser detto. Una grande ingiunzione polimorfa domina tanto l'anonimo inglese che il povero contadino della Lorena, che la storia ha voluto si chiamasse Jouy,[14bis]

A partire dal XVIII secolo il sesso non ha smesso di provocare una specie di eretismo discorsivo generalizzato. E questi discorsi sul sesso non si sono moltiplicati al di fuori del potere o contro di esso, ma proprio là dove si esercitava e come strumento del suo esercizio; dappertutto sono state organizzate incitazioni a parlare, dappertutto dispositivi per ascoltare e registrare, dappertutto modalità per osservare, interrogare e formulare. Lo si scova e lo si obbliga ad un'esistenza discorsiva. Dall'imperativo singolo che impone a ciascuno di fare della propria sessualità un discorso permanente, fino ai meccanismi multiformi che, nell'ordine dell'economia, della pedagogia, della medicina, della giustizia incitano, estraggono, organizzano, istituzionalizzano il discorso del sesso, la nostra civiltà ha sollecitato ed organizzato una prolissità immensa. Forse nessun altro tipo di società ha mai accumulato, ed in una storia relativamente così breve, una tale quantità di discorsi sul sesso. Forse ancora ne parliamo più che di ogni altra cosa; ci ostiniamo in questo compito; ci convinciamo per uno strano scrupolo che non ne diciamo mai abbastanza, che siamo troppo timidi e paurosi, che ci nascondiamo l'accecante evidenza per inerzia o sottomissione, e che l'essenziale ci sfugge sempre, che bisogna ancora una volta partire alla ricerca. La più inesauribile, la più impaziente delle società, quanto al sesso, è ben possibile che sia la nostra.

Pure, questo primo sguardo d'insieme mostra che si tratta, piuttosto che di *un* discorso sul sesso, di una molteplicità di discorsi prodotti da tutta una serie di dispositivi che funzionano in istituzioni diverse. Il Medio Evo aveva organizzato intorno al tema della carne e della pratica della penitenza un discorso abbastanza saldamente unitario. Nel corso degli ultimi secoli, questa relativa unità è stata scomposta, dispersa, moltiplicata in un'esplosione di discorsività distinte che hanno preso forma all'interno della demografia, della biologia, della medicina, della psichiatria, della psicologia, della morale, della pedagogia, della critica politica. O piuttosto, lo stretto legame che univa tra di loro la teologia morale della concupiscenza e l'obbligo della confessione (il discorso teorico sul sesso e la sua formulazione in prima persona) è stato se non rotto, almeno allentato e diversificato: fra l'oggettivazione del sesso all'interno di discorsi razionali ed il movimento attraverso il quale ciascuno è fissato al compito di raccontare il proprio sesso, si è prodotta con il XVIII secolo tutta una serie di tensioni, di conflitti, di sforzi di adattamento, di tentativi di ritrascrizione. Non è dunque semplicemente in termini di estensione continua che bisogna parlare di questa crescita discorsiva; vi si deve vedere piuttosto una dispersione dei nuclei centrali a partire dai quali si fanno questi discorsi, una diversificazione delle loro forme ed il disgregamento complesso della rete che li lega. Piuttosto che la preoccupazione uniforme di nascondere il sesso, piuttosto che un pudore generalizzato del linguaggio, quel che caratterizza gli ultimi tre secoli è la varietà, l'ampia dispersione degli strumenti che sono stati inventati per parlarne, per farne parlare, per ottenere che parli da solo, per ascoltare, registrare, trascrivere e ridistribuire quel che se ne dice.

Intorno al sesso s'intesse tutta una trama di trasposizioni in discorso, varie, specifiche e coercitive: una censura massiccia, che fa seguito alle decenze verbali imposte dall'età classica? Si tratta piuttosto di un'incitazione regolata e polimorfa ai discorsi.

Si obietterà probabilmente che se, per parlare del sesso, sono stati necessari tante stimolazioni e tanti meccanismi costrittivi è appunto perché regnava, complessivamente, un certo divieto fondamentale; solo delle necessità precise — urgenze economiche, utilità politiche — hanno potuto abolire questo divieto ed aprire al discorso sul sesso una qualche via d'accesso, ma sempre limitata ed accuratamente codificata; parlare tanto del sesso, organizzare tanti dispositivi insistenti perché se ne parli, ma in condizioni ben definite, tutto questo non prova che il sesso è sotto segreto e soprattutto che si cerca ancora di tenervelo? Ma bisognerebbe esaminare attentamente proprio questo tema cosi frequente che il sesso è respinto fuori del discorso e che solo l'eliminazione di un ostacolo, la rottura di un segreto può aprire la strada che conduce fino ad esso. Questo tema non fa forse parte dell'ingiunzione con la quale si suscita il discorso? Non è per incitare a parlarne, ed a ricominciare sempre, che lo si fa intravedere oggi al limite esterno di ogni discorso, come il segreto che è indispensabile scovare — una cosa abusivamente ridotta al mutismo, e che è ad un tempo difficile e necessario, pericoloso e prezioso dire? Non bisogna dimenticare che la pastorale cristiana, facendo del sesso ciò che, per eccellenza, doveva esser confessato, l'ha sempre presentato come l'enigma inquietante: non ciò che si mostra ostinatamente, ma quel che si nasconde dappertutto, l'insidiosa presenza alla quale si rischia di restare sordi tanto essa parla a voce bassa e spesso irriconoscibile. Il segreto del sesso non è probabilmente la realtà fondamentale rispetto alla quale si collocano tutte le incitazioni a parlarne — sia che cerchino di infrangerlo, sia che lo riproducano oscuramente per il modo stesso in cui ne parlano. Si tratta piuttosto di un tema che fa parte della meccanica stessa di queste incitazioni: un modo di dar forma all'esigenza di parlarne, una favola indispensabile all'economia indefinitamente proliferante del discorso sul sesso. Quel che è caratteristico delle società moderne non è che abbiano condannato il sesso a restare nell'ombra, ma che siano condannate a parlarne sempre, facendolo passare per *il* segreto.

2. *L'insediamento perverso*

Si può a questo punto sollevare un'obiezione: in questa proliferazione di discorsi si avrebbe torto di vedere un semplice fenomeno quantitativo, qualcosa come una pura crescita, come se quel che si dice fosse indifferente, come se il fatto che se ne parla fosse in sé più importante delle forme di imperativi che gli s'impongono parlandone. Questa trasposizione in discorso del sesso non potrebbe essere finalizzata al compito di scacciare dalla realtà le forme di sessualità che non sono subordinate alla rigida economia della riproduzione: dire di no alle attività infeconde, bandire i piaceri irregolari,, ridurre o escludere le pratiche che non hanno per scopo la generazione? Attraverso tutti questi discorsi si sono moltiplicate le condanne giudiziarie delle piccole perversioni; si è annessa l'irregolarità sessuale alla malattia mentale; dall'infanzia alla vecchiaia, si è definita una norma dello sviluppo sessuale; si sono caratterizzate con cura tutte le deviazioni possibili; si sono organizzati controlli pedagogici e cure mediche; intorno alle minime fantasie i moralisti, ma anche e soprattutto i medici, hanno chiamato a raccolta tutto il vocabolario enfatico dell'abominazione: non sono questi altrettanti mezzi messi in opera per riassorbire, a profitto di una sessualità centrata sulla genitalità, tanti piaceri senza frutto? Tutta quest'attenzione loquace con cui facciamo chiasso intorno alla

Anthony Giddens

La trasformazione dell'intimità

Sessualità, amore ed erotismo
nelle società moderne

Società editrice il Mulino

Capitolo terzo

L'amore romantico e altri legami

«Come per l'europeo», osserva Bronislaw Malinowski nel suo studio sugli abitanti delle isole Trobriand, «per il melanesiano l'amore è una passione che tormenta più o meno intensamente la mente e il corpo, può portare a molte difficoltà, scandali o tragedie e più raramente illumina la vita e allarga il cuore colmandolo di gioia»[1]. Numerosi esempi di poesia amorosa sopravvivono fra i reperti dell'Antico Egitto, alcuni dei quali risalgono a più di mille anni prima di Cristo. In essi l'amore viene descritto come una forza che travolge l'io e quindi apparentata a una specie di malattia, anche quando può avere il potere di guarire:

> La vista di lei mi fa bene!
> Quando apre gli occhi il mio corpo diventa giovane,
> La sua voce mi rende forte;
> Abbracciandola si allontana il mio male
> Sono sette giorni che se n'è andata[2].

Mentre l'uso corrente della parola «passione», che si distingue da quello antico riferito alla passione religiosa, è relativamente moderno, risulta sensato considerare l'amore appassionato, *amour passion*[3], come espressione di un collegamento generico fra amore e coinvolgimento sessuale. L'amore passione è contrassegnato da un bisogno pressante che lo distingue dalla routine della vita quotidiana, con la quale, per la verità, tende ad entrare in conflitto. Il coinvolgimento emotivo con l'altro è così forte che può portare uno o entrambi i partner a trascurare i compiti abituali. L'amore passione ha le caratteristiche di un incantesimo ed il fervore che lo accompagna può essere di tipo religioso. All'improvviso tutto nel

mondo sembra nuovo ma allo stesso tempo non riesce talvolta a catturare l'interesse dell'individuo, il quale rimane fortemente legato al suo oggetto amoroso. Sul piano dei rapporti interpersonali, l'amore passione è particolarmente distruttivo in un senso molto simile al carisma. Esso sradica l'individuo dal mondo terreno generandovi la disponibilità ad accettare scelte radicali o sacrifici[4]. Per questo motivo, dal punto di vista delle responsabilità e dell'ordine sociale, l'amore passione è pericoloso. Non stupisce, quindi, che da nessuna parte esso sia mai stato considerato come un fondamento necessario o sufficiente per il matrimonio e che la maggior parte delle culture lo consideri addirittura nemico dell'amore coniugale.

L'amore passione è un fenomeno più o meno universale. A mio avviso occorre distinguerlo dall'amore romantico, che è molto più variabile a seconda delle culture. In seguito cercherò di identificare alcune caratteristiche distintive dell'amore romantico e di discuterne le conseguenze. Il mio obiettivo è fondamentalmente analitico: non intendo scrivere la storia dell'amore romantico, nemmeno sommariamente. Tuttavia, per incominciare, una breve interpretazione storica è necessaria.

Matrimonio, sessualità e amore romantico

Nell'Europa premoderna, la maggior parte dei matrimoni venivano combinati non in base all'attrazione sessuale reciproca bensì secondo le condizioni economiche. Fra i poveri il matrimonio era un mezzo per organizzare il lavoro agricolo. Una vita permanentemente caratterizzata da duro lavoro aveva poche probabilità di condurre alla passione amorosa. È stato affermato che fra i contadini francesi e tedeschi del Settecento, i baci, le carezze ed altre forme di affetto fisico legate al sesso erano rari fra le coppie sposate. Tuttavia, gli uomini avevano spesso numerose occasioni d'intrattenere legami fuori dal matrimonio[5].

Soltanto nei gruppi aristocratici le donne considerate «rispettabili» godevano apertamente di libertà sessuale. La libertà sessuale si accompagna al potere e ne costituisce una forma di espressione. In determinati periodi e luoghi, nei ceti nobili, le donne erano abbastanza libere dalle esigenze della riproduzione e dalle fatiche del lavoro quotidiano da potersi dedicare a coltivare il loro piacere sessuale personale. Naturalmente esso non era di fatto mai legato al matrimonio. La maggior parte delle civiltà sembra aver creato storie e miti per ribadire che coloro che cercano un legame permanente attraverso l'amore passione sono condannati.

La linea divisoria fra la sessualità «casta» all'interno del matrimonio e la natura erotica o appassionata dei legami extraconiugali era abbastanza frequente in altre aristocrazie oltre a quella europea. Ciò che è specifico dell'Europa è la nascita d'ideali d'amore strettamente connessi ai valori morali del cristianesimo[6]. Il precetto che stabilisce che dobbiamo consacrarci a Dio per poterlo conoscere e che attraverso questo processo raggiungeremo la conoscenza di noi stessi diventò parte di un'unità mistica fra uomo e donna. All'idealizzazione temporanea dell'altro che è tipica dell'amore passione si aggiunse un coinvolgimento più permanente con l'oggetto amoroso, e una certa riflessività era già presente fin dall'inizio[7].

L'amore romantico, il quale incomincia a far sentire la sua presenza a partire dal tardo Settecento, si nutre di questi ideali e vi inserisce degli elementi dell'amore passione, ma diventerà tuttavia nettamente diverso da entrambi. L'amore romantico ha introdotto l'idea del racconto all'interno della vita dell'individuo, una formula che estese notevolmente la riflessività dell'amore sublime. Il racconto di una storia è uno dei significati implicati nel termine «romantico», ma la storia in questione diventa a questo punto fortemente individualizzata, integrando l'io e l'altro in una narrazione privata senza alcun riferimento ai processi sociali esterni. La nascita dell'amore romantico coincide all'incirca con la nascita

del romanzo: il contesto fu costituito da una forma narrativa appena nata.

L'insieme delle idee associate all'amore romantico legava per la prima volta l'amore alla libertà, considerando entrambi come condizioni auspicabili sul piano normativo. L'amore passione era da sempre stato liberatorio, ma soltanto nel senso di provocare un distacco dalla routine e dai propri doveri. Era precisamente questa proprietà dell'*amour passion* a renderlo diverso dalle istituzioni esistenti. Gli ideali dell'amore romantico, invece, s'inserivano direttamente nei legami emergenti fra libertà e autorealizzazione.

Nei rapporti amorosi di tipo romantico, l'elemento dell'amore sublime tende a prevalere su quello dell'ardore sessuale. Non si insisterà mai abbastanza sull'importanza di questo aspetto. Da questo punto di vista, il paradigma dell'amore romantico è storicamente così eccezionale come l'insieme delle caratteristiche che Max Weber trovò combinate nell'etica protestante[8]. L'amore si dissocia dalla sessualità pur inglobandola; la «virtù» incomincia ad avere un nuovo significato per entrambi i sessi e smette di essere semplice innocenza per indicare quelle caratteristiche della personalità che consentono di identificare l'altro come «speciale».

Quando si pensa all'amore romantico spesso si evoca l'attrazione immediata: «l'amore a prima vista». Ma nell'amore romantico la componente di attrazione istantanea deve essere nettamente distinta dalle pulsioni erotiche tipiche dell'amore passione. Il «primo sguardo» è un gesto di comunicazione, una comprensione intuitiva delle qualità dell'altro. È un processo di attrazione verso qualcuno che è in grado di rendere la nostra vita come si suol dire «completa».

L'idea di «romantico», nel senso ottocentesco del termine, rifletteva e al tempo stesso contribuiva a determinare dei cambiamenti epocali nella vita sociale in generale[9]. La modernità è inseparabile dalla supremazia della ragione, intendendo con ciò che la comprensione razionale dei processi naturali e sociali si è sostituita al potere

arbitrario del misticismo e al dogma. La ragione non lascia spazio all'emozione, che resta fuori dal suo territorio; ma in realtà la vita sentimentale subì una riorganizzazione sulla base delle condizioni mutevoli dell'attività quotidiana. Fino alle soglie dell'era moderna, gli incantesimi d'amore, i filtri e gli afrodisiaci erano i ferri del mestiere di individui «scaltri» a cui ci si rivolgeva in cerca di aiuto per controllare le bizzarrie dei rapporti amorosi. Altrimenti ci si consultava con il prete. Il destino dell'individuo, tuttavia, sia nei legami interpersonali che ad altri livelli, era legato ad un'ordine cosmico più vasto. Nella parola «romantico», così come venne intesa a partire dal Settecento, risuonavano ancora gli echi di modelli anteriori legati al destino cosmico, ma combinati in un nuovo atteggiamento che guardava verso un futuro aperto. Una storia d'amore romantica non era più, come avveniva generalmente in precedenza, una combinazione irreale di circostanze nell'ambito della finzione. Essa diventava invece una strada possibile per il controllo del futuro e al tempo stesso una forma di sicurezza psicologica per tutti coloro le cui vite ne erano coinvolte.

Genere e amore

È stato detto che l'amore romantico è un complotto ordito dagli uomini contro le donne per riempire le loro menti di sogni inutili ed impossibili. Tuttavia ciò non spiega l'attrazione esercitata dalla letteratura romantica, né il fatto che le donne abbiano giocato un ruolo così importante nella sua diffusione. «È difficile che ci sia una sola giovane in questo regno» osservava non senza esagerare un articolista su «The Lady's Magazine» nel 1773, «che non abbia letto con voracità un grande numero di storie d'amore e di romanzi». «Queste pubblicazioni», aggiungeva l'autore con amarezza, «tendono a corrompere il gusto»[10]. Una marea montante di racconti e romanzi d'amore, molti dei quali scritti da donne,

inondò le librerie a partire dai primi anni dell'Ottocento e ancora oggi non tende a diminuire.

La nascita del paradigma dell'amore romantico può essere vista in relazione ad una serie di fenomeni che influirono sulle donne a partire dalla fine del Settecento. Uno di essi, come già accennato, fu la creazione del «focolare domestico». Il secondo fu il mutamento dei rapporti fra genitori e figli; il terzo è stato definito «l'invenzione della maternità». Tutti e tre sono strettamente collegati al mutamento della condizione femminile[11].

Anche se l'infanzia stessa non fosse una creazione avvenuta in un passato relativamente recente (secondo la nota formulazione di Ariès), è fuori discussione che le interazioni fra genitori e figli in tutti i ceti sociali subirono trasformazioni sostanziali nel corso della repressiva «era vittoriana». La severità del padre vittoriano è leggendaria. Tuttavia, per certi versi, l'autorità patriarcale fra le mura domestiche era in declino verso la fine dell'Ottocento, giacché l'autorità diretta del maschio sulla famiglia, che era stata di natura totalizzante quando la casa era ancora il centro del sistema di produzione, fu indebolita dalla separazione fra casa e luogo di lavoro. Certamente il marito continuò a godere di potere assoluto, ma l'importanza crescente della relazione affettiva fra genitori e figli spesso ammorbidiva il suo uso del potere. Il controllo delle donne sull'educazione dei bambini è aumentato man mano che le famiglie diventavano più piccole ed i bambini cominciavano ad essere visti come esseri vulnerabili e bisognosi di un lungo svezzamento emotivo. Nelle parole di Mary Ryan, il centro del focolare si spostò «dall'autorità patriarcale all'affetto materno»[12].

L'idealizzazione della madre fu uno dei fili conduttori nella costruzione della maternità moderna, e indubbiamente traeva alimento da alcuni valori diffusi del paradigma dell'amore romantico. L'immagine della donna «sposa e madre» rafforzava un modello di affetti ed attività «a due sessi». Le donne venivano viste dagli uomini come esseri diversi, che non possono essere conosciuti, abitanti di un territorio estraneo agli uomini. L'idea che

ognuno dei sessi sia un mistero per l'altro è antica ed è stata rappresentata in maniere diverse nelle diverse culture. L'elemento decisamente originale qui è che la maternità e la femminilità vengono viste insieme come caratteristiche della personalità e avranno una influenza decisiva sulle immagini più comuni della sessualità femminile. Come osservava un articolo sul matrimonio pubblicato nel 1839, «l'uomo ha potere sulla persona e la condotta della moglie. Lei, sulle inclinazioni di lui: lui governa attraverso la legge; lei con la persuasione ... L'impero della donna è un impero di dolcezza ... i suoi ordini sono le carezze, le sue minacce sono le lacrime»[13].

L'amore romantico era essenzialmente un amore femminilizzato. Prima della fine del Settecento, come ha dimostrato Francesca Cancian, se mai si parlava d'amore nell'ambito del matrimonio, si trattava di un amore fra sodali, legato alla responsabilità di mariti e mogli nei confronti della gestione della casa o dell'azienda agricola. Ad esempio, in *The Well-Ordered Family*, apparso poco prima della fine del secolo, Benjamin Wadsworth scriveva che nella coppia sposata «il dovere dell'amore è reciproco e dovrebbe essere compiuto da entrambi i coniugi»[14]. Con la divisione delle sfere di influenza, la cura dell'amore divenne un compito prevalentemente femminile. Gli ideali dell'amore romantico si combinavano alla perfezione con la subordinazione della donna fra le mura domestiche e la sua relativa separazione dal mondo esterno. Ma lo sviluppo di questi ideali fu anche una manifestazione del potere delle donne, una affermazione contraddittoria di autonomia di fronte alle privazioni sopportate.

Per gli uomini le tensioni fra l'amore romantico e l'*amour passion* venivano risolte attraverso la separazione fra la tranquillità dell'ambiente domestico e la sessualità dell'amante o della prostituta. Il cinismo degli uomini verso l'amore romantico era ben sorretto da questa divisione, che tuttavia sanciva implicitamente la femminilizzazione dell'amore «rispettabile». La diffusione di una doppia morale non forniva alle donne una via di uscita analoga.

Eppure la fusione degli ideali di amore romantico con quelli di maternità consentirono alle donne di sviluppare nuovi spazi di intimità. Durante l'era vittoriana, le forme di amicizia maschile persero molto del senso di coinvolgimento reciproco che legava i camerati fra di loro. I sentimenti di cameratismo maschile furono relegati ad attività marginali, come lo sport o altri svaghi analoghi, oppure alla partecipazione alla guerra. Per molte donne le cose si mossero nella direzione opposta. In qualità di specialiste nel campo affettivo, le donne si ritrovavano su una base di parità personale e sociale all'interno del vasto spettro delle divisioni di classe. L'amicizia fra donne non solo contribuiva a mitigare le frustrazioni del matrimonio ma diventava remunerativa anche di per se stessa. Come spesso facevano gli uomini, le donne parlavano dei loro rapporti di amicizia in termini di amore e nella amicizia trovarono un vero confessionale[15].

Il consumo accanito di romanzi e racconti d'amore era in un certo senso una attestazione di passività. L'individuo cercava nella fantasia ciò che gli veniva negato dalla realtà quotidiana. L'irrealtà delle storie romantiche era, da questo punto di vista, un'espressione di debolezza, un'incapacità di venire a patti con la propria identità frustrata nella vita sociale quotidiana. E tuttavia la letteratura romantica era anche (e lo è ancora oggi) una letteratura di speranza, una sorta di rifiuto. Essa spesso respingeva l'idea della sistemazione domestica come l'unico vero ideale. In molte storie romantiche, dopo aver amoreggiato con diversi uomini, l'eroina scopre le virtù dell'individuo solido e affidabile che costituiscono le caratteristiche del marito fedele. Almeno altrettanto spesso, tuttavia, il vero eroe è un avventuriero focoso con caratteristiche esotiche che ignora le convenzioni alla ricerca di una vita eccentrica.

Mi si consenta di fare il punto. L'amore romantico si differenziò dall'*amour passion* pur conservandone delle tracce. L'*amour passion* non costituì mai una forza sociale diffusa come lo fu l'amore romantico dal tardo Settecento fino a tempi relativamente recenti. Insieme ad altri

cambiamenti sociali, la diffusione delle idee dell'amore romantico era strettamente legata a passaggi importanti quali il matrimonio ed altri contesti della vita personale. L'amore romantico presuppone un certo grado di indagine su se stessi. Come mi sento nei riguardi dell'altro? Come si sente l'altro nei miei confronti? Sono i nostri sentimenti sufficientemente «profondi» da consentire una relazione di lunga durata? A differenza dell'amore passione, il quale sradica gli individui sviandoli, l'amore romantico li stacca dal più vasto contesto sociale in modo diverso: fornendo loro un percorso vitale di lunga durata orientato verso un futuro preannunciato e tuttavia malleabile. Inoltre, esso crea una «storia comune» che aiuta a separare il legame matrimoniale da altri aspetti dell'organizzazione familiare conferendogli un primato speciale.

Fin dalle primissime origini l'amore romantico ha sollevato il problema dell'intimità. Esso è incompatibile con la lussuria e con la sessualità materiale, non tanto a causa dell'idealizzazione dell'oggetto d'amore, che tuttavia è parte della storia, ma perché presuppone una comunicazione psichica, un incontro di anime che assume il carattere di una riparazione. Con le proprie caratteristiche, l'altro — lui o lei — soddisfa una carenza che l'individuo non necessariamente percepisce come tale fino a quando non incomincia il rapporto amoroso. E questa carenza è direttamente legata all'identità di sé: in un certo senso, l'individuo imperfetto diventa completo.

L'amore romantico fece dell'*amour passion* un nucleo definito di credenze e di ideali improntati alla trascendenza; l'amore romantico può finire in tragedia e nutrirsi di trasgressione ma consente anche di ottenere dei trionfi e di stravolgere prescrizioni e compromessi. Questo tipo di amore si proietta in due direzioni: da una parte afferra l'altro e lo idealizza. Dall'altra prefigura un percorso per uno sviluppo futuro. Sebbene la maggior parte degli studiosi si sia concentrata sulla prima di queste caratteristiche, la seconda è almeno altrettanto importante e in un certo senso ne è il fondamento. Il carattere fantastico della storia d'amore, come veniva raccontata dalla lettera-

tura popolare dell'Ottocento, suscitò lo sdegno dei critici razionalistici, uomini e donne, i quali vedevano in essa un'evasione assurda e patetica. Nell'analisi che noi proponiamo, invece, la storia d'amore romantica costituisce il pensiero controfattuale degli emarginati, e sia nell'Ottocento che in seguito ebbe la sua parte nella rielaborazione delle condizioni della vita privata.

Nell'amore romantico, l'assorbimento di un soggetto da parte dell'altro, tipico dell'amore passione, è integrato nel caratteristico orientamento della «ricerca». La ricerca è un'odissea, nella quale l'identità di sé attende la sua conferma dalla scoperta dell'altro. Essa ha un carattere attivo, e da questo punto di vista la storia d'amore romantica si distingue dai racconti d'amore medievali, nei quali l'eroina è di solito relativamente passiva. Nei romanzi d'amore moderni le donne sono per la maggior parte indipendenti e vivaci e così sono state dipinte generalmente[16]. Il tema della ricerca in queste storie è diverso dalla versione maschile della conquista sessuale: l'eroina incontra un uomo che gli è inizialmente distante e indifferente, se non apertamente ostile, e ne scioglie il cuore. Pertanto l'eroina produce attivamente amore. Il suo amore la rende amata, scioglie l'indifferenza dell'altro e sostituisce l'antagonismo con la devozione.

Se lo si guarda semplicemente come il modo attraverso il quale una donna incontra l'Uomo Giusto, l'*ethos* dell'amore romantico non può che apparire superficiale. E anche se nella letteratura come nella vita esso viene spesso rappresentato in questo modo, la conquista del cuore dell'altro è di fatto un processo di creazione di un racconto biografico comune. L'eroina addomestica, ammorbidisce ed altera la mascolinità apparentemente intrattabile del suo oggetto d'amore, rendendo possibile che l'affetto reciproco diventi la direttiva principale della loro vita in comune.

La natura essenzialmente eversiva dell'amore romantico è stata a lungo tenuta sotto controllo dall'associazione fra questo tipo di amore con il matrimonio e la maternità, nonché dall'idea che il vero amore, una volta trova-

to, è per sempre. Quando per la stragrande maggioranza della popolazione il matrimonio era in effetti per sempre la congruenza strutturale fra l'amore romantico e la relazione sessuale era evidente. Il risultato erano spesso degli anni di infelicità, data la debolezza del rapporto fra l'amore come formula per il matrimonio e le esigenze poste dal passare del tempo. Tuttavia un matrimonio efficiente, anche se non particolarmente gratificante, poteva essere sorretto dalla divisione del lavoro fra i sessi, che assegnava all'uomo lo spazio del lavoro retribuito e alla donna quello della casa. Da qui possiamo capire quanto fosse importante restringere la sessualità femminile al matrimonio come indicatore della «rispettabilità» della donna. Ciò consentiva all'uomo di mantenersi ad una certa distanza dai grovigli del privato e al tempo stesso indicava l'essere sposate come obiettivo primario delle donne.

Note

[1] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London, Routledge, 1929, p. 69, trad. it. *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1981.

[2] Citato in M. Bergmann, *The Anatomy of Loving*, New York, Columbia University Press, 1987, p. 4.

[3] L'espressione è di Stendhal, ma io non l'adopero con lo stesso significato né applico la classificazione dei tipi di amore da lui proposta. Fra parentesi possiamo notare che, nelle fasi iniziali del loro sviluppo, le scienze sociali manifestavano un profondo interesse per temi come la natura dell'amore e le divisioni fra i sessi. Stendhal aveva subito fortemente l'influsso di Destutt de Tracy e parlava dell'opera di quest'ultimo sull'amore come di un «libro di ideologia». Con questo intendeva dire un «discorso sulle idee» che prende però anche la forma di una ricerca sociale. Il fascino di Comte per l'amore è documentato nei suoi ultimi scritti e dimostrato dal suo rapporto con Clothilde de Vaux. Nel periodo «classico» della storia della sociologia moderna, tuttavia, questi influssi erano ormai scomparsi. Durkheim, ad esempio, che pure deve molto a Comte in altri campi, dedicò poco tempo alle ultime opere di Comte e ne parlò con una certa ironia.

[4] F. Alberoni, *Innamoramento e amore*, Milano, Garzanti, 1979.

[5] M. Mitterauer e R. Sieder, *The European Family*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 126-129. Su questo punto ci sono tuttavia delle controversie fra gli storici.

[6] Questo è stato analizzato con particolare sottigliezza nel capitolo V di N. Luhmann, *Love as Passion*, Cambridge, Polity, 1986, trad. it. *Amore come passione*, Bari, Laterza, 1987.

[7] B. Gottlieb, *The Meaning of Clandestine Marriage* in R. Wheaton e T. Hareven, *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1980.

[8] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Firenze, Sansoni, 1986.

[9] L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Harmondsworth, Pelican, 1982, pp. 189 ss., trad. it. *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra fra Cinquecento e Ottocento*, Torino, Einaudi, 1983.

[10] *Ibidem.*

[11] A. Dally, *Inventing Motherhood*, London, Burnett, 1982. Si veda anche E. Badinter, *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel, XVIIe-XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1980, trad. it. *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Milano, Longanesi, 1982.

[12] M. Ryan, *The Cradle of the Middle Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 102.

[13] F. Cancian, *Love in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 21.

[14] *Ibidem*, p. 15.

[15] N. Cott, *The Bonds of Womanhood*, New Haven, Yale University Press, 1977; J. Raymond, *A Passion for Friends*, London, Women's Press, 1986.

[16] J. Radway, *Reading the Romance*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

Capitolo quarto

L'amore, l'impegno e la relazione pura

Alla fine degli anni Ottanta, Sharon Thompson svolse un'indagine sugli atteggiamenti, i valori e il comportamento sessuale di 150 adolescenti americani appartenenti a ceti e gruppi etnici diversi[1]. Nel corso di lunghe interviste la Thompson riscontrò marcate differenze fra le risposte date dalle ragazze e la forma in cui i ragazzi discutevano di sesso (giacché essi di solito non usavano la parola amore). I ragazzi apparivano incapaci di parlare di sesso come di una storia, stabilendo un nesso fra il presente e il futuro immediato[2]. Piuttosto raccontavano avventure sessuali occasionali, come ad esempio un gioco eterosessuale precoce, o elencavano le loro svariate conquiste. Interrogando le ragazze, invece, la Thompson si rese conto che quasi tutte, anche dopo poche domande, erano in grado di produrre lunghe storie «con tutte le scoperte, le angosce e le gioie dei rapporti intimi»[3]. Attraverso questa loro capacità di raccontare una storia dettagliata e complessa, dice la Thompson, le ragazze dimostrano di possedere un talento che le avvicina ai romanzieri professionali. Molte erano in grado di parlare per ore senza necessità di ulteriori interventi da parte dell'intervistatrice.

La scorrevolezza di questi racconti personali, sostiene Sharon Thompson, deriva in buona parte dal fatto che essi sono stati già collaudati. Sono il risultato di molte ore di conversazione fra le adolescenti, nel corso delle quali i sentimenti e le speranze vengono discussi e prendono forma. La Thompson ammette che, a causa della sua appartenenza ad una generazione più adulta, è possibile che le storie siano state in parte «ritoccate». Ma riconosce anche di essere servita come cassa di risonanza per l'interpretazione riflessiva da parte delle intervistate. Sen-

tiva che «le avevano affidato qualcosa di così prezioso, ricco di significati e di promesse come il primo amore quando l'amante lo legge come un presagio per il futuro». Perché, quasi come segno di un'ulteriore eco riflessiva, lei stessa ammette di andare «pazza per i racconti d'amore»[4].

La ricerca amorosa

Il tema principale dei racconti delle ragazze intervistate era ciò che la Thompson chiama la «ricerca amorosa». L'amore guida la sessualità verso un futuro preannunciato in cui gli incontri sessuali vengono visti come deviazioni sulla strada che porta al rapporto d'amore finale. È come se il sesso fosse la scintilla dell'accensione e la ricerca amorosa la ricerca del proprio destino. Tuttavia, la ricerca di amore romantico non vuole più dire procrastinare l'attività sessuale fino alla comparsa del soggetto desiderato. Fare l'amore con un nuovo partner può essere l'inizio della fatidica relazione a lungo ricercata, ma molto spesso non lo è.

Una delle intervistate fornì la seguente descrizione:

> Scoprimmo di vivere quasi nello stesso quartiere e incominciammo a prendere l'autobus insieme. Poi scoprimmo che non volevamo prendere l'autobus insieme per tornare a casa. Volevamo camminare perché così avevamo più tempo per parlare. Avevamo delle idee diverse sul mondo ... Cominciammo parlando della scuola e finimmo per parlare della situazione in Cina ... nel giro di tre mesi ne ero così innamorata ... era incredibile[5].

Incredibile, certo. O almeno lo sarebbe stato per uno studioso del comportamento sessuale degli adolescenti di venticinque anni fa. Perché la storia d'amore in questione era una storia omosessuale. Uno dei dati ricorrenti nel lavoro della Thompson è che la diversità sessuale coesiste con la persistenza degli ideali d'amore romantico, an-

che se talvolta si tratta di un rapporto difficile e conflittuale. Per le ragazze lesbiche intervistate dalla Thompson trovare l'amore era importante quanto per le eterosessuali.

La «perdita della verginità» per i ragazzi è, come lo è stato dall'inizio dei tempi, un'espressione impropria. Per loro la prima esperienza sessuale è un guadagno, un extra. È un amuleto per il futuro, non tanto in relazione con gli aspetti centrali della propria identità, ma come uno dei molti simboli di potenza maschile. Per le ragazze la verginità è vista ancora come qualcosa cui si rinuncia. Per la maggioranza, la questione non è se fare o meno l'amore come parte della propria esperienza sessuale, ma come scegliere il momento e le circostanze adatte. L'evento è strettamente collegato alle storie amorose. I ragazzi sperano di forzare la loro iniziazione sessuale, mentre le ragazze tendono a «rallentare». La domanda che le ragazze pongono a se stesse ed implicitamente al loro partner, chiunque esso (o essa) sia, è la seguente: la mia sessualità mi consentirà di orientare il percorso della mia vita futura? Mi darà potere sessuale? Per molte la prima esperienza è una prova della possibilità di costruire o meno un futuro scenario amoroso.

Come suggerisce il termine, la ricerca amorosa non è per queste ragazze un insieme di aspirazioni passive del tipo «un giorno arriverà il mio principe». Anche se per molti versi sofferta e piena di ansia, questa ricerca è un processo attivo di impegno verso il futuro. Come prima la Rubin, Sharon Thompson trovò che le ragazze con cui aveva parlato non dovevano lottare per conquistare la libertà sessuale: questa libertà esiste. Il problema è di farne qualcosa quando ci si trova di fronte ad atteggiamenti maschili nei quali è ancora forte l'eco del passato. In questo campo le ragazze emergono quindi come delle vere sperimentatrici sociali. La Thompson lo scrive a chiare lettere:

In un certo senso, le adolescenti stanno lottando con il problema che le femministe dell'Ottocento avevano pronosti-

cato quando si dichiaravano contrarie alla separazione fra sesso e riproduzione sostenendo che questo collegamento costituiva l'unico modo con cui una donna poteva costringere un uomo a impegnarsi in un rapporto. Ma in fondo non si tratta di un problema di applicazione di un principio, bensì di prospettiva. Esso esige di affrontare la decostruzione del sesso, dell'innamoramento e della sfera intima, e di rinegoziare i rapporti fra i generi[6].

Sotto il peso di questi compiti, alcune ragazze tendono a ritornare agli ideali e ai comportamenti preesistenti: accettazione della doppia morale, sogni vaghi di maternità, speranze d'amore eterno. Ma la stragrande maggioranza si trova impegnata a rompere con le norme ed i tabù consolidati, adattandoli a forme che richiedono un alto investimento di energia affettiva ma che restano abbastanza provvisorie ed aperte ad eventuali ristrutturazioni alla luce di eventi futuri.

Verso la fine dell'adolescenza molte ragazze hanno già avuto esperienze di amori infelici e sono ben consapevoli che l'amore può non essere sinonimo di stabilità. Nella società altamente riflessiva in cui vivono, nei programmi televisivi e nelle letture cercano di seguire attivamente il dibattito sul sesso e sui rapporti interpersonali che influiscono sulla condizione della donna. I frammenti del paradigma dell'amore romantico con i quali queste ragazze sono alle prese nella ricerca di un controllo effettivo sulle proprie vite non sono più associati al matrimonio in maniera esclusiva. Praticamente tutte le ragazze si rendono conto che avranno un lavoro dipendente per gran parte della vita e molte vedono l'importanza di avere una qualifica professionale come base per l'autonomia futura. Tuttavia, un piccolo numero delle intervistate, per la maggior parte quelle provenienti dal ceto medio, considerano il lavoro come la principale fonte di significato nel loro futuro. Così una dichiara: «Ciò che voglio fare adesso è trovare una carriera che mi piaccia... se mi sposo o vivo con qualcuno che mi piace e poi mi lascia, non avrò di che preoccuparmi perché sarò completamente in-

dipendente». Eppure, come molte altre intervistate, anche lei riprende i temi dell'idillio e della sessualità: «Voglio avere un rapporto ideale con qualcuno. Credo che voglio qualcuno che mi ami e si prenda cura di me tanto quanto io»[7].

Le donne, il matrimonio, i rapporti

Soltanto per le donne dell'ultima generazione andarsene per la propria strada ha significato lasciare la casa paterna. In epoche precedenti, tranne che per una piccola percentuale di donne, lasciare la casa dei genitori voleva dire sposarsi. Al contrario di quanto accade alla maggior parte degli uomini, l'uscita nel mondo esterno continua ad identificarsi con la creazione di un legame. Come hanno notato molti osservatori, quando dei soggetti non sposati parlano di sé a proposito di possibili futuri rapporti, gli uomini lo fanno in prima persona singolare, mentre le donne tendono a costruire dei racconti di sé in termini di «noi». Il «discorso individualizzato» che si legge nell'ultima citazione viene riqualificato da un «noi» implicito: «qualcuno che mi ami e si prenda cura di me» e che faccia un «noi» del mio «io».

In contrasto con quanto accade oggi ai gruppi di età più giovanile, l'esperienza delle donne più adulte veniva quasi sempre inquadrata dal matrimonio, anche quando la persona in questione finiva per non sposarsi. Emily Hancock indagò nelle biografie di venti donne statunitensi provenienti da ceti diversi che avessero fra i trenta ed i settantacinque anni verso la fine degli anni Ottanta. Alcune erano ancora sposate al primo marito, altre si erano risposate, altre erano divorziate o vedove. Il matrimonio era stato per loro il nucleo dell'esperienza di vita, sebbene molte avevano dovuto fare appello alla memoria per ricostruire il loro passato perché quando si erano sposate il matrimonio era qualcosa di molto diverso rispetto ad oggi.

Seguiamo per un po' la storia di Wendy, che aveva trentanove anni all'epoca dell'intervista. Il racconto di Wendy mostra una crescente autoconsapevolezza riflessiva, prodotta in parte dai cambiamenti sociali esterni ed in parte dalle crisi personali e dai passaggi che si è trovata ad affrontare. Wendy è la prima di quattro figli di una ricca famiglia della Nuova Inghilterra dove i genitori avevano codici di «buona condotta» abbastanza rigidi. Lei si libererà dal controllo dei genitori attraverso il matrimonio, e lo farà in maniera effettiva e consapevole grazie a una fuga d'amore (termine che, nel giro di pochi decenni, è diventato arcaico). All'epoca Wendy vedeva il matrimonio come l'ingresso nella vita adulta. Lo considerava «un ritessere il proprio bocciolo mentre sei al tempo stesso una farfalla completa». Il suo attaccamento al futuro marito aveva reso più facile l'indipendenza, o almeno lei così credeva allora: «Questo rapporto con una persona nuova fu il mio primo vero gesto d'indipendenza». Tuttavia, quel suo gesto presupponeva la dipendenza economica. «Credo che sarebbe stato più radicale non sposarmi. Quella sì sarebbe stata la cosa più radicale, ma per me non c'era mai stata una scelta. Non mi sono mai vista come una che non si sarebbe sposata. Era scontato». Wendy non voleva essere una semplice casalinga ed era decisa a non fare la stessa vita provinciale di sua madre, la cui prima preoccupazione era stata sempre la casa. Wendy faceva la maestra e trovava la sua carriera soddisfacente. Quando rimase incinta non lasciò l'insegnamento ma scelse di lavorare metà giornata.

All'improvviso suo marito morì in un incidente. Wendy attraversò una crisi seria, perdendo il controllo del proprio senso di identità adulta. A provocare questo trauma non era semplicemente il dolore, ma la perdita del punto di riferimento sul quale poggiavano tutti i suoi sentimenti di sicurezza e di completezza. Si sentì «ricacciata nell'adolescenza» pur avendo un bambino cui badare. I genitori speravano che tornasse a vivere da loro ma lei riuscì a resistere dopo essersi resa conto di quanto in passato avesse puntato sul matrimonio per raggiungere

un senso di completezza. Come per il primo, Wendy approdò al secondo matrimonio per amore ed esso fece parte del suo «rimettersi insieme». Ma a questo punto Wendy aveva «un maggiore senso di prospettiva» che al tempo del primo matrimonio: «È fare queste cose con la coscienza di sé acquisita dopo essere crollata che ti aiuta a realizzarti. Tu le modelli con contorni più netti, come una scultura». Wendy ebbe altri figli dal secondo marito. Era contenta della propria vita e trovava ancora gratificante il suo lavoro retribuito, però non aveva particolari ambizioni sulle sue possibilità di carriera.

Paragoniamo questa esperienza con quella di Helen, che aveva quarantanove anni quando venne contattata dalla ricercatrice. In gioventù Helen aveva, secondo una sua affermazione, «una carenza di fiducia in se stessa quasi patologica». All'università aveva conosciuto e poi sposato un suo professore che stava facendo rapidamente carriera nel proprio settore. Avendo abbandonato gli studi a causa del matrimonio, per Wendy il senso del proprio valore passò a dipendere fortemente dal suo coinvolgimento nelle aspirazioni e nei successi del marito. Lei occupava un «locale» nella vita di lui, avrebbe detto in seguito, «come se fosse stata una inquilina o una custode». Viveva con il marito in un'appartamento dell'università quando lui le chiese il divorzio; così, lei se ne dovette andare di casa portando con sé il figlio. A differenza dei genitori di Wendy, quelli di Helen non la invitarono a tornare da loro né le offrirono molto aiuto morale o materiale.

Inizialmente sconvolta dalla disperazione ed ossessionata dalla solitudine, Helen riuscì infine a riprendere gli studi e a laurearsi. Tuttavia, per un po' si ritrovò bloccata in «mansioni tipiche da donna» di basso livello, fino a quando riuscì a trovare un posto nell'editoria. All'epoca dell'intervista aveva raggiunto un certo successo professionale. La Hancock la descrive come una persona acuta, propensa al sarcasmo e alle battute taglienti. Eppure la sua apparente sicurezza nascondeva atteggiamenti di disperazione e di odio verso se stessa, un lascito della dis-

soluzione del suo matrimonio che non era mai riuscita a superare. Si sentiva intrappolata in una vita che definiva «arida e vuota». Piuttosto che cercare di modellare il proprio futuro, Helen continuava ad «andare alla deriva all'infinito». Così concludeva: «Lei mi chiede che cosa è stata la mia vita adulta? Un vuoto, ecco cos'è stata. All'età di trentacinque anni ero un cadavere. E adesso ne ho quasi cinquanta e non so dire come ho riempito gli ultimi quindici anni. Ho tirato su mio figlio, ma il mio senso del tempo è svanito»[8].

Una donna ragionevolmente soddisfatta e realizzata, un'altra solitaria e amareggiata: entrambe con storie abbastanza banali, anche se piene di situazioni dolorose. Cosa ci dicono dell'amore, visto che l'amore non è il tema dominante di nessuno dei due racconti? Sarebbe facile dire, e impossibile negare, che il matrimonio è stato una trappola per entrambe, anche se in questa trappola sono cadute consapevolmente. Wendy è stata in grado di rimettersi dalla perdita del marito, mentre Helen è stata incapace di fare altrettanto e si è piegata sotto la forza opprimente di circostanze che spesso soltanto le donne devono affrontare. Entrambe si sono sposate per amore — Wendy per ben due volte — ma ciascuna di loro, senza accorgersene pienamente, si è sposata sia per riaffermare la propria indipendenza che per forgiare un'identità di sé definita. Chissà se Wendy sarebbe stata in grado di farsi effettivamente carico della propria vita se il suo secondo marito l'avesse lasciata.

Come la maggioranza delle donne intervistate dalla Hancock, sia Wendy che Helen cercavano di fuggire dal tipo di vita vissuto dalle proprie madri, che entrambe associavano alla reclusione domestica forzata. Era stato un processo carico di tensioni, perché ciascuna aveva cercato di prendere le distanze dalla madre senza rifiutare la propria femminilità. In nessuno dei due casi vediamo il perpetuarsi di modelli che legano l'amore al matrimonio come uno «stadio finale»; ma nemmeno il semplice tentativo di accedere ad un universo maschile attraverso l'adozione di valori strumentali. Queste donne, così come

le altre ritratte nel libro della Hancock, sono autentiche pioniere che si muovono in un territorio ancora non esplorato, che pianificano l'identità di sé man mano che sperimentano i mutamenti intervenuti nel matrimonio, nella famiglia e nel lavoro.

Il paradosso è che il matrimonio viene utilizzato come mezzo per raggiungere una condizione autonoma. L'amore, l'impegno e la relazione pura, come suggerivo prima, sono una scommessa sul futuro, un tentativo di controllare il futuro da parte di donne che sono diventate specialiste nell'ambito di ciò che oggi chiamiamo privato. Nei primi anni dell'età moderna per molte donne c'era un legame quasi inevitabile fra l'amore ed il matrimonio. Ma anche allora, lontano dagli scritti lungimiranti di alcune femministe, le donne di fatto esploravano anche altre strade. Il distacco tra il matrimonio e le radici che lo legavano tradizionalmente a fattori «esterni» fu molto più importante per le donne che per gli uomini, i quali potevano trovare nel matrimonio e nella famiglia soprattutto un rifugio contro l'individualismo economico. Per gli uomini, la conquista del futuro visto come accelerazione della carriera produttiva tendeva a lasciare fuori dai calcoli quella forma parallela ma sostanzialmente diversa di colonizzazione del tempo offerta dall'amore romantico. Per gli uomini, almeno in superficie, l'amore rimase molto più vicino all'*amour passion.*

Quando Wendy e Helen si sono sposate, il matrimonio mostrava già tutte queste contraddizioni, ma stava per caricarsi di un livello più alto di riflessività. Non si era ancora liberato dai suoi ancoraggi «esterni» e continuava a fornire alle donne uno status diverso come spose e madri. Ma, almeno nella prima parte della loro vita, non era stato più questione di «trovare un uomo», quanto di associare il matrimonio a compiti e interessi abbastanza diversi da quelli della generazione delle loro madri. Donne come Wendy e Helen hanno contribuito a battere la strada verso la ristrutturazione della vita intima dietro la quale ritroviamo tutto il peso dei cambiamenti analizzati nel primo capitolo. Se le adolescenti non parla-

no molto del matrimonio non è perché hanno già completato con successo il passaggio verso un futuro non domestico ma perché stanno partecipando e contribuendo attivamente a una profonda riorganizzazione del concetto di matrimonio e di altre tipi di rapporti interpersonali. Esse parlano di relazioni piuttosto che di matrimonio in quanto tale, e hanno ben ragione di farlo.

L'uso del termine «relazione» per indicare un vincolo sentimentale stretto e continuativo con un altro soggetto si osserva nel linguaggio corrente soltanto da tempo relativamente breve. Per avere chiaro di che cosa si tratta, proviamo a introdurre l'espressione «relazione pura»[9]. Una relazione pura non ha niente a che vedere con la purezza sessuale. Si tratta di un concetto limitativo piuttosto che semplicemente descrittivo, utilizzato per designare una situazione nella quale una relazione sociale viene costituita in virtù dei vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro. Una relazione pura si mantiene stabile fin tanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficienti benefici come per giustificarne la continuità. Una volta, per la maggior parte della popolazione «normale», l'amore era generalmente legato alla sessualità attraverso il matrimonio; adesso ogni volta di più amore e sessualità sono legati attraverso la relazione pura. Per molti settori della popolazione, anche se non per tutti, l'amore si sta spostando verso questa forma di relazione, con tutto ciò che ne consegue. Essa, ripeto, fa parte della ristrutturazione generale del privato. La ritroviamo in altri contesti di sessualità diversi dal matrimonio eterosessuale; e in maniera alquanto casuale è parallela allo sviluppo della sessualità duttile. Nell'ambito della sessualità il paradigma dell'amore romantico ha aiutato a scavare la strada verso la formazione di relazioni pure ma al tempo stesso è stato indebolito da alcuni degli stessi effetti che esso ha contribuito a generare.

Donne, uomini, amore romantico

Tutto quanto abbiamo finora detto ha a che fare principalmente con le donne. Se il paradigma dell'amore romantico è stato sviluppato, e più tardi almeno in parte demolito, prevalentemente dalle donne, che cosa è successo agli uomini? Sono rimasti estranei ai cambiamenti che le donne hanno contribuito a generare, tranne che nel ruolo reazionario di difensori dei privilegi consolidati? Che gli uomini partecipino agli esperimenti quotidiani descritti in questo libro è fuori discussione. Però mi sembra giusto offrire un'interpretazione della mutazione dell'amore romantico che in larga misura li esclude perché, rispetto alle trasformazioni attualmente in corso, gli uomini sono rimasti al traino, ed in un certo senso lo sono stati fin dagli ultimi scorci del Settecento. Almeno nella cultura occidentale, quello presente è il primo periodo in cui i maschi scoprono di essere tali, cioè di possedere una «mascolinità» conflittuale. Nei secoli precedenti i maschi davano per scontato che le loro azioni costituissero la «Storia», mentre le donne esistevano quasi fuori dal tempo, comportandosi come avevano sempre fatto.

Gli uomini, come le donne, continuano ad innamorarsi come hanno fatto da che mondo è mondo. Nel corso degli ultimi duecento anni anche essi hanno subito l'influenza delle trasformazioni degli ideali d'amore romantico, ma in maniera diversa rispetto delle donne. Quelli che sono stati giudicati troppo succubi dell'amore sono stati emarginati dalla maggioranza e tacciati di essere «romantici», in una accezione particolare del termine. In un certo senso sono dei fatui sognatori che si sono arresi al potere femminile. Questi uomini hanno abbandonato la classificazione delle donne in pure ed impure che era così centrale per la sessualità maschile. Pur tuttavia, il romantico non considera le donne come suoi pari. Egli può essere legato ad una donna in particolare, o ad una serie di donne, e può costruire la propria vita in funzione di lei, ma la sua capitolazione non è una manifestazione

di parità. Questo tipo di uomo non partecipa fino in fondo all'esplorazione della sfera intima ma è piuttosto un relitto di tempi passati. Non ha capito istintivamente la natura dell'amore come modo di organizzare la propria vita personale in vista della colonizzazione del futuro e della costruzione dell'identità di sé.

Per la maggior parte degli uomini, l'amore romantico appare in conflitto con gli imperativi della seduzione. Questa osservazione implica che la retorica dell'amore romantico è per la maggioranza dei dongiovanni molto di più che un attrezzo del mestiere. Fin dall'inizio delle trasformazioni che hanno interessato il matrimonio e la vita privata, gli uomini si sono chiamati fuori dalla sfera del privato che si stava sviluppando. Hanno reciso i legami fra amore romantico e intimità e condizionato l'innamoramento alla possibilità di accedere a donne la cui virtù o reputazione rimanesse protetta almeno fino a quando l'unione non fosse consacrata dal matrimonio. Gli uomini tendevano ad essere «specialisti in amore» soltanto per quanto riguarda le tecniche di seduzione e di conquista.

C'è sempre stato un abisso fra i sessi in termini di esperienza, educazione ed istruzione. «Maledette: siete nate per le smancerie. Si dice bene, altro che: né con te né senza di te, accidente che sei!». Aristofane aveva ragione: non possiamo vivere né con loro né senza di loro. Nell'Ottocento, tuttavia, per le ragioni che abbiamo elencato, le donne si sono rese opache agli occhi degli uomini sotto un nuovo aspetto. Sono diventate misteriose, come sostiene Foucault, proprio grazie ai discorsi che tentavano di scoprirle, i quali rendevano la sessualità femminile un «problema» e trattavano le malattie ad essa collegate come tare sociali originatesi in oscuri abissi. Ma le donne sono diventate sconcertanti anche in virtù di quegli stessi cambiamenti che contribuivano a provocare.

Cosa vogliono gli uomini? In un certo senso la risposta è stata chiara e comprensibile a partire dall'Ottocento. Gli uomini vogliono godere di uno status fra gli altri uomini, offerto loro dai vantaggi materiali e sancito dai ri-

tuali di solidarietà maschile. Ma i maschi hanno travisato una tendenza fondamentale nello sviluppo della modernità. Hanno ricercato l'identità di sé nel lavoro e, almeno per il momento, la stragrande maggioranza non è riuscita a capire che una proiezione riflessiva del proprio io implica una ricostruzione sentimentale del passato per poter proiettare una storia coerente verso il futuro. La loro dipendenza sentimentale nei confronti delle donne era il mistero la cui chiave ricercavano proprio nelle stesse donne. E la ricerca dell'identità di sé rimase nascosta sotto questa dipendenza mai confessata. Ciò che gli uomini cercavano era qualcosa che le donne avevano in parte già conquistato. Non c'è da stupirsi se gli scrittori maschi, compreso l'autore di *My Secret Life*, finirono per essere ossessionati dal segreto che soltanto le donne potevano svelare ma che il susseguirsi di conquiste amorose non permetteva assolutamente di scoprire.

Amore romantico contro amore «convergente»

Al giorno d'oggi, gli ideali dell'amore romantico tendono a frammentarsi sotto la pressione dell'autonomia e dell'emancipazione sessuale femminile. Lo scontro fra il sistema dell'amore romantico e la relazione pura assume forme diverse, ognuna delle quali tende a diventare di volta in volta più visibile come conseguenza della crescente riflessività istituzionale. L'amore, l'impegno e la relazione pura dipendono dall'identificazione proiettiva dell'*amour passion* come mezzo attraverso il quale i futuri membri della coppia vengono attratti l'uno dall'altro e quindi rimangono legati. In questo caso la proiezione genera un sentimento di totalità con l'altro, rafforzato indubbiamente dalle differenze fra maschile e femminile, definite in termini di antitesi. I tratti dell'altro vengono «appresi» in maniera intuitiva. Tuttavia, sotto altri aspetti, l'identificazione proiettiva va oltre lo sviluppo di una relazione la cui continuità dipende dall'intimità. L'apertura di se stessi all'altro, che è alla base di ciò che chiamerò

l'amore convergente, è in un certo senso l'opposto dell'identificazione proiettiva, anche quando ne prepara in qualche modo la strada.

L'amore convergente è amore attivo, contingente e quindi non fa rima con i «per sempre» e gli «unico e solo» tipici del paradigma dell'amore romantico. La società «separante e divorziante» di oggi diventa la conseguenza piuttosto che la causa della nascita dell'amore convergente. Quanto più questo si consolida come una possibilità reale, tanto meno importante diventa la ricerca della persona speciale e più conta la «relazione speciale».

A differenza dell'amore convergente, l'amore romantico è sempre stato sbilanciato dal punto di vista dei generi, come risultato dei condizionamenti che abbiamo già descritto. L'amore romatico tende da sempre verso l'uguaglianza, in corrispondenza con l'idea che una relazione può scaturire dal coinvolgimento sentimentale di due persone piuttosto che da criteri sociali esterni. Nei fatti l'amore romantico rimane tuttavia sempre sbilanciato anche dal punto di vista del potere. Troppo spesso i sogni di amore romantico hanno spinto le donne alla sottomissione domestica. L'amore convergente presuppone la parità nei conti del dare e dell'avere affettivo, tanto più quanto il rapporto amoroso si avvicina al modello della relazione pura. L'amore cresce soltanto nella misura in cui aumenta il grado d'intimità e ciascuno dei partner appare disponibile non solo a rivelare all'altro le proprie preoccupazioni ed i propri bisogni, ma anche ad essere vulnerabile nei suoi confronti. La dipendenza sentimentale nascosta dei maschi ha inibito la loro disponibilità e la loro capacità di essere vulnerabili. L'*ethos* dell'amore romantico ha in parte rafforzato questa tendenza, nel senso che l'uomo desiderabile è stato spesso raffigurato come freddo e inavvicinabile. Tuttavia, poiché l'amore romantico cancella queste caratteristiche, che si sono rivelate una pura facciata, il riconoscimento della vulnerabilità sentimentale dei maschi è indubbiamente presente.

L'amore, l'impegno e la relazione pura implicano una relazione di natura sessuale ma escludono l'*ars erotica*.

Specie nella forma fantastica dell'idillio, la gratificazione e il piacere sessuale vengono teoricamente assicurati dalla stessa forza erotica generata dall'amore romantico. L'amore convergente mette per la prima volta l'*ars erotica* al centro del rapporto coniugale e considera il raggiungimento di piacere sessuale reciproco un elemento chiave per la continuità o l'interruzione di una relazione. Lo sviluppo delle proprie abilità amatorie e la capacità di procurare e di sperimentare piacere erotico da parte di entrambi i sessi vengono organizzate riflessivamente con l'aiuto di una serie di fonti di informazione sulla sessualità, il parere dei consulenti e l'allenamento.

Nelle culture non occidentali, come si è detto prima, l'*ars erotica* era tradizionalmente una specialità femminile, e rimaneva quasi sempre circoscritta a gruppi specifici. Le arti amatorie erano coltivate da concubine e prostitute o dai membri di certe minoranze religiose. L'amore convergente appare invece come l'ideale in una società dove quasi tutti hanno la possibilità di diventare sessualmente esperti e presuppone la scomparsa della divisione fra le donne «rispettabili» e quelle che in qualche modo rimangono fuori dal recinto della vita sociale convenzionale. A differenza di quanto accade con l'amore romantico, l'amore convergente non è necessariamente monogamo, nel senso dell'esclusività sessuale. Ciò che tiene in piedi una relazione pura è l'accettazione da parte di entrambi i partner, «fino a nuovo avviso», del fatto che ciascuno trae dalla relazione sufficienti benefici da ritenere che valga la pena di continuarlo. In questo caso l'esclusività sessuale gioca un ruolo importante nella relazione nella misura in cui entrambi i partner la ritengono auspicabile o essenziale.

È importante sottolineare un'altra differenza molto importante fra amore romantico e amore convergente: così come accade nella relazione pura in genere, l'amore convergente non è terreno esclusivo degli eterosessuali. Il modello si è esteso all'amore omosessuale e ha influito sulle categorie di femminile e maschile elaborate fra partner dello stesso sesso. Ho già sottolineato che alcune ca-

ratteristiche dell'amore romantico vanno verso il superamento della differenza sessuale. Tuttavia il paradigma dell'amore romantico si è organizzato prevalentemente attorno alla coppia eterosessuale. Anche se non necessariamente androgino e pur rimanendo ancora forse strutturato sulla differenza sessuale, l'amore convergente presuppone un modello di relazione pura nel quale la conoscenza delle caratteristiche dell'altro è fondamentale. Si tratta di un tipo di amore in cui la sessualità del soggetto è un fattore da contrattare all'interno del rapporto.

Per il momento non analizzerò fino a che punto l'amore convergente sia diffuso ai giorni nostri, perché prima desidero discutere altri aspetti ed implicazioni della relazione pura e del suo legame con l'identità di sé e l'autonomia individuale. Per sviluppare questi argomenti, prenderò come riferimento, anche se in maniera critica, dei testi di terapia e dei manuali di *self-help*. Lo farò non perché offrono una spiegazione dettagliata dei cambiamenti intervenuti nella vita privata, visto che per la maggior parte si tratta di manuali pratici, ma piuttosto perché sono l'espressione di quei processi di riflessività che contribuiscono a delineare e modellare. Molti di questi libri sono anche liberatori e puntano verso dei mutamenti che potrebbero liberare gli individui dalle pressioni che ne bloccano lo sviluppo autonomo. Sono dei documenti del nostro tempo alla stessa stregua dei manuali di buone maniere medievali analizzati da Norbert Elias o dei lavori sull'etichetta utilizzati da Erving Goffman nei suoi studi sull'interazione.

Note

[1] S. Thompson, *Search for Tomorrow: or Femminism and the Reconstruction of Teen Romance*, in C. Vance, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, London, Pandora, 1989.

[2] *Ibidem*, p. 350.

[3] *Ibidem*, p. 351.

[4] *Ibidem*, p. 351.

[5] *Ibidem*, p. 361.

[6] *Ibidem*, p. 360.

[7] *Ibidem*, p. 356.

[8] Tutte le citazioni sono tratte da E. Hancock, *The Girl Within*, London, Pandora, 1990.

[9] A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity, 1991.

PIERRE BOURDIEU

Il dominio maschile

Traduzione di Alessandro Serra

1. Un'immagine ingrandita

Essendo tutti inseriti, uomini e donne, nell'oggetto che ci sforziamo di cogliere, abbiamo incorporato, sotto forma di schemi inconsci di percezione e di valutazione, le strutture storiche dell'ordine maschile; rischiamo quindi di ricorrere, per pensare il dominio maschile, a modi di pensiero che sono essi stessi il prodotto di tale dominio. Possiamo sperare di uscire da questo circolo vizioso solo a condizione di trovare una strategia pratica per effettuare un'oggettivazione del soggetto dell'oggettivazione scientifica. Tale strategia, quella appunto che ci proponiamo di adottare nelle pagine seguenti, consiste nel trasformare un esercizio di riflessione trascendentale tesa a esplorare le "categorie dell'intelletto" o, per parlare come Durkheim, "le forme di classificazione" con le quali costruiamo il mondo (ma che, appartenendo a questo mondo, sono essenzialmente in accordo con esso, al punto da rimanere inavvertite) in una sorta di esperienza di laboratorio. Tale esperienza consisterà nel trattare l'analisi etnografica delle strutture oggettive e delle forme cognitive di una società storica particolare, insieme esotica e intima, estranea e familiare, quella dei berberi di Cabilia, come lo strumento di un lavoro di socioanalisi dell'inconscio androcentrico capace di operare l'oggettivazione delle categorie di quell'inconscio.[1]

[1] Non sarei probabilmente riuscito a cogliere in *Al faro* di Virginia Woolf l'analisi dello sguardo maschile che il romanzo racchiude (e che verrà presentata nelle pagine seguenti) se non l'avessi riletto in una prospettiva informata dalla visione cabila (V. Woolf, *Al faro* [*To the Lighthouse*], trad. e cura di N. Fusini, Feltrinelli, Milano 1997).

I contadini delle montagne cabile hanno conservato, al di là delle conquiste e delle conversioni, ma anche probabilmente per reazione a esse, strutture che, in quanto protette dalla coerenza pratica, relativamente inalterata, di condotte e discorsi parzialmente sottratti al tempo dalla stereotipizzazione rituale, rappresentano una forma paradigmatica della visione "fallonarcisistica" e della cosmologia androcentrica che, comuni a tutte le società mediterranee, sopravvivono, ancora oggi, sia pure allo stato parziale e come esploso, nelle nostre strutture cognitive e sociali. La scelta della Cabilia come caso particolare si giustifica tenendo presente da una parte che la tradizione culturale ivi conservatasi costituisce una realizzazione paradigmatica della tradizione mediterranea (come si può vedere consultando le ricerche dedicate al problema dell'onore e della vergogna in diverse società mediterranee: Grecia, Italia, Spagna, Egitto, Turchia, Cabilia ecc.)[2] e che, d'altra parte, tutta l'area culturale europea è indiscutibilmente legata a questa tradizione, come dimostra il confronto tra i riti osservati in Cabilia e quelli censiti e studiati da Arnold Van Gennep nella Francia degli inizi del XX secolo.[3] Ma si sarebbe potuto far riferimento anche alla tradizione della Grecia antica – da cui la psicoanalisi ha tratto la parte essenziale dei suoi schemi interpretativi – grazie alle innumerevoli ricerche di etnografia storica di cui è stata fatta oggetto. Tuttavia, nulla può sostituire lo studio diretto di un sistema ancora attivo e funzionante, rimasto relativamente protetto dalle reinterpretazioni semidotte (per via dell'assenza di una tradizione scritta): in effetti, come ho già indicato in altra sede,[4] l'analisi di un corpus come quello della Grecia, caratterizzato da una produzione estesa su parecchi secoli, rischia di *sincronizzare* artificialmente stati successivi, e differenti, del sistema, ma soprattutto di conferire lo stesso statuto epistemologico a testi che hanno sottoposto i vecchi fondi mitico-rituali a diverse rielaborazioni, più o meno profonde. L'interprete che pretende di agire da etnografo rischia così di trattare da informatori "ingenui" autori che, per parte loro, agiscono anche come (quasi) etnografi, e le cui evo-

[2] Cfr. J. Peristiany (a cura di), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, Chicago 1974 e anche J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Mouton, Paris-Den Haag 1963.

[3] Cfr. A. Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, 3 voll., Picard, Paris 1937-1958.

[4] Cfr. P. Bourdieu, *Lecture, lecteurs, lettrés, littérature*, in Id., *Choses dites*, Éd. de Minuit, Paris 1987, pp. 132-143.

cazioni mitologiche, persino le più arcaiche in apparenza – penso a Omero o ad Esiodo – sono già miti dotti, come tali implicanti omissioni, deformazioni e reinterpretazioni. E che dire di chi, come Michel Foucault, nel secondo volume della sua *Storia della sessualità*, sceglie di cominciare con Platone una ricerca sulla sessualità e il soggetto, ignorando autori come Omero, Esiodo, Eschilo, Sofocle, Erodoto o Aristofane, senza parlare dei filosofi presocratici, in cui l'antica radice mediterranea affiora più chiaramente? La stessa ambiguità si ritrova in tutte le opere (soprattutto mediche) che aspirano alla scientificità, nelle quali è possibile distinguere ciò che è preso a prestito dagli *auctores* (come Aristotele che, su alcuni punti essenziali, già convertiva in mito scientifico la vecchia mitologia mediterranea) e ciò che è reinventato a partire dalle strutture dell'inconscio e sanzionato o ratificato dal sapere tradizionale.

La costruzione sociale dei corpi

In un universo nel quale, come nella società cabila, l'ordine della sessualità non è costituito in quanto tale e le differenze sessuali restano immerse nell'insieme delle opposizioni che organizzano tutto il cosmo, gli attributi e gli atti sessuali sono investiti da una serie di determinazioni antropologiche e cosmologiche. Ci si condanna quindi a non riconoscerne il significato profondo se si pensa secondo la categoria del sessuale in sé. La costituzione della sessualità in quanto tale (che trova il suo compimento nell'erotismo) ci ha fatto perdere il senso della cosmologia sessualizzata che affonda le sue radici in una topologia sessuale del corpo socializzato, dei suoi movimenti e dei suoi spostamenti immediatamente investiti di una significazione sociale, dove il movimento verso l'alto è per esempio associato al maschile (con l'erezione, o la posizione superiore assunta dall'uomo nell'atto sessuale).

Arbitraria se presa a sé, la divisione delle cose e delle attività (sessuali o d'altro genere) secondo l'opposizione tra il maschile e il femminile raggiunge la sua necessità oggettiva e soggettiva inserendosi in un sistema di opposizioni omologhe: alto/basso, sopra/sotto, davanti/dietro, destra/sinistra, diritto/obliquo (e subdolo), secco/umido, duro/mol-

le, piccante/insipido, chiaro/scuro, fuori (pubblico)/dentro (privato) ecc., che, per alcune società, corrispondono a movimenti del corpo (alto/basso // salire/scendere; fuori/dentro // uscire/entrare). Essendo simili nella differenza, queste opposizioni sono abbastanza concordanti da sostenersi a vicenda, in e attraverso il gioco inesauribile dei transfert pratici e delle metafore, ma anche abbastanza divergenti da conferire a ciascuna di esse una sorta di spessore semantico, derivato dalla sovradeterminazione attraverso gli armonici, le connotazioni e le corrispondenze.[5]

Questi schemi di pensiero, di applicazione universale, registrano come differenze di natura, inscritte nell'oggettività, scarti e tratti distintivi (in materia corporea per esempio) che essi stessi contribuiscono a far esistere e contemporaneamente "naturalizzano" inscrivendoli in un sistema di differenze, tutte altrettanto naturali all'apparenza. Ne deriva che le anticipazioni generate da tali schemi vengono incessantemente confermate dal corso del mondo, da tutti i cicli biologici e cosmici in particolare. Così, non si vede come potrebbe divenire consapevole il rapporto sociale di dominio che è alla radice di tali schemi e che, grazie a un rovesciamento completo delle cause e degli effetti, si presenta come un'applicazione fra le tante di un sistema di rapporti di senso perfettamente indipendente dai rapporti di forza. Il sistema mitico-rituale svolge in questo ambito un ruolo perfettamente equivalente a quello assunto dal campo giuridico nelle società differenziate: nella misura in cui i principi di visione e di divisione da esso proposti sono oggettivamente adeguati alle divisioni preesistenti, tale sistema consacra l'ordine stabilito, facendolo accedere all'esistenza conosciuta e riconosciuta, ufficiale.

La divisione tra i sessi sembra rientrare nell'"ordine delle cose", come si dice talvolta per parlare di ciò che è normale, naturale, al punto da risultare inevitabile. Essa è presente, allo stato oggettivato, nelle cose (per esempio nella casa, le cui parti sono "sessuate"), in tutto il mondo sociale e, allo stato incorporato, nei corpi, negli habitus degli agenti, dove funziona come sistema di schemi, di

[5] Per un quadro particolareggiato della distribuzione delle attività tra i sessi, si veda P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., p. 358.

percezione, di pensiero e d'azione. (Là dove, per esigenze di comunicazione, parlo, come qui appunto, di categorie o di strutture cognitive, a rischio di vedermi attribuire l'adesione a una filosofia intellettualista che non ho cessato di criticare, sarebbe meglio parlare di schemi pratici o di disposizioni; ma il termine categoria a volte si impone perché possiede la prerogativa di designare a un tempo l'unità sociale – "la categoria degli agricoltori" – e una struttura cognitiva, rendendo manifesto il legame che le unisce.) È la concordanza tra le strutture oggettive e le strutture cognitive, tra la conformazione dell'essere e le forme del conoscere, tra il corso del mondo e le attese a esso relative, a rendere possibile quel rapporto col mondo che Husserl descriveva con i termini "attitudine naturale" o "esperienza dossica" – omettendo tuttavia di ricordarne le condizioni sociali di possibilità. Questa esperienza coglie il mondo sociale e le sue divisioni arbitrarie, a cominciare dalla divisione socialmente costruita tra i sessi, come naturali, evidenti, e in quanto tali portatori di un riconoscimento pieno di legittimità. È per non aver saputo percepire l'azione dei meccanismi profondi, per esempio di quelli che fondano l'accordo tra le strutture cognitive e le strutture sociali, ossia l'esperienza dossica del mondo sociale (per esempio, nelle nostre società, la logica riproduttiva del sistema d'insegnamento), che alcuni pensatori, legati a obbedienze filosofiche disparate, possono far risalire tutti gli effetti simbolici di legittimazione (o di sociodicea) a fattori appartenenti all'ordine della *rappresentazione* più o meno cosciente e intenzionale ("ideologia", "discorso" ecc.).

La forza dell'ordine maschile si misura dal fatto che non deve giustificarsi:[6] la visione androcentrica si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discor-

[6] Si è spesso osservato che sia nella percezione sociale sia nella lingua il genere maschile appare come non contrassegnato, neutro, in qualche modo, per opposizione al femminile, esplicitamente caratterizzato. È quanto Dominique Merllié ha avuto modo di verificare per ciò che riguarda il riconoscimento del "sesso" della scrittura, dove i tratti femminili sono gli unici a essere percepiti come presenti o assenti (cfr. D. Merllié, *Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", 83, giugno 1990, pp. 40-51).

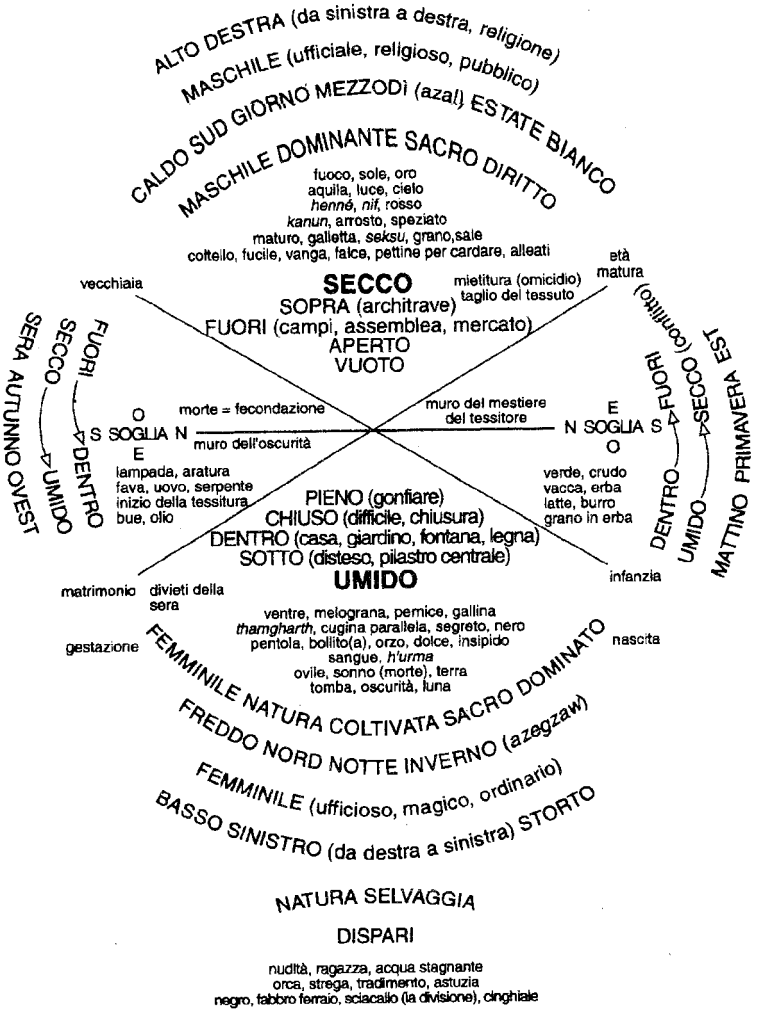
si miranti a legittimarla.[7] L'ordine sociale funziona come un'immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile sul quale esso si fonda: è la divisione sessuale del lavoro, distribuzione assai rigida delle attività assegnate a ciascuno dei due sessi, del luogo, del momento, degli strumenti di esse; è la struttura dello spazio, con l'opposizione tra il luogo d'assemblea o di mercato, riservato agli uomini, e la casa, riservata alle donne o, all'interno di quest'ultima, tra la parte maschile, quella con il focolare, e la parte femminile, con la stalla, l'acqua e i vegetali; è la struttura del tempo, giornata, annata agraria, o ciclo di vita, con i momenti di rottura, maschili, e i lunghi periodi di gestazione, femminili.[8]

Il mondo sociale costruisce il corpo come realtà sessuata e come depositario di principi di visione e di divisione sessuanti. Questo programma sociale di percezione incorporato si applica a tutte le cose del mondo, e in primo luogo al *corpo stesso*, nella sua realtà biologica: è attraverso di esso che si costruisce la differenza tra i sessi biologici, conformemente ai principi di una visione mitica del mondo radicata nel rapporto arbitrario di dominio degli uomini sulle donne, anch'esso inscritto, con la divisione del lavoro, nella realtà dell'ordine sociale. La differenza *biologica* tra i *sessi*, cioè tra il corpo maschile e femminile, e, in modo particolare, la differenza *anatomica* tra gli organi sessuali può così apparire come la giustificazione naturale della differenza socialmente costruita tra i *generi* e in modo specifico della divisione sessuale del lavoro. (Il corpo e i suoi movimenti, matrici di universali

[7] È degno di nota per esempio che non si incontri praticamente alcun mito giustificatorio della gerarchia sessuale (salvo forse il mito della nascita dell'orzo – cfr. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., p. 128 – e quello che tende a razionalizzare la posizione "normale" dell'uomo e della donna nell'atto sessuale, cui farò riferimento più avanti).

[8] Occorrerebbe qui ricordare tutta l'analisi del sistema mitico-rituale (per esempio, sulla struttura dello spazio interno della casa si veda P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., pp. 441-461; sull'organizzazione della giornata pp. 415-421; sull'organizzazione dell'annata agraria pp. 361-409). Essendo qui costretto a evocare solo gli elementi strettamente necessari alla costruzione del modello, devo invitare il lettore che voglia conferire tutta la sua forma all'"analizzatore" etnografico a leggere per intero *Le Sens pratique* e almeno lo schema sinottico ripreso nel presente lavoro a p. 19.

Schema sinottico delle opposizioni pertinenti



sottomessi a un lavoro di costruzione sociale, non sono né completamente determinati nel loro significato, in particolare sessuale, né completamente indeterminati, cosicché il simbolismo a essi connesso è insieme convenzionale e "motivato", quindi percepito come quasi naturale.) Poiché il principio di visione sociale costruisce la differenza anatomica e poiché tale differenza socialmente costruita diviene il fondamento e l'avallo in apparenza naturale della visione sociale che la fonda, si instaura un rapporto di causalità circolare che rinchiude il pensiero nell'evidenza di rapporti di dominio inscritti a un tempo nell'oggettività, sotto forma di divisioni oggettive, e nella soggettività, sotto forma di schemi cognitivi che, organizzati secondo tali divisioni, organizzano la percezione di quelle divisioni oggettive.

La virilità, persino nel suo aspetto etico, cioè in quanto quiddità del *vir*, *virtus*, punto d'onore (*nif*), principio della conservazione e dell'aumento dell'onore, resta indissolubile, almeno tacitamente, dalla virilità fisica, soprattutto attraverso le attestazioni di potenza sessuale – deflorazione della fidanzata, abbondante progenie maschile ecc. – che tutti si attendono dall'uomo veramente uomo. Si capisce così come il fallo, sempre presente metaforicamente ma assai raramente nominato, e nominabile, concentri tutti i fantasmi collettivi della potenza fecondante.[9] Come i bignè o la galletta, che si mangiano in occasione di parti, circoncisioni, dentizioni, il fallo "cresce" o "si alza". Lo schema ambiguo del gonfiamento è il principio generatore dei riti di fecondità che, destinati a far gonfiare mimeticamente (il fallo e il ventre della donna), in particolare ricorrendo a cibi che si gonfiano e fanno gonfiare, si impongono nei momenti in cui l'azione fecondante della potenza maschile deve esercitarsi, come i matrimoni, e anche al momento dell'inizio dell'aratura, occasione di un'azione omologa di apertura e di fecondazione della terra.[10]

[9] La tradizione europea associa il coraggio fisico o morale alla virilità ("ha le palle..." ecc.) e, come la berbera, stabilisce esplicitamente un nesso tra il volume del naso (*nif*), simbolo del punto d'onore, e la dimensione presunta del fallo.

[10] Sui cibi che si gonfiano, come gli *ufthyen*, e che fanno gonfiare, si veda P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., pp. 412-415; sulla funzione degli atti o degli oggetti miticamente ambigui, sovradeterminati o evanescenti cfr. pp. 426 e sgg.

L'ambiguità strutturale manifestata dall'esistenza di un legame morfologico (per esempio tra *abbuch*, il pene, e *thabbucht*, femminile di *abbuch*, il seno) tra un certo numero di simboli legati alla fecondità, si può spiegare con il fatto che essi rappresentano diverse manifestazioni della pienezza vitale, del vivente che dà la vita (attraverso il latte e lo sperma equiparato al latte:[11] quando gli uomini si assentano per un lungo periodo, le mogli si sentono dire che ritorneranno con "una brocca di latticello, di latte acido"; di un uomo poco discreto nei suoi rapporti extraconiugali si dice che "si è versato un po' di latticello sulla barba"; *yecca yeswa*, "ha mangiato e bevuto", significa "ha fatto l'amore"; per "resistere alla seduzione" si usa la perifrasi "non versarsi latticello sul petto"). Stesso rapporto morfologico fra *thamellalts*, l'uovo, simbolo per eccellenza della fecondità femminile, e *imellalen*, i testicoli; del pene si dice che è il solo maschio a covare due uova. E le stesse associazioni si ritrovano nei termini che designano lo sperma, *zzel* e soprattutto *laâmara*, che, per la sua radice – *aâmmar* significa riempire, prosperare ecc. – evoca la pienezza, ciò che è pieno di vita e ciò che riempie di vita – dove lo schema del *riempimento* (pieno/vuoto, fecondo/sterile ecc.) si combina regolarmente con lo schema del gonfiamento nella generazione dei riti di fertilità.[12]

Associando l'erezione fallica alla dinamica vitale del gonfiamento che è immanente a tutto il processo di riproduzione naturale (germinazione, gestazione ecc.), la *costruzione* sociale degli organi sessuali *registra* e *ratifica* simbolicamente alcune proprietà naturali indiscutibili; in tal modo essa contribuisce, con altri meccanismi – tra i quali il più importante è probabilmente, come si è visto, l'inserimento di ogni rapporto (quello tra pieno e vuoto, per esempio) in un sistema di relazioni omologhe e interconnesse – a trasmutare l'arbitrario del *nomos* sociale in necessità della natura (*physis*). (La logica della *consacrazione simbolica* dei processi oggettivi, in particolare di

[11] Il termine più suggestivo è *ambul*, in senso proprio "vescica", "grossa salsiccia", ma anche "fallo" (cfr. T. Yacine-Titouh, *Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie*, in Id. (a cura di), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, L'Harmattan, Paris 1992, pp. 3-27; Id., *La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle*, in "Cahiers de littérature orale", 34, INALCO, 1993, pp. 19-43.

[12] Sugli schemi pieno/vuoto e sul riempimento, si veda P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., pp. 452-453 e anche p. 397 (a proposito del serpente).

quelli cosmici e biologici, che è all'opera in tutto il sistema mitico-rituale – si pensi per esempio al fatto di trattare la germinazione del grano come resurrezione, evento omologo al rinascere del nonno nel nipote, sanzionato dalla ripresa del nome – dà un fondamento quasi oggettivo al sistema e, con ciò, alla credenza, rafforzata dalla unanimità, di cui esso è oggetto.)

Quando i dominati applicano a ciò che li domina schemi che sono il prodotto del dominio o, in altri termini, quando i loro pensieri e le loro percezioni sono strutturati conformemente alle strutture stesse del rapporto di dominio che subiscono, i loro atti di *conoscenza* sono, inevitabilmente, atti di *riconoscenza*, di sottomissione. Ma per quanto stretta sia la corrispondenza tra le realtà o i processi del mondo naturale e i principi di visione e di divisione a essi applicati, c'è sempre posto per una *lotta cognitiva* sul senso delle cose del mondo e in particolare delle realtà sessuali. L'indeterminazione parziale di certi oggetti autorizza in effetti interpretazioni contrapposte, che offrono ai dominati una possibilità di resistenza contro l'effetto dell'imposizione simbolica. Le donne, per esempio, possono fondarsi sugli schemi di percezione dominanti (alto/basso, duro/molle, diritto/curvo, secco/umido ecc.), che le portano a farsi una rappresentazione molto negativa del loro stesso sesso,[13] per pensare gli attributi sessuali maschili equiparandoli analogicamente a oggetti pendenti, molli, senza vigore (*laâlaleq*, *asaâlaq*, termini usati anche per le cipolle o la carne allo spiedo, o *acherbub*, sesso molle, svigorito, del vecchio, associato talvolta a *ajerbub*, cencio, straccio);[14] e possono persino trar partito dallo stato dimi-

[13] Le donne ritengono che il loro sesso sia bello solo nascosto ("la pietra saldata"), raccolto (*yejmaâ*) o posto sotto la protezione del *serr*, il fascino (a differenza del sesso maschile, che non ha *serr*, perché non lo si può nascondere). Uno dei termini che lo designano, *takhna*, è, come il francese "con", usato come interiezione (*A takhna!*) per esprimere la stupidità (una "faccia da *takhna*" è un volto informe, piatto, privo di quel tocco che solo un bel *naso* può dare). Un altro tra i termini berberi che designano la vagina, peraltro fortemente peggiorativo, *achermid*, significa anche "vischioso".

[14] Tutti queste parole sono ovviamente tabù, insieme a quei termini in apparenza anodini – come *duzan*, gli affari, gli utensili, *laqlul*, le stoviglie, *lah'wal*, gli ingredienti, o *azaâkuk*, la coda – che spesso fungono da sostituti eufemistici. Tra i cabili, come nella nostra tradizione, gli organi sessuali maschili sono, almeno

nuito del sesso maschile per affermare la superiorità del femminile, come nella battuta "A te, tutto il tuo armamentario (*laâlaleq*) pende," dice la donna all'uomo, "mentre io sono una pietra saldata".[15]

Così, la definizione sociale degli organi sessuali, lungi dall'essere una semplice registrazione delle proprietà naturali, direttamente offerte alla percezione, è il prodotto di una costruzione operata a costo di una serie di scelte orientate o, meglio, attraverso l'accentuazione di certe differenze o la scotomizzazione di talune similitudini. La rappresentazione della vagina come fallo rovesciato, che Marie-Christine Pouchelle ha scoperto negli scritti di un chirurgo del Medioevo, obbedisce alle stesse opposizioni fondamentali tra positivo e negativo, diritto e rovescio, che s'impone non appena il principio maschile è promosso a misura di tutte le cose.[16] Sapendo così che l'uomo e la donna sono percepiti come due varianti, superiore e inferiore, della stessa fisiologia, si capisce come, sino al Rinascimento, non esista un termine anatomico per descrivere nei particolari il sesso femminile, rappresentato come composto dagli stessi organi di quello maschile, ma diversamente organizzati.[17] E anche il fatto che, come ha mostrato Yvonne Knibiehler, gli anatomisti degli inizi del secolo XIX (Virey in particolar modo), riprendendo il discorso dei moralisti, abbiano tentato di trovare nel corpo della donna la giustificazione dello statuto sociale che gli veniva assegnato in nome delle opposizioni tradizionali tra interno ed esterno, sensibilità e ragione, passività e attività.[18] E

nelle designazioni eufemistiche, equiparati a utensili, a strumenti (franc. "engin", "machin", it. "coso" ecc.) – e ciò va forse ricollegato al fatto che, ancora ai giorni nostri, la manipolazione degli oggetti tecnici è sistematicamente riservata agli uomini.

[15] Cfr. T. Yacine-Titouh, *Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie*, cit.

[16] Cfr. M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Flammarion, Paris 1983.

[17] Cfr. Th.W. Laqueur, *Organ, Generation and the Politics of Reproductive Biology*, in C. Gallagherand, Th.W. Laqueur (a cura di), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1987.

[18] Y. Knibiehler, *Les médecins et la "nature féminine" au temps du Code civil*, in "Annales", 31, 4, 1976, pp. 824-845.

basterebbe seguire la storia della "scoperta" della clitoride, così come è stata ricostruita da Thomas Laqueur,[19] prolungandola sino alla teoria freudiana della migrazione della sessualità femminile dalla clitoride alla vagina per convincersi che, lungi dallo svolgere il ruolo fondatore che talvolta viene loro attribuito, le differenze visibili tra gli organi maschili e femminili sono una costruzione sociale che trova fondamento nei principi di divisione della ragione androcentrica, a sua volta fondata sulla divisione degli statuti sociali assegnati all'uomo e alla donna.[20]

Gli schemi che strutturano la percezione degli organi sessuali e, più ancora, dell'attività sessuale, si applicano così al corpo stesso, maschile o femminile, che viene ad avere il suo alto e il suo basso, dove la frontiera è rappresentata dalla *cintura*, segno di chiusura (la donna che tiene la cintura ben *stretta*, che non la *scioglie*, è considerata virtuosa, casta) e insieme limite simbolico, almeno nella donna, tra il puro e l'impuro.

La cintura è uno dei segni della *chiusura* del corpo femminile – braccia incrociate sul petto, gambe strette, abito accollato – che, come tanti analisti hanno mostrato, si impone ancora nelle società euro-americane di oggi.[21] Essa simboleggia così la barriera sacra che protegge la vagina, socialmente innalzata a oggetto sacro e quindi sottoposto, conformemente all'analisi durkheimiana, a regole strette di evitamento o di accesso, che determinano in modo assai rigoroso le regole del contatto consacrato, in altre parole gli agenti, i momenti e gli atti che posso-

[19] Th.W. Laqueur, *Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur*, in M. Feher, in collab. con R. Naddaf e N. Tazi (a cura di), "Zone", III, Zone Books, New York 1989.

[20] Fra gli innumerevoli studi che mostrano il contributo della storia naturale e dei naturalisti alla *naturalizzazione* delle differenze sessuali (e razziali, perché la logica è la stessa) si possono citare quello di Londa Schiebinger, *Nature's Body*, Beacon Press, Boston 1993, che mostra come i naturalisti attribuissero "alle femmine degli animali il pudore (*modesty*) che speravano di trovare nelle loro spose e nelle loro figlie" (p. 78); come essi, al termine della loro ricerca dell'imene, giungessero alla conclusione che "solo le donne sono provvidenzialmente dotate (*are blessed with*) di un imene", "custode della loro castità", "vestibolo del loro santuario" (pp. 93-94) e infine che la barba spesso associata all'onore maschile, differenzierebbe gli uomini dalle donne meno nobili (p. 115), nonché dalle altre "razze".

[21] Si veda per esempio N.M. Henley, *Body Politics: Power, Sex and Non-verbal Communication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1977, soprattutto pp. 89 sgg.

no essere legittimi o profanatori. Queste regole, particolarmente visibili nei riti matrimoniali, possono essere osservate ancora ai giorni nostri negli Stati Uniti, nelle situazioni in cui un medico maschio deve praticare un esame vaginale. Come se si trattasse di neutralizzare simbolicamente e praticamente tutte le connotazioni potenzialmente sessuali dell'esame ginecologico, il medico si sottopone a un vero e proprio rituale teso a mantenere la barriera, simboleggiata dalla cintura, tra la persona pubblica e la vagina, che non vengono mai percepite simultaneamente: in un primo momento, il medico si rivolge a una persona, in un rapporto faccia a faccia; successivamente, quando la persona da esaminare si è svestita, in presenza di un'infermiera l'esamina, distesa e coperta da un lenzuolo nella parte superiore del corpo, osservando una vagina in qualche modo dissociata dalla persona e quindi ridotta allo stato di cosa, in presenza dell'infermiera, cui rivolge le sue osservazioni, parlando della paziente in terza persona; infine, in una terza fase, si rivolge di nuovo alla donna che si è rivestita in sua assenza.[22] Con ogni evidenza è perché la vagina continua a essere costituita in feticcio e trattata come sacra, segreta e tabù che il commercio del sesso resta stigmatizzato tanto nella coscienza comune quanto nella lettera del diritto, concordi nell'escludere che le donne possano scegliere la prostituzione come attività lavorativa.[23] Facendo intervenire il danaro, un certo erotismo maschile associa la ricerca del godimento all'esercizio brutale del potere sui corpi ridotti allo stato di oggetti e al sacrilegio consistente nel trasgredire la legge secondo la quale il corpo (come il sangue) può essere solo donato, in un atto di offerta puramente gratuito, che presuppone la sospensione della violenza.[24]

[22] J.M. Henslin, M.A. Biggs, *The Sociology of the Vaginal Examination*, in J.M. Henslin (a cura di), *Down to Earth Sociology*, The Free Press, New York-Oxford 1991, pp. 235-247.

[23] La legge americana proibisce di "vivere su proventi immorali", e ciò significa che solo il dono libero del sesso è legittimo, mentre l'amore venale costituisce il sacrilegio per eccellenza, in quanto commercio di ciò che il corpo racchiude di più sacro (cfr. G. Pheterson, *The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness*, in "Social Text", 37, 1993, pp. 39-64).

[24] "Il danaro fa parte integrante del modo rappresentativo della perversione. In quanto il fantasma perverso è in sé inintelligibile e non scambiabile, la moneta con il suo carattere astratto costituisce l'equivalente universalmente intelligibile di esso" (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Fata Morgana, Paris 1974, pp. 59-60). "Con questa sorta di sfida, Sade dimostra appunto che la nozione di valore e di prezzo è inscritta nel mondo stesso dell'emozione voluttuosa e che nulla è più contrario al godimento della gratuità" (P. Klossowski, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Éd. de Minuit, Paris 1959, p. 102).

puro.[33]

Se il rapporto sessuale appare come un rapporto sociale di dominio, ciò dipende dal fatto che è costruito attraverso il principio di divisione fondamentale tra il maschile, attivo, e il femminile, passivo, e che questo principio crea, organizza, esprime e dirige il desiderio: quello maschile come desiderio di possesso, come dominazione erotizzata, quello femminile come desiderio della dominazione maschile, come subordinazione erotizzata o addirittura, al limite, come riconoscimento erotizzato del dominio. Là dove la reciprocità è davvero possibile, nei rapporti omosessuali, i legami tra la sessualità e il potere si mostrano in modo particolarmente chiaro e le posizioni e i ruoli assunti nel rapporto, quelli attivi e passivi in particolare, appaiono indissolubili dai rapporti tra le condizioni sociali che ne determinano insieme la possibilità e il significato. La penetrazione, soprattutto quando ha luogo su un uomo, è una delle affermazioni della *libido dominandi* mai completamente assente nella libido maschile. Come è noto, in numerose società il possesso omosessuale è concepito come una manifestazione di "potenza", un atto di dominazione (esercitato come tale, in certi casi, per affermare "femminizzando" la propria superiorità) ed è a questo titolo che, tra i greci, esso espone colui che lo subisce al disonore e al-

[34] Cfr. C.A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1987, p. 58.

[35] Cfr. R. Christin, *La possession*, in P. Bourdieu *et al.*, *La Misère du monde*, Éd. du Seuil, Paris 1993, pp. 383-391.

la perdita dello statuto di uomo vero e di cittadino,[36] mentre a Roma l'omosessualità "passiva" di un uomo libero con uno schiavo è percepita come qualcosa di "mostruoso".[37] Analogamente, secondo John Boswell, ancora nell'Europa premoderna "penetrazione e potere erano tra le prerogative dell'élite dirigente maschile; cedere alla penetrazione costituiva un'abrogazione simbolica del potere e dell'autorità".[38] Non stupisce così che, da questo punto di vista, che lega sessualità e potere, la peggiore umiliazione, per un uomo, consista nell'essere trasformato in donna. E si potrebbero a questo proposito produrre le testimonianze di quegli uomini a cui le torture deliberatamente organizzate allo scopo di *femminilizzarli*, in particolare attraverso l'umiliazione sessuale, le battute sulla loro virilità, le accuse di omosessualità ecc., o, più semplicemente, il fatto di essere costretti a vivere come se fossero donne, hanno fatto scoprire "cosa significhi essere a ogni momento coscienti del proprio corpo, essere sempre esposti all'umiliazione o al ridicolo, e trovar conforto nelle faccende domestiche o nel chiacchierare con amici".[39]

L'incorporazione del dominio

Se l'idea che la definizione sociale del corpo, e in modo particolare degli organi sessuali, sia il prodotto di un lavoro sociale di costruzione è divenuta assolutamente banale, essendo stata difesa da tutta la tradizione antropologica, il meccanismo di inversione del rapporto tra le cause e gli effetti che tentò qui di smontare, e grazie al quale si opera la naturalizzazione di quella costruzione sociale, non è

[36] Cfr. per esempio K.J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1985.

[37] P. Veyne, *L'homosexualité à Rome*, in "Communications", 35, 1982, pp. 26-32.

[38] J. Boswell, *Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe*, in P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Omosexuality/Eterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, Oxford University Press, New York 1990.

[39] Cfr. J. Franco, *Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum*, in J.E. Corradi, P. Weiss Fagen, M.A. Garreton, *Fear and the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, University of California Press, Berkeley 1992.

stato, mi sembra, completamente descritto. Paradossalmente, infatti, sono le differenze visibili tra il corpo femminile e il corpo maschile che, essendo percepite e costruite secondo gli schemi pratici della visione androcentrica, divengono il garante più perfettamente indiscutibile di significazioni e valori che sono in accordo con i principi di essa: non è il fallo (o la sua assenza) a costituire il fondamento di questa visione del mondo, è piuttosto questa visione del mondo che, essendo organizzata secondo la divisione in *generi relazionali*, maschile e femminile, può istituire il fallo, eretto a simbolo della virilità, del punto d'onore (*nif*) propriamente maschile, e la differenza tra i corpi biologici a fondamenti oggettivi della differenza tra i sessi, nel senso di generi costruiti come essenze sociali gerarchizzate. Non sono le necessità della riproduzione biologica a determinare l'organizzazione simbolica della divisione sociale del lavoro e, successivamente, di tutto l'ordine naturale e sociale; è piuttosto una costruzione arbitraria del biologico, e in particolare del corpo, maschile e femminile, dei suoi usi e delle sue funzioni, soprattutto nella riproduzione biologica, a offrire un fondamento in apparenza naturale alla visione androcentrica della divisione del lavoro sessuale e della divisione sessuale del lavoro, quindi di tutto il cosmo. La forza particolare della sociodicea maschile è data dal fatto che essa accumula e condensa due operazioni: *legittima un rapporto di dominio inscrivendolo in una natura biologica che altro non è per parte sua se non una costruzione sociale naturalizzata.*

Il lavoro di costruzione simbolica non si riduce a un'operazione strettamente *performativa* di nominazione che orienta e struttura le *rappresentazioni*, a cominciare dalle rappresentazioni del corpo (cosa di per sé tutt'altro che insignificante); esso si conclude e si compie in una trasformazione profonda e durevole dei corpi (e dei cervelli), cioè in e attraverso un lavoro di costruzione pratica che impone una *definizione differenziata* degli usi legittimi del corpo, di quelli sessuali in particolare, la quale tende a escludere dall'universo del pensabile e del fattibile tutto ciò che segnala l'appartenenza all'altro genere – e in particolare tutte le virtualità biologicamente inscritte in quel

"perverso polimorfo" che, secondo Freud, ogni bambino sarebbe – per produrre quell'artefatto sociale che è un uomo virile o una donna femminile. Il *nomos* arbitrario che istituisce le due classi nell'oggettività assume i tratti di una legge di natura (si parla comunemente di sessualità o, ancora oggi, di matrimonio "contro natura") solo come esito di una *somatizzazione dei rapporti sociali di dominio*: è a costo e al termine di un formidabile lavoro collettivo di socializzazione diffusa e continua, che le identità distintive istituite dall'arbitrio culturale si incarnano in habitus chiaramente differenziati secondo il principio di divisione dominante e capaci di percepire il mondo secondo tale principio.

Avendo solo un'esistenza *relazionale*, ciascuno dei due generi è il prodotto del lavoro di costruzione diacritica, teorica e pratica insieme, che è necessario per produrlo come *corpo socialmente differenziato* del genere opposto (da tutti i punti di vista culturalmente pertinenti), cioè come habitus virile, quindi non femminile, o femminile, quindi non maschile. L'azione di formazione, di *Bildung*, in senso forte, che opera questa costruzione sociale del corpo assume solo in modo molto parziale la forma di un'azione pedagogica esplicita ed espressa. Essa è in gran parte l'effetto automatico e privo di agenti di un ordine fisico e sociale completamente organizzato secondo il principio di divisione androcentrico – e ciò spiega la forza estrema dell'influenza che esercita. Inscritto nelle cose, l'ordine maschile si inscrive anche nei corpi attraverso le ingiunzioni tacite che le routine della divisione del lavoro o dei riti, collettivi o privati, comportano – si pensi, per esempio, ai comportamenti che le donne devono osservare per tenersi in disparte, per via della loro esclusione dai luoghi maschili. Le regolarità dell'ordine fisico e dell'ordine sociale impongono e inculcano le disposizioni escludendo le donne dai compiti più nobili (per esempio reggere l'aratro), assegnando loro posizioni inferiori (la parte bassa della strada o della scarpata), ammaestrandole ad atteggiare il corpo (per esempio tenendosi curve, le braccia strette al petto, di fronte agli uomini rispettabili), gravandole di compiti faticosi, bassi e meschini (sono le

donne a spargere il letame e, nella raccolta delle olive, sono sempre loro che, con i bambini, raccolgono, mentre l'uomo usa la pertica) e, più generalmente, sfruttando, nel senso dei presupposti fondamentali, differenze biologiche che sembrano così costituire il fondamento delle differenze sociali.

Nella lunga serie dei richiami all'ordine muti, i riti di istituzione occupano un posto a parte, per via del loro carattere solenne e straordinario: essi mirano a instaurare, nel nome e in presenza di tutta la collettività mobilitata, una separazione sacralizzante, e non soltanto, come fa pensare la nozione di rito di passaggio, tra coloro che hanno *già* ricevuto il *marchio distintivo* e coloro che *non* l'hanno *ancora* ricevuto, in quanto troppo giovani, ma anche e soprattutto tra coloro che sono socialmente degni di riceverlo e quelle che ne sono *per sempre escluse*, cioè le donne;[40] o, come nel caso della circoncisione, rito di istituzione della mascolinità per eccellenza, tra quelli di cui si consacra la virilità preparandoli simbolicamente a esercitarla e quelle che non sono in condizioni di subire l'iniziazione, e non possono quindi non sentirsi in qualche modo private di ciò che costituisce l'occasione e il supporto del rito di conferma della virilità.

Così, ciò che il discorso mitico professa in modo tutto sommato piuttosto ingenuo, i riti d'istituzione lo realizzano in modo più insidioso e probabilmente più efficace simbolicamente, inscrivendosi nel novero delle operazioni di *differenziazione* tese ad accentuare in ogni agente, uomo o donna, i segni esteriori più immediatamente conformi alla definizione sociale della sua *distinzione* sessuale o a

[40] Al contributo che i riti di istituzione danno all'istituzione della virilità nei corpi maschili andrebbero aggiunti tutti i giochi infantili, e in particolare quelli che hanno una connotazione sessuale più o meno evidente (come il gioco che consiste nel pisciare il più lontano possibile o i giochi omosessuali tra pastorelli). Sulle ragioni che mi hanno portato a sostituire la nozione di *rito di istituzione* (termine che va inteso nel senso di ciò che è istituito – l'istituzione del matrimonio – e insieme dell'atto di istituire – l'istituzione dell'erede) alla nozione di rito di passaggio, che probabilmente è debitrice del suo successo immediato al fatto di essere soltanto una prenozione di senso comune trasformata in concetto dall'aria scientifica, si veda P. Bourdieu, *Les rites d'institution*, in *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris 1982, pp. 121-134; trad. it. *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988, pp. 97-107.

incoraggiare le pratiche che convengono al suo sesso, vietando o scoraggiando nello stesso tempo le condotte improprie, soprattutto nei rapporti con l'altro sesso. È il caso per esempio dei riti detti di "separazione", la cui funzione consiste nell'emancipare il ragazzo rispetto alla madre e ad assicurare la sua progressiva mascolinizzazione, incitandolo e preparandolo ad affrontare il mondo esterno. L'inchiesta antropologica scopre in effetti che il lavoro psicologico necessario, secondo una certa tradizione psicoanalitica,[41] affinché i ragazzi si sottraggano alla quasi-simbiosi originaria con la madre e affermino la loro identità sessuale, è espressamente ed esplicitamente accompagnato e persino organizzato dal gruppo che, in tutta la serie dei riti di istituzione sessuali orientati verso la virilizzazione e, più largamente, in tutte le pratiche differenziate e differenzianti dell'esistenza ordinaria (sport e giochi virili, caccia ecc.), incoraggia la rottura con il mondo materno, da cui le figlie (come, per loro disgrazia, i "figli della vedova") sono esentate – cosa che permette loro di vivere in una sorta di continuità con la madre.[42]

L'"intenzione" oggettiva di negare la parte femminile del maschile (la stessa che Melanie Klein chiedeva alla psicoanalisi di recuperare, con un'operazione inversa a quella realizzata dal rito), di abolire i legami e l'attaccamento alla madre, alla terra, all'umido, alla notte, alla natura, si manifesta per esempio nei riti compiuti al momento della cosiddetta "separazione in *ennayer*" (*el âazla gennayer*), come il primo taglio di capelli nei ragazzi, e in tutte le cerimonie che segnano il passaggio della *soglia* del mondo maschile, e che troveranno il loro coronamento nella circoncisione. Non si contano gli atti che mirano a separare il ragazzo dalla madre – attraverso l'uso di oggetti fabbricati dal fuoco e atti a simboleggiare il *taglio* (e la sessualità virile), coltello, pugnale, vomere ecc. Così, dopo la nascita, il bambino viene

[41] Cfr. in particolare N.J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley 1978.

[42] Contrariamente a coloro che a volte in Cabilia prendono il nome di "figli degli uomini", la cui educazione spetta a diversi uomini, i "figli della vedova" sono sospettati di essersi sottratti al lavorio continuo necessario a evitare che i ragazzi divengano donne e di essere stati abbandonati all'azione femminizzante della madre.

deposto alla destra (lato maschile) della madre, a sua volta coricata sul fianco destro, e si pongono tra loro oggetti tipicamente maschili come un pettine per cardare, un grosso coltello, un vomere, una pietra del focolare. Analogamente, l'importanza del primo taglio di capelli è legata al fatto che la capigliatura, femminile, è uno dei legami simbolici che unisce il maschietto al mondo materno. Spetta al padre operare questo taglio inaugurale, con il rasoio, strumento maschile, il giorno della "separazione in *ennayer*", e in un periodo di poco precedente al primo ingresso nel mercato, cioè a un'età compresa tra i sei e i dieci anni. E il lavoro di virilizzazione (o di defemminizzazione) prosegue in occasione di quell'introduzione nel mondo degli uomini, del punto d'onore e delle lotte simboliche che il primo ingresso nel mercato rappresenta: il bambino, vestito di nuovo e con indosso una cintura di seta, riceve in dono un pugnale, un lucchetto e uno specchio, mentre la madre gli mette un uovo fresco nel cappuccio del *burnus*. Alla porta del mercato, il ragazzo rompe l'uovo e apre il lucchetto, atti virili di deflorazione, e si guarda nello specchio che, come la soglia, è un operatore di rovesciamento. Il padre lo guida nel mercato, mondo esclusivamente maschile, presentandolo agli altri uomini. Al ritorno, comprano una testa di bue, simbolo fallico – per le corna – associato al *nif*.

Il medesimo lavoro psicosomatico che, applicato ai ragazzi, mira a virilizzarli, spogliandoli di tutto ciò che di femminile può restare in loro – come nei "figli della vedova" – assume, applicato alle ragazze, una forma più radicale: essendo costituita come un'entità negativa, definita soltanto per difetto, la donna possiede virtù che possono affermarsi solo in una doppia negazione, come vizio negato o superato, o come male minore. Tutto il lavoro di socializzazione tende, di conseguenza, a imporle dei limiti, che riguardano unicamente il corpo, definito così come sacro, *h'aram*, e che vanno inscritti nelle disposizioni corporee. In questo modo la giovane donna cabila interiorizzava i principi fondamentali dell'arte di vivere femminile, del corretto atteggiamento, inseparabilmente corporeo e morale, imparando a indossare e a portare i diversi abiti corrispondenti ai suoi successivi stati – bambina, vergine nubile, sposa, madre di famiglia – e apprendendo in maniera inconsapevole, per mimetismo inconscio come per

deliberata obbedienza, il modo giusto di annodare la cintura o i capelli, di muovere o di tenere immobile l'una o l'altra parte del corpo nell'incedere, di presentare il volto e dirigere lo sguardo.

Questo apprendimento assume un'efficacia tanto maggiore in quanto resta essenzialmente tacito: la morale femminile si impone soprattutto attraverso una disciplina di ogni istante, che investe tutte le parti del corpo e che si fa sentire e si esercita continuamente attraverso i vincoli dell'abbigliamento e dell'acconciatura. I principi antagonistici dell'identità maschile e dell'identità femminile si inscrivono così sotto forma di maniere permanenti di atteggiare il corpo, di atteggiarsi, che sono come la realizzazione o, meglio, la naturalizzazione di un'etica. Come la morale dell'onore maschile può riassumersi in una parola, cento volte ripetuta dagli informatori, *qabel*, far fronte, guardare in faccia, e nella postura perfettamente eretta (quella dell'attenti militare), attestazione di dirittura, che essa designa,[43] così la sottomissione femminile può trovare una traduzione naturale nel fatto di piegarsi, di abbassarsi, di curvarsi, di sottomettersi (*vs* "prendere il sopravvento"), perché le pose curve, morbide, e la docilità correlativa sono le uniche ritenute confacenti alla donna. L'educazione fondamentale tende a inculcare diversi modi di atteggiare il corpo – nel suo insieme o in una qualsiasi delle sue parti, la mano destra, maschile, o la sinistra, femminile – o di camminare, di atteggiare la testa, o lo sguardo, in faccia, negli occhi o, al contrario, abbassato verso i piedi ecc. che racchiudono tutta un'etica, una politica e una cosmologia. (Tutta la nostra etica, per non parlare dell'estetica, è racchiusa nel sistema degli aggettivi cardinali, alto/basso, diritto/storto, rigido/morbido, aperto/chiuso ecc., che in gran parte designa anche posizioni e disposizioni del corpo o di una delle sue parti – per esempio, "a fronte alta", "a testa bassa".)

[43] Sul termine *qabel*, anch'esso legato agli orientamenti più fondamentali dello spazio e di tutta la visione del mondo, si veda P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., p. 151.

L'atteggiamento sottomesso che viene imposto alle donne cabile è la forma estrema di quello che, ancora oggi, negli Stati Uniti come in Europa, le donne sono costrette ad assumere e che, come vari osservatori hanno mostrato, si fonda su pochi imperativi: sorridere, abbassare gli occhi, accettare le interruzioni ecc. Nancy M. Henley ha mostrato come le donne vengano addestrate a occupare lo spazio, a camminare, ad assumere posizioni del corpo convenienti. Frigga Haug, da parte sua, ha tentato di far riemergere (con un metodo detto *memory work*, teso a evocare storie d'infanzia, discusse e interpretate collettivamente) i sentimenti legati alle diverse parti del corpo – alla schiena che va tenuta diritta, al ventre che non deve sporgere, alle gambe da tenere ben strette ecc. – tutte posture che vengono investite di un significato morale (tenere le gambe aperte è volgare, avere la pancia è prova di mancanza di volontà ecc.)[44] Come se la femminilità si misurasse dall'arte di "farsi piccola" (il femminile, in berbero, si indica con la forma del diminutivo), le donne restano chiuse in una sorta di *recinto invisibile* (di cui il velo è solo la manifestazione visibile) che delimita il territorio lasciato ai movimenti e agli spostamenti del loro corpo (mentre gli uomini con il loro occupano più posto, soprattutto negli spazi pubblici). Questa specie di *confinamento* simbolico è assicurata dal loro abbigliamento che (e la cosa era ancora più vistosa in epoche più antiche) non si limita a dissimulare il corpo ma lo richiama continuamente all'ordine (la gonna assume qui una funzione del tutto analoga alla sottana dei preti) senza avere bisogno di prescrivere o vietare in modo esplicito ("mia madre non mi ha mai detto di non tenere le gambe aperte") – nulla che costringa in diverse maniere i movimenti, come i tacchi alti, o la borsetta, che tiene le mani costantemente occupate, e soprattutto la gonna, che impedisce o ostacola diversi tipi di attività (la corsa, certi modi di sedere ecc.), oppure che li consenta solo a costo di precauzioni continue, come in quelle ragazze che non smettono di aggiustare tirandola verso il basso una gonna troppo corta, che si sforzano di coprire con l'avambraccio una scol-

[44] F. Haug *et al.*, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Verso, London 1987. Anche se gli autori della raccolta non sembrano rendersene conto, questo apprendimento della sottomissione del corpo, che si avvale della complicità delle donne, nonostante il suo carattere costrittivo, è fortemente determinato socialmente e l'incorporazione della femminilità è inseparabile da una *incorporazione della distinzione* o, se si preferisce, dal disprezzo della volgarità connessa alle scollature troppo profonde, alle minigonne troppo corte e al trucco troppo accentuato (che pure vengono percepiti come molto "femminili").

latura troppo profonda o che devono fare vere e proprie acrobazie per raccogliere un oggetto mantenendo le gambe strette.[45] Questi modi di atteggiare il corpo, associati molto profondamente al *contegno* morale e al *ritegno* giudicati confacenti alle donne, continuano a imporsi loro malgrado, anche quando cessano di essere imposti dall'abbigliamento (si pensi all'andatura a piccoli passi rapidi di certe ragazze in pantaloni e tacchi bassi). E le pose e le posture disinvolte, come il fatto di dondolarsi sulla sedia o di poggiare i piedi sul tavolo, cui indulgono talvolta gli uomini – di alta condizione – come segno di potere o, il che è lo stesso, di sicurezza, sono letteralmente impensabili per una donna.[46]

A chi obiettasse che molte donne ai giorni nostri non seguono più le norme e le forme tradizionali del contegno e vedesse nello spazio che lasciano all'esibizione controllata del corpo un segno di "liberazione", basterebbe ricordare che quest'uso del proprio corpo rimane con ogni evidenza subordinato al punto di vista maschile (come si vede chiaramente nell'uso che la pubblicità fa della donna, ancora oggi, in Francia, dopo mezzo secolo di femminismo): il corpo femminile offerto e insieme rifiutato manifesta la disponibilità simbolica che, come molti lavori femministi hanno mostrato, si addice alla donna, combinazione di un potere di attrazione e di seduzione conosciuto e riconosciuto da tutti, uomini e donne, e tale da far onore agli uomini da cui la donna dipende o ai quali è legata, e di un potere di rifiuto selettivo che aggiunge all'effetto di "consumo ostentatorio" il pregio dell'esclusività.

Le divisioni costitutive dell'ordine sociale e, più precisamente, i rapporti sociali di dominio e sfruttamento istituiti tra i generi si inscrivono così progressivamente in due

[45] Cfr. N.M. Henley, *Body Politics, Power*, cit., pp. 38, 89-91; e anche, a pp. 142-144, la riproduzione di un fumetto intitolato *Exercises for Men*, che mostra l'"assurdità delle posture" che le donne devono assumere.

[46] Tutto ciò che rimane allo stato implicito nell'apprendimento ordinario della femminilità si fa esplicito nelle "scuole per hostess", con i loro corsi di portamento e *savoir-vivre*, nei quali, come ha osservato Yvette Delsaut, si impara a camminare, a stare in piedi (le mani dietro la schiena, i piedi paralleli), a sorridere, a salire o a scendere le scale (senza guardarsi i piedi), a sedere a tavola ("la hostess deve fare in modo che tutto proceda bene, ma senza che nessuno se ne accorga"), a trattare gli ospiti ("essere gentili", "rispondere cortesemente"), ad avere "contegno", nel senso di portamento e di modo di vestirsi ("niente colori chiassosi, troppo vivaci, troppo aggressivi") o di truccarsi.

classi di habitus differenti, sotto forma di *hexeis* corporee opposte e complementari e di principi di visione e di divisione che portano a classificare tutte le cose del mondo e tutte le pratiche secondo distinzioni riducibili all'opposizione tra maschile e femminile. Spetta agli uomini, situati dalla parte dell'esterno, dell'ufficiale, del pubblico, del dritto, del secco, dell'alto, del discontinuo, compiere tutti gli atti insieme brevi, pericolosi e spettacolari che, come la macellazione dei bovini, l'aratura o la mietitura, senza parlare dell'omicidio o della guerra, segnano una rottura nel corso ordinario della vita. Le donne invece, essendo situate dalla parte dell'interno, dell'umido, del basso, del curvo e del continuo, si vedono assegnare tutti i lavori domestici, cioè quelli privati e nascosti, se non invisibili o vergognosi, come la cura dei bambini e degli animali, nonché tutti i lavori esterni che vengono loro affidati dalla ragione mitica, quelli cioè legati all'acqua, all'erba, al verde (come la sarchiatura, l'orticoltura o il giardinaggio), al latte, alla legna, e in modo particolare i più sporchi, i più monotoni e i più umili. Poiché tutto il mondo finito nel quale sono relegate – lo spazio del villaggio, la casa, il linguaggio, gli utensili – contiene gli stessi silenziosi richiami all'ordine, le donne possono soltanto *divenire ciò che sono* secondo la ragione mitica, confermando così, di fronte a se stesse innanzitutto, il loro essere naturalmente votate al basso, all'obliquo, al piccolo, al meschino, al futile ecc. Le donne sono condannate a dare in ogni istante l'apparenza di un fondamento naturale all'identità minorata che viene loro socialmente attribuita: è a loro che spetta il compito lungo, ingrato e minuzioso di raccogliere a terra le olive o i rametti che gli uomini, armati di ascia o pertica, hanno fatto cadere; sono loro che, costrette a dedicarsi alle volgari incombenze della gestione quotidiana dell'economia domestica, sembrano compiacersi delle meschinità del calcolo, delle scadenze e degli interessi che gli uomini d'onore possono solo ignorare. (Così, ricordo che, nella mia infanzia, gli uomini, vicini e amici, dopo avere ucciso il maiale la mattina, in un rapido dispiegamento, sempre un po' ostentatorio, di violenza – grida dell'animale in fuga, lunghi coltelli, sangue versato ecc. – restavano per tutto il

pomeriggio, e a volte sino al giorno dopo, seduti a giocare tranquillamente a carte, interrompendosi solo per sollevare un paiolo troppo pesante, mentre le donne della casa erano tutte indaffarate a preparare salsicce, salami e pâté.) Gli uomini (e le donne medesime) possono solo ignorare come sia la logica del rapporto di dominio che riesce a imporre e a inculcare nelle donne, insieme alle virtù che la morale fa loro perseguire, tutte le proprietà negative che la visione dominante attribuisce alla loro natura, come l'astuzia o, per prendere un tratto più favorevole, l'intuizione.

(22)

Forma particolare della

Marshall Sahlins

La parentela: cos'è e cosa non è



elèuthera

La reciprocità dell'essere

Nel suo ruolo di missionario, una volta Maurice Leenhardt ha suggerito a un anziano della Nuova Caledonia che il cristianesimo avesse introdotto la nozione di spirito (*esprit*) nel pensiero kanak. «Lo spirito?! Bah!» obiettò l'anziano, «non ci avete portato nessuno spirito. Conoscevamo già l'esistenza dello spirito. Abbiamo sempre agito in accordo con lo spirito. Ciò che ci avete portato voi è il corpo» [1979, p. 164]. Commentando questo scambio, Roger Bastide ha scritto: «Il melanesiano non concepiva se stesso se non come un nodo di partecipazioni; era fuori da se stesso più di quanto vi fosse dentro» [1973, p. 33]. Ossia, spiegò Bastide, l'uomo era inserito nel suo lignaggio e nel suo totem, nella natura e nell'essere *socius*. Al contrario, i missionari gli avrebbero insegnato a scindere se stesso da queste alterità al fine di scoprire la sua vera identità, un'identità segnata dai limiti del suo corpo.

Più avanti, nello stesso saggio, Bastide traspone questo senso melanesiano della persona sui soggetti africani dei quali si sta principalmente occupando, e nel farlo ci offre una cristallina descrizione della «persona dividuale», destinata alla fama antropologica grazie agli scritti di McKim Marriott [1976] e di Marilyn Strathern [1988]. Bastide ha descritto la persona al tempo stesso «divisibile» e «indistinta», nel senso che molti aspetti del sé sono variamente distribuiti negli altri, proprio come quelli degli altri sono presenti nel sé. Sottolineando questa dimensione trascendente dell'individuo, ha notato che «la pluralità degli elementi costitutivi della persona» lo spinge a «partecipare alle altre realtà». Reincarnando un antenato, ha in sé una porzione del lignaggio; associato a un totem, ha «un'anima esteriore» così come ne ha una interiore; conoscendo un abitante gemello della savana, colma la distanza che lo separa dal luogo sacro. Quindi, in Africa come in Melanesia, l'individuo «non esiste se non nella misura in cui è 'fuori' e 'differente' da sé» [Bastide 1973, p. 38][10].

Questo, dunque, è ciò che io ritengo essere un «sistema di parentela»: un coacervo di partecipazioni intersoggettive, vale a dire una «reciprocità dell'essere». La presente riflessione perciò si inserisce in una tradizione che risale a Strathern, Marriott e Bastide, passa attraverso Leenhardt, Lévy-Bruhl e Durkheim, e arriva fino a certi passaggi di Aristotele sull'intimità distintiva della parentela. Il testo classico è l'*Etica Nicomachea*. Pur ancorata ai concetti di nascita e discendenza, la dissertazione di Aristotele sulla parentela supera le relazioni di procreazione e al contempo le include in significati più ampi di appartenenza reciproca nei quali potrebbero rientrare i vari metodi performativi della parentela. O quanto meno, io leggo così le potenzialità incluse nel senso da lui dato alla parentela come «la stessa entità in diversi soggetti»:

> I genitori, dunque, amano i figli come se stessi (giacché i figli nati da loro sono come degli altri se stessi, altri per il solo fatto di essere separati), e i figli amano i genitori perché hanno avuto origine da loro, mentre i fratelli si amano l'un l'altro perché hanno avuto origine dagli stessi genitori, giacché l'identità del loro rapporto con quelli stabilisce un'identità tra di loro; perciò si dice «di uno stesso sangue», «di una stessa radice», e simili. Pertanto, essi sono in certo qual modo una stessa cosa, benché in individui distinti. [...] L'amicizia tra fratelli è simile a quella tra camerati. I cugini, infine, e gli altri parenti si trovano uniti da vincoli che derivano dai fratelli, e ciò per il fatto che discendono dai medesimi progenitori. E sono più o meno intimi a seconda che siano vicini o lontani rispetto al capostipite [Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro VIII, 1161^{a}-1162^{b}].

Certamente, come ben dice il saggio, una simile intersoggettività si declina in varie forme e gradi. Ma presi in generale, i parenti sono persone che appartengono le une alle altre, che fanno parte le une delle altre, che sono reciprocamente compresenti, persone le cui vite sono coinvolte e interdipendenti. L'etnografia

racconta a più riprese di una simile compresenza fra parenti e dei corollari che ne conseguono per queste unità transpersonali di corpi, sentimenti ed esperienze. Prima di esplorare la cruciale nozione di essere e le sue implicazioni, può essere proficuo riportare qualche esempio. A cominciare dall'antica concezione della parentela propria del mondo indoeuropeo più orientale, che in effetti ricalca le unità parentali basate su una comune discendenza citate da Aristotele: «La nozione di basilare somiglianza fra persone generate da uno stesso maschio è espressa in modo incantevole nel *Panduan*, una versione himalayana del *Mahabharata*, quando Arjuna riferendosi a Bhima afferma: 'Io sono suo fratello, suo cugino, suo figlio, e anche il suo antenato'» [Böck e Rao 2000, p. 7].

In *The Maori and His Religion* (un classico degli studi sulla parentela ancora da scoprire), J. Prytz Johansen scrive: «La parentela è più di ciò che intendiamo con i termini solidarietà e comunità. La volontà comune che sottende la solidarietà è radicata in qualcosa di più profondo, in una solidarietà interiore dell'anima» [1954, p. 34]. Johansen cita un vecchio testo raccolto da John White: «'Tu sei nato in me', dice un Maori. 'È vero', ammette l'altro Maori, 'sono nato in te'». L'interscambio dell'essere è molto più complicato di quanto possa sembrare, nota Johansen, perché, a causa di questa esistenza transpersonale, il pronome «io» fra i Maori indica anche l'intero gruppo di parentela (*hapuu*, di solito), nel passato e nel presente, in generale o riferito a qualche membro celebre. Per cogliere appieno questo «io familiare», bisogna pensare in un contesto del genere i diversi pronomi possessivi della lingua polinesiana, in particolare quelli che si riferiscono a certi parenti o a certe parti del proprio corpo e che rimandano a un'inalienabile e intima appartenenza. Una simile semantica narrativa dell'essere condiviso è veicolata dai pronomi collegati ai termini di parentela anche in Nuova Caledonia, con l'esito di far apparire la persona posseduta «parte integrante del possessore» [Leenhardt 1979, p. 13].

Qualcosa di simile si ritrova nella differenza fra *relating to others* (relazionarsi con gli altri) e *being related* (essere «relati», connessi), riscontrata da Jeanette Edwards e da Marilyn Strathern nei propri concittadini inglesi. Come scrivono, «l'appartenenza prodotta dalla parentela inaugura, per queste persone, una dimensione interamente diversa» [2000, p. 153]. Gli abitanti di Alltown possono certo percepire un senso di appartenenza comune attraverso i beni condivisi, ma «le famiglie si considerano come persone che si appartengono a vicenda» [p. 150]. Janet Carsten trae una conclusione simile da certi racconti contemporanei di persone adottate che cercano i loro parenti biologici. Per il fatto di ignorare chi sia la loro madre di parto, e in misura minore il padre, queste persone, commenta Carsten, sperimentano un senso del sé «fratturato e parziale». Qui, dunque, siamo di fronte a una concezione della persona in cui la parentela non è semplicemente aggiunta ai confini individuali, ma in cui «i parenti sono percepiti come parte intrinseca del sé» [2004, pp. 106-107].

Proprio come le famiglie inglesi sono composte da «persone che si appartengono a vicenda», così per i Nyakyusa della Rift Valley africana i parenti sono «membri uno dell'altro» [Wilson 1957, p. 226]. Monica Wilson mette la frase fra virgolette, anche se con ciò non è chiaro se stia citando i Nyakyusa o piuttosto san Paolo in riferimento alla relazione fra i membri del corpo di Cristo. Comunque sia, in sintonia con il costruttivismo del secondo, anche i Nyakyusa concepiscono una parentela basata sulla reciprocità dell'essere tanto con i co-residenti di una stessa fascia d'età quanto con i consanguinei o con coloro cui hanno ceduto del bestiame, ossia con gli affini [Wilson 1950, 1951]. All'inverso, ma con esito simile, Victor Turner racconta che fra gli Ndembu le persone imparentate per via matrilineare vivono insieme poiché «il dogma della parentela impone che i parenti matrilineari partecipino uno all'esistenza dell'altro» [1957, p. 129]. Tutto ciò dà senso all'efficace operazione della Wilson, che articola i termini di parentela in «categorie di appartenenza»,

un'espressione adottata anche da Bodenhorn a proposito degli Iñupiat [2000, p. 131]. I termini di parentela indicano tipi e/o gradi di esistenza congiunta: i loro reciproci quindi completano una relazione che mira all'unità delle parti differenziate (vedi più avanti). Fratelli e sorelle, dicono i Karembola del Madagascar, sono «la stessa cosa», sono «persone dello stesso tipo», persone che «si appartengono» [Middleton 2000, p. 113].

Definendo la parentela presso i Korowai della Nuova Guinea occidentale come «appartenenza intersoggettiva», Rupert Stasch [2009, p. 107, 129 ss.] fornisce una superba base etnografica per l'argomento che sto sostenendo qui. I prefissi possessivi utilizzati nella terminologia di parentela, scrive Stasch, «sottolineano che un parente è un predicato del sé. Chi parla riconosce nell'altro se stesso e lo abbraccia come parte intrinseca della propria esistenza» [p. 132]. Sotto alcuni punti di vista, il suo discorso è persino utile a far emergere una certa ambiguità, poiché spinge l'«appartenenza» fino a significare «possesso», implicando per ciò stesso una relazione sé/altro, ma al contempo connota l'accezione con un senso diverso che rimanda all'«essere parte di», ovvero a una reciproca compresenza [p. 132][11]. Comunque, quando affronta la soggettività nelle relazioni di parentela, la solidarietà morale ed emozionale, non c'è dubbio che stia parlando della reciprocità dell'essere nel secondo senso, dato che utilizza esattamente questa espressione:

> Facendo i conti con i modi in cui l'emozione, il valore e la morale diventano parte integrante delle categorizzazioni di parentela, gli antropologi hanno spesso collegato in prima istanza le relazioni di parentela ai sentimenti di reciprocità intersoggettiva dell'essere, ricorrendo a termini quali «convivialità», «amore», «cura», «amicizia» e «solidarietà costante e diffusa». [...] Questi vocaboli sono tutti pertinenti per descrivere le relazioni di parentela fra i Korowai. I Korowai stessi spesso descrivono talune relazioni di parentela ricorrendo a termini come «amore, desiderio, cura» (*finop*) verso una persona, ovvero rimandan-

do a un'attività emotiva di «cura amorevole» (*xul duo-*, letteralmente «provvedere a») per un'altra persona, o a una configurazione morale dell'essere «uniti, solidali, amichevoli» (*lelip*, letteralmente «insieme») con qualcuno [p. 133].

Qui Stasch si riferisce a un certo numero di ben note osservazioni sui rapporti amicali fra parenti, incluse quelle di Schneider [1968, 1984], Meyer Fortes [1969] e Robert McKinley [2001]. Altrettanto note sono anche le riserve che quasi tutti gli antropologi hanno subito sollevato, sottolineando come non si possa parlare troppo sbrigativamente di amore familiare, ma bisogna invece tenere ben presente che nella pratica non tutti i parenti sono amorevoli, e anzi quelli più vicini sono spesso i peggiori nemici (vedi oltre). Nelle parole di Stasch: «L'appartenenza familiare è uno standard improbabile: l'ideale include il suo stesso fallimento» [2009, p. 136]. Nulla da eccepire, ma questo comunque non sconfessa la solidarietà amorevole sottesa all'interdipendenza esistenziale delle relazioni parentali. Considero questa diffusa e costante solidarietà come il corollario della reciprocità dell'essere. Anche il concetto hawaiiano di *Aloha* vi rientra (pur non essendo ovviamente l'amore solo una relazione di parentela), anche se è spesso più violato che onorato. D'altronde, una rottura nell'amore parentale implica di converso l'esistenza di un amore parentale: il fallimento è incluso nel suo stesso ideale.

Ci dirigiamo inevitabilmente verso le affermazioni di Marilyn Strathern sulla persona «dividuale» melanesiana, un testo che ha ispirato moltissime altre scoperte etnografiche simili, e non soltanto in Melanesia. Secondo la celebre descrizione di Strathern:

Lontane dall'essere considerate entità unitarie, le persone melanesiane sono concepite tanto come individui quanto come dividui. Esse contengono al loro interno una socialità generalizzata. Di fatto, le persone sono frequentemente costruite come l'ambito composito e plurale

delle relazioni che le producono. La singola persona può essere immaginata come un microcosmo sociale [1988, p. 13][12].

Al di là della sua esperienza diretta negli altopiani della Nuova Guinea e della documentazione raccolta sulle altre società melanesiane, la descrizione della Strathern della persona come «ambito composito» in cui confluiscono le sostanze e le azioni di una pluralità di altre persone ha riecheggiato in numerosi resoconti etnografici relativi alle aree circostanti, fra cui Vanuatu [Hess 2009, pp. 51 ss.], Fiji [Becker 1995, p. 4], Tanga [Foster 1990, p. 432] e Trobriand [Mosko 2010]. E ancora, la stessa «dividualità» è stata trovata in Polinesia [Mosko 1992] e Micronesia [Lieber 1990, p. 74], così come nella Cina dei Ming [Clunas 2004, p. II] e nel periodo del Nuovo Regno dell'antico Egitto [Meskell e Joyce 2003, pp. 17-18], senza dimenticare la prima formulazione di McKim Marriott del «dividuo» relativa all'Asia meridionale [1976, p. III] e la discussione *avant la lettre* di Bastide [1973] sulla «persona africana». Ma per riprendere il titolo di una popolare serie televisiva americana, «frenate il vostro entusiasmo»: la «dividualità» di Strathern rischia di diventare una forma universale di soggettività pre-moderna. Alcune di queste generalizzazioni del concetto possono in effetti trovare una loro giustificazione fintanto che il riferimento viene mantenuto nel campo della parentela. Ma credo che una buona parte sia il risultato di una certa confusione fra individualità e relazioni di parentela, con la sua fusione corollaria di suddivisione e partecipazione. Le persone possono avere molti attributi relazionali e perciò essere connesse a molte alterità (io per esempio mi rapporto in qualità di docente con i miei studenti e in qualità di fan con i Chicago Cubs), senza però condividere con essi l'esistenza.

Qui, però, il nostro interesse è rivolto alla parentela, e quindi più a una visione sociocentrica di ciò che è teoreticamente in gioco che alla costruzione delle singole individualità. E poiché l'oggetto della riflessione è il carattere delle relazioni piuttosto che

la natura della persona, un'attenzione almeno pari va riservata tanto alla suddivisione transpersonale del sé fra multiple alterità quanto all'inscrizione di multiple alterità nel singolo soggetto. Visto che Strathern stava delineando una controparte dell'individuo autonomo di tipo occidentale (che in ogni caso non descrive questi individui nei loro contesti familiari e parentali), l'esito fu un interesse accentuato verso il «singolo», troppo simile al profilo e alla rilevanza di quel soggetto borghese che Strathern invece si proponeva di mettere in discussione: gli individui dividuali, per così dire. Per questo, nel suo straordinario lavoro *The Gender of the Gift*, si coglie una tensione irrisolta fra l'enfasi riservata alle persone dividuali e le relazioni, poste in certa misura sullo sfondo, che le costituiscono: le relazioni intersoggettive qui intese come le coordinate fondamentali del sistema di parentela.

Prendendo in esame alcuni esempi tratti da altri lavori etnografici, sembra che esista una certa logica antropologica nella critica all'individualismo occidentale che ha condotto alla concezione di persona composita. Dico «logica antropologica» perché il dividuo non è meramente una negazione del concetto di individuo come noi lo conosciamo (specialmente nella sua versione maschile, più che femminile), ma ha un contenuto che rimanda in particolare al senso partecipativo delle relazioni di parentela. Perciò Deborah Gewertz scrive, in un saggio sui Tchambuli (o Chambri), che è espressamente interessata, come indica nel sottotitolo, a una «critica dell'individualismo nei lavori di Mead e Chodorow»:

> I Tchambuli descrivono un clan patrilineare come «coloro che condividono gli stessi totem», affermando così che i membri del clan mantengono il possesso comune di numerosi nomi totemici: nomi che si riferiscono non solo agli antenati che un tempo li avevano posseduti, ma anche ai territori e alle risorse che essi avevano vissuto e posseduto. [...] Ciascun individuo inoltre eredita molti nomi totemici dagli affini del proprio padre. Così, i Tchambuli diventano depositari

delle relazioni sia patrilineari che matrilineari mediante il loro possesso di determinati nomi [1984, p. 619].

Si presti attenzione non soltanto all'incorporazione delle relazioni nella persona, ma alla sintesi dell'essere attraverso un nome condiviso, come abbiamo già visto fra gli Inuit (e come avremo altre occasioni di riscontrare). Nell'esplicitare, in modo ancora più generale, il contrasto esistente tra la reciprocità dell'essere proprio della parentela e l'individuo borghese strutturato e autoreferenziale, si consideri la riflessione di ampio respiro fatta da Julian Pitt-Rivers:

> Nel mondo, la maggior parte delle persone *non* condivide l'individualismo dell'Occidente moderno e non ha alcun bisogno di spiegare ciò che sembra evidente a tutti: che l'io non è solamente un io individuale, ma include, secondo le circostanze, coloro con i quali l'io è coinvolto in modo solidale, in primo luogo i suoi parenti [1973, p. 90, corsivi originali].

Malgrado «la persona» sia oggi un idolo della tribù antropologica, come categoria analitica potrebbe derivare qualche motivazione dalla forza egemonica dell'individualismo borghese. Questo aiuta a spiegare perché il dividuo partibile sia diventato una presenza regolare negli studi sulla parentela, come pure un'icona del soggetto pre-moderno. A quanto pare, abbiamo guardato troppo a lungo diagrammi di parentela egocentrati *ed* egocentrici. Il problema qui non è solamente un errore di categoria che consiste nel rappresentare le relazioni di parentela come attributi di singoli soggetti. Il problema è che i parenti non sono l'unica categoria a essere costruita in modo relazionale, multilaterale e partibile. In questo intreccio non si è data abbastanza attenzione ad Alan Rumsey [2000], il quale, seguendo Émile Benveniste [1971] e Greg Urban [1989] sul significato e l'uso dei pronomi personali, dimostra che le facoltà partitive e gerarchiche

(o l'inclusione degli altri) sono requisiti generali del linguaggio umano. «Momenti di inclusione e ripartizione sono intrinseci al linguaggio» scrive Rumsey, «e corrispondono a due dimensioni distinte nelle quali i pronomi sono significanti (i 'deittici' e le 'anafore')» [2000, p. 101]. Ricorrendo a esempi sia melanesiani sia polinesiani, Rumsey illustra come in un singolo discorso i riferimenti mobili del pronome «io» possano rimandare alternativamente all'interlocutore presente (partibile), al gruppo familiare cui appartiene, oppure all'antenato da tempo defunto che eroicamente inaugurò la stirpe. Naturalmente, ciò non significa che tali facoltà siano necessariamente attivate nella pratica sociale o nelle modalità attinenti il «dividuo» e l'«io familiare». Di nuovo, come condizione generale, le identità relazionali e partibili possono caratterizzare soggetti che non sono persone «dividuali» (e che magari sono individui borghesi come noi).

Anche gli individui come noi possono essere «impiegati», «clienti», «compagni di squadra», «ospiti», «compagni di classe», «stranieri», e via dicendo. Queste sono espressioni relazionali. In quanto aspetti della stessa persona, alternativamente rilevanti nei differenti contesti sociali, sono esempi di partibilità. Tuttavia, non sono esempi di «dividualità», dal momento che non implicano l'incorporazione di terzi nel soggetto singolo, rendendolo (o rendendola) un essere plurale in senso partecipativo. Così la partibilità descrive uno spettro di persone più ampio di quello della «dividualità», la quale è un sotto-insieme differenziato che consiste sia di partibilità sia di compresenza. Non bisogna confondere le due cose, sebbene accada spesso con la persona e la parentela. Forse è così che troviamo «dividui» nel Nuovo Regno dell'antico Egitto, anche se ignoriamo che la persona borghese è nella sua intima relazione familiare tanto «dividuale» quanto lo sono i Melanesiani.

Non solo dovremmo slegare la parentela dalla persona, ma per comprendere la prima avremmo tutto da guadagnare se privilegiassimo l'essere intersoggettivo, a spese della singola persona,

in quanto ambito composito fatto di molteplici alterità. Innanzi tutto perché gli aspetti pervasivi delle relazioni di parentela, le pratiche transpersonali di co-esistenza, dalla condivisione al lutto, sono meglio motivate dalle considerazioni sociocentriche sulla reciprocità. «Intrinseci» gli uni agli altri, come dice Janet Carsten [2004, p. 107], i parenti sono persone che vivono gli uni la vita degli altri, e muoiono gli uni la morte degli altri. Nella misura in cui conducono vite comuni, i parenti prendono parte alle reciproche gioie e sofferenze, condividendo uno l'esperienza dell'altro, fino al punto di assumersi le responsabilità altrui e subire gli effetti delle azioni altrui. Inoltre, la reciprocità dell'essere ha il pregio di rendere evidenti le varie modalità con cui la parentela, natale o extra-natale, può essere costruita, a partire dalla pura «biologia» fino alla pura capacità performativa, passando per molteplici combinazioni delle due. In questo contesto, l'«essere» comprende e supera la nozione di sostanza comune, comunque tale consustanzialità sia localmente definita e istituita. Lungi dall'essere una condizione universale o essenziale della parentela, la sostanza comune si coglie meglio come ipostasi culturale relativa di un essere condiviso. Di nuovo, la reciprocità dell'essere, in quanto caratteristica distintiva della parentela, aiuta a rendere evidente come la procreazione e gli atti performativi possano esserne le forme alternative. Le parentele costruite socialmente sono come quelle basate sulla nascita proprio perché implicano la trasmissione di capacità vitali fra le persone. Se amare, accudire, nutrire o spartirsi il cibo, lavorare insieme, vivere sulla stessa terra, prestarsi mutuo soccorso, condividere la sorte nella migrazione e nella residenza, così come il matrimonio o l'adozione, sono tutti terreni in cui si forma la parentela, è perché tutti conoscono, al pari della procreazione, il senso del partecipare gli uni alle vite degli altri. Accetto qui di correre un rischio: sostengo che tutti i modi di costruire la parentela sono essenzialmente la stessa cosa[13].

Nancy Munn racconta come a Gawa un uomo inizi ad alleva-

re un infante premasticando del cibo e mettendoglielo in bocca. «Questa transazione» scrive, «illustra in modo paradigmatico l'atto di nutrire come separazione del cibo dal corpo di un individuo per essere incorporato in quello di un altro» [1986, p. 50]. Una descrizione, si noti, che potrebbe essere congruente anche con la gravidanza o l'allattamento. Il donare, in particolar modo alimenti, è un modo di dare la vita, come sostiene Johansen parlando diffusamente dei Maori. «Il nutrimento può dare una nuova natura, dal momento che introduce un nuovo tipo di vita in chi lo assume. [...] Non solo chi mangia è legato ai donatori, ma a loro volta questi ultimi riconoscono la loro vita nell'ospite che hanno nutrito, e la rispettano» [1954, p. 108]. In questo contesto, il donare la vita è di solito un atto reciproco. Johansen continua spiegando come la forza vitale del dono pretenda una restituzione da parte di chi lo riceve, il che chiarisce il senso del detto maori secondo il quale: «La proprietà tiene la fronte aggrottata». Sebbene sia molto critico nei confronti del famoso saggio sul dono di Marcel Mauss, Johansen sostanzialmente conferma che lo *hau* del dono è il perché del dono stesso.

All'altro estremo rispetto alle pratiche comuni di scambio di doni, ci sono alcune delle forme più idiosincratiche della parentela extra-natale registrate dagli antropologi, che nondimeno risultano motivate da principi assimilabili di esistenza condivisa; fra i Trukese, per esempio, l'espressione «è mio fratello di canoa» si riferisce a coloro che si sono sostenuti a vicenda durante un'attività in mare molto rischiosa per la vita. Come descritto da Mac Marshall:

> Questa frase si riferisce a uomini che hanno condiviso una canoa malmessa, alla deriva, passando in mare alcuni giorni durante i quali si sono rincuorati l'un l'altro e si sono equamente spartiti lo scarso cibo e la poca acqua che avevano, fino a raggiungere finalmente la terra o a essere salvati in mare. Rinati grazie al mutuo soccorso nell'avversità, questi uomini hanno giurato di trattarsi per sempre come fratelli:

ovvero di [...] «prendersi cura uno dell'altro», [...] «cooperare», [...] «mettersi d'accordo per sostenere le stesse idee», [...] e possibilmente [...] «condividere la terra o altre risorse». Queste affermazioni cristallizzano l'essenza stessa del sentimento di parentela [1977, p. 647].

Esperienze simili possono condurre gli Inuit della Groenlandia a creare una parentela con un unico nome condiviso: «Essi scelgono di diventare degli omonimi, e si riferiscono l'uno all'altro come *atiit-sara*, solitamente sulla scorta di esperienze condivise, come essere sopravvissuti a una situazione difficile nel mare gelato durante una caccia invernale» [Nuttal 2000, p. 49; cfr. anche p. 52].

La stessa mutualità dell'esistenza è implicata nelle relazioni di parentela transpecifiche, per esempio nei confronti di certe piante considerate come figlie dalle donne che le coltivano, in Amazzonia e Nuova Caledonia, o di alcuni animali, ritenuti affini dagli uomini che li cacciano, in Siberia e in Amazzonia. Questa non è una metafora, ma una sociologia della morale, della ritualità, del comportamento pratico. Per i Maori, la parentela è cosmologica come tutte le altre cose che discendono da Padre Cielo (Rangi) e da Madre Terra (Papa), incluse le piante, gli animali e gli elementi. Nelle parole del viaggiatore ed etnografo Elsdon Best:

> Quando il Maori entrò nella foresta sentì di essere fra i suoi parenti; infatti, non avevano forse la stessa origine, uomini e piante, entrambi discendenti di Tane? Così, era come se fosse in famiglia, e quella foresta possedeva il principio vitale *tapu*, proprio come lo possiedono gli uomini. Di conseguenza, quando il Maori voleva abbattere un albero per costruire una canoa o una trave per la sua casa [...] era obbligato a compiere un rito di riconciliazione per aver ucciso uno dei figli di Tane [1924, p. 452].

Presso i Maori, la fondamentale categoria di appartenenza comune, *tupuna* (di solito tradotta con «antenato» o «nonno»), è

classificatoria, basata su un antenato che mantiene un qualche significato leggendario nella vita contemporanea. Johansen [1954, p. 145] osserva che nelle saghe tradizionali *tupuna* può riferirsi a mosche, balene, uccelli, alberi, o alla canoa che portò una tribù in Nuova Zelanda e persino al capitano Cook. Tutti questi esseri, inclusi quelli che noi riteniamo «cose» inanimate, sono soggetti che condividono con i Maori gli attributi essenziali della discendenza comune, della parentela e della persona.

Pratiche transpersonali

La reciprocità dell'essere non copre soltanto lo spettro delle modalità attraverso cui la parentela viene costituita, dalla sostanza comune alle sofferenze condivise, ma fornisce anche il quadro di riferimento logico-significante per un'ampia varietà di pratiche distintive delle persone così correlate. È questo che rende intelligibile, nei resoconti etnografici sulla parentela, la diffusione degli interessi materiali e delle attività, la partecipazione rituale

alla nascita e alla morte, e gli effetti delle aggressioni fisiche. Lo stesso senso di esistenza congiunta è coinvolto nell'assunzione di responsabilità a fronte delle azioni errate dei parenti, delle loro alterne fortune a caccia o in guerra, e persino della forma e della salute dei loro corpi. Insomma, dove l'esistenza è reciproca, l'esperienza stessa è transpersonale: non è una funzione esclusivamente o semplicemente individuale.

Più i parenti si riconoscono come parte di una stessa cosa, più l'esperienza si diffonde fra di loro. Non nel senso di un passaggio diretto, naturalmente, ma sul piano del significato: cioè nel definire che cos'è accaduto, che è la maniera umana e discorsiva dell'esperienza, quella in grado di comunicare agli altri le emozioni e le ricadute appropriate. Solidali, a vari gradi, nel loro essere, i parenti conoscono le azioni e le sofferenze degli altri come fossero le loro. Te Rangiheata, un anziano Maori, «era un uomo molto competente in quel genere di questioni» scrive J. Prytz Johansen, «le sfortune dei parenti non erano un segreto per lui. [...] Altri erano meno perspicaci; ma senza dubbio tutti avevano la capacità di sentire immediatamente che cosa fosse accaduto al proprio parente» [1954, p. 35]. Maurice Bloch lo spiega in modo efficace includendo in un'ampia scala etnografica i gruppi di discendenza e quelli domestici:

> Molte popolazioni africane e asiatiche sostengono che i membri di un gruppo con la stessa discendenza condividono anche le stesse ossa. Dire questo non è solo ricorrere a una metafora di vicinanza; significa esattamente ciò che vi si dice, poiché queste persone credono che le ossa del loro corpo siano parte di una più grande indifferenziata totalità. In situazioni come queste, il corpo non è vissuto come delimitato dall'aria circostante, ma continua nelle parti del corpo di persone che nell'ideologia occidentale contemporanea sarebbero concepite come «altri». [...] Questa *corporalità* implica che ciò che accade agli altri membri della tua famiglia sta, in certa misura, accadendo anche a te [1992, p. 75, corsivi originali].

Al di là del caso specifico delle ossa, la generalizzazione di Bloch può essere suffragata da resoconti etnografici provenienti da molteplici luoghi (per non parlare di ciò che accade a te, lettore, nella tua famiglia). Viene suffragata, per esempio, dalla minuziosa descrizione che Anne Becker fa della socialità dell'esperienza nelle Fiji, che poi ritrova diffusamente in tutta l'Oceania. Lì, «come in molte altre società dell'Oceania, l'esperienza personale è intimamente radicata nel suo contesto relazionale, fra i parenti e nella comunità di villaggio» [1995, p. 5]. Citando Leenhardt, Becker scrive:

> L'auto-coscienza melanesiana tradizionale era un insieme di relazioni. L'esperienza era diffusa fra le persone e non era considerata appannaggio specifico di un individuo; questo fino al momento del contatto con il mondo occidentale, che ha poi impartito la sua lezione sulla «qualità circospettiva dell'essere fisico» [p. 5].

Proprio così, alle Fiji, «l'informazione corporea trascende l'esperienza e la coscienza strettamente personali, e invade il piano collettivo ricollocandosi negli altri corpi e nel cosmo» [p. 85]. Monica Wilson la chiama «interdipendenza mistica», collegandola alla ricaduta, tra i Nyakyusa, degli effetti della condotta personale fra i parenti. «Dal punto di vista della parentela e del matrimonio» scrive, «il punto essenziale è che il fatto stesso di avere questo tipo di relazione determina un'influenza mistica su tutti i parenti» [1950, p. 126]. Un figlio che non partecipi ai riti funerari del padre potrebbe impazzire; un nipote uterino che mancasse di assumere certi medicamenti a una nascita gemellare della zia materna potrebbe vedere i suoi figli gonfiarsi fino a morire [p. 126]. Intesa come *sequitur* significante della condizione esistenziale intersoggettiva, una simile «influenza mistica» dà conto di una varietà di pratiche culturali largamente diffuse, che senz'altro sfida il senso comune occidentale a proposito di causalità fisica e confini individuali.

Pier Giorgio Solinas

La famiglia

Un'antropologia delle relazioni primarie

Carocci editore

7

La natura esposta, la famiglia ricomposta

7.1
L'amore al tempo del genoma

La grande trasformazione, la soglia che ci ha fatto passare dal mondo dell'appartenenza a quello della libertà di scelta, è comparsa e si è consumata senza che quasi ce ne avvedessimo nel giro di poche generazioni, tra il tempo dei nostri padri e quello dei nostri figli. Grandi mutamenti hanno segnato l'orizzonte demografico, sociale e riproduttivo, capovolgendo i sistemi e le ideologie della procreazione, il ciclo della vita, i concetti di giovinezza, maturità, vecchiaia, le identità e i ruoli sessuali. Ciò che ancora cinquant'anni fa era edificante, generoso e doveroso – una discendenza numerosa e prospera, una famiglia piena di bambini, un padre saggio e severo, una sposa votata alla cura degli affetti e alla missione materna – appare oggi insostenibile, poco responsabile e moralmente irragionevole. Con il declino della fecondità, il calo della natalità fino a livelli che non assicurano neppure il rimpiazzo in parità da una generazione all'altra, un'intera cultura della vita e del "dono della vita" è venuta meno, si è riconvertita, ha trasformato la quantità in qualità, ha rarefatto e prolungato i rapporti di dipendenza fra genitori e figli, ha accresciuto l'investimento sui singoli successori, ha conferito ai genitori ruoli supplementari.

Nel nuovo regime demografico, la crescente disparità tra fertilità biologica e fecondità reale (ossia, tra il potenziale riproduttivo naturale statisticamente disponibile e la sua effettiva realizzazione in termini di nascite) diffonde nell'inconscio comune la sensazione d'un declino storico, e fa balenare all'orizzonte delle popolazioni più avanzate e più ricche il rischio di un destino d'estinzione. In realtà, i modelli minimalisti che hanno ormai guadagnato un'egemonia incontestata nell'Occidente industrializzato corrispondono a un regime di riproduzione e trasmissione della vita che ne potenzia a dismisura il valore,

la rende estremamente durevole e distanzia fino al limite del possibile il ricambio fra generazione e generazione. La vita dura molto più di prima, si concede a nuovi titolari con grande parsimonia e assorbe quote di valore, di investimento riproduttivo, sociale ed economico incomparabilmente più alte di quelle che, nel passato, i progenitori trasmettevano ai discendenti, e che in molta parte finivano per disperdersi.

Se ci si chiede chi ha deciso questo mutamento, per quali vie di deliberata coscienza esso è andato maturando nella condotta dei singoli, le possibilità di risposte convincenti, o se non convincenti almeno interessanti, appaiono davvero molto modeste. "Decidere", in quest'ordine di fatti, è una parola così problematica da rendere consigliabile suddividerla, scioglierla in campi e sottocampi diversi. Un singolo, una singola coppia, può forse cercare di limitare il proprio potenziale riproduttivo – finché non esistono mezzi e politiche contraccettive – per contenere il carico economico o fisico della cura parentale, perché a un certo punto non desidera più altri figli, o per molte altre ragioni. Molto difficilmente, tuttavia, questo basterà a diffondere dei modelli alternativi di condotta procreativa e a tradursi in una sorta di *family planning* di fatto, sotterraneo e informale. Per parecchi anni i demografi hanno tenuto in vita una sorta di postulato naturalista e massimalista, in base al quale si dava per scontato che, allo stato spontaneo, in assenza di attive misure di controllo delle nascite (come accadeva appunto presso molte società contadine, fra i ceti popolari delle società *ancien régime* e nel proletariato urbano), la struttura demografica delle popolazioni europee, e quella delle nuove colonie di emigrati nelle Americhe, fosse governata da tassi vitali, per quel che riguarda i movimenti naturali della popolazione, che riflettevano sostanzialmente il potenziale biologico della specie. La fecondità "naturale", così, corrispondeva alla riserva di fertilità che le donne recavano nella loro dotazione genetica di nascita, da equilibrare in rapporto ai fattori di ambiente e di mantenimento (intervallo fra nascita e nascita, durata dell'allattamento, durata del periodo di fecondità, dal menarca alla menopausa, durata del matrimonio o dell'unione con partner sessuali ecc.).

Ne risultavano, in termini quantitativi, delle misure statisticamente definite, ed empiricamente rilevate in taluni campioni, archetipi di (massima) fecondità naturale: principalmente fra le comunità religiose emigrate nel Canada e nella costa nord-orientale degli Stati Uniti. Uno standard di dieci o undici figli per ogni donna, come misura tipica di performance riproduttiva alla scala d'una intera comunità, rappresenta senza dubbio una soglia eccezionalmente alta rispetto ai modelli ordi-

nari di vitalità demografica, anche rispetto alle popolazioni tutt'oggi più prolifiche. La fecondità "naturale" di cui portavano testimonianza osservabile le comunità mennonite, quacchere, puritane nel Nordamerica, nondimeno, stava lì a fornire una specie di evidenza di laboratorio ai concetti che i demografi, specie Louis Henry, andavano formulando nelle loro teorie. La fecondità naturale si definiva, prima che nei termini d'una dinamica quantitativa, in quelli della condotta riproduttiva dei genitori. Una coppia che non segue alcun comportamento contraccettivo e non modifica le sue strategie riproduttive dopo la nascita del secondo, del terzo, dell'ennesimo figlio, in qualche modo una famiglia che risponde alla congettura malthusiana che assume come indipendente la variabile accoppiamento e generazione, risponde nel senso più stretto possibile a un modello naturale di fecondità.

La storia degli ultimi due secoli, come si sa, non ha visto che una discesa continua da questo ipotetico standard statistico, dal limite massimo di fecondità naturale per una popolazione reale. Man mano che in questa discesa i gradini venivano superati – cinque, quattro, due figli per donna –, si faceva sempre più forte la sensazione che non si trattava di un mutamento contingente, ma di una conversione profonda, difficilmente reversibile. Per quanto potessero risultare evidenti e ben analizzabili le circostanze concomitanti, le variabili correlate che accompagnavano quella tendenza (l'aumento del tempo destinato al lavoro, per le madri, il costo sempre più elevato del mantenimento d'un figlio, il venir meno dell'aiuto da parte delle reti di parentela), nessuno poteva dire di identificare questi elementi come "cause" sicure della denatalità, sì da permettere di invertire la tendenza con misure correttive adeguate.

La battaglia, oggi, si gioca sulle frazioni decimali: per spostare il tasso di fertilità totale di qualche frazione di punto, tra uno e due, da un figlio a due figli per donna, le politiche di assistenza, le misure sociali di sostegno alla maternità, gli incentivi alla nascita devono mobilitare miliardi di euro, installare complesse reti di servizi, asili nido, consultori, servizi pediatrici, facilitazioni per le giovani coppie e una quantità di interventi che suppliscano alla carenza di attenzione sociale che generalmente circonda la maternità. Nel nostro paese, che detiene da parecchi anni un primato negativo di natalità, la misura statistica della fecondità per donna si dibatte fra i due, tre, quattro punti decimali oltre l'unità: un figlio e una frazione di due, tre, quattro decimi, mai comunque stabilmente al disopra della soglia, alquanto surreale a pensarci, del figlio e mezzo. Quando questo traguardo pare avvicinarsi, quel che si scopre è che l'incremento non si deve alla parte autoctona della popolazione, ma alle donne immigrate.

L'altro lato della questione – sarebbe meglio dire l'altra estremità della curva, visto che il tema che stiamo introducendo riguarda il termine della vita e non più l'inizio –, l'aumento costante dell'attesa di vita, e con questo il prolungarsi delle età e il mutare delle fasi del ciclo biografico, non sembra che venga posto in diretta relazione con il primo. Natalità e mortalità restano due mondi non comunicanti, come fossero governati da principi interni indipendenti l'uno dall'altro. Eppure, la durata della vita ha un'influenza ben evidente, anche solo per via intuitiva, sullo spazio statistico di disponibilità demografica per i concorrenti e per i successori.

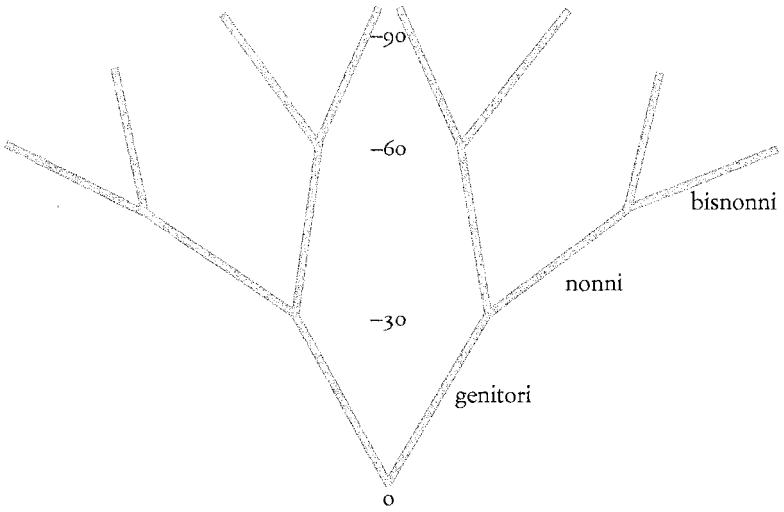
Proviamo a riflettere per qualche momento su questi aspetti.

La soglia dei novant'anni come misura della lunghezza media della vita non rappresenta più un traguardo remoto, anzi, pare quasi a portata di mano: per la popolazione femminile, con gli 84 anni di speranza di vita calcolati nelle ultime rilevazioni ISTAT (per il periodo 2005-08), si può dire che sia ormai prossimo ad essere raggiunto. Per le classi d'età che oggi hanno intorno ai sessantacinque anni è ancora più vicino. I ventuno o ventidue anni che restano da vivere portano a 86-87 anni questo limite.

Ebbene, nove decenni, un ciclo d'esistenza che si avvicina alla traiettoria d'un intero secolo, corrispondono più o meno a tre generazioni, tre cicli di trent'anni ciascuno: diciamo, per semplificare, dalla nascita del genitore alla nascita del figlio, alla nascita del figlio del figlio e, infine, alla nascita del figlio del figlio del figlio. Possiamo ragionare in termini un po' più estesi, e magari un po' più formali. L'albero di ascendenza d'un neonato d'oggi potrà facilmente vedere occupati da antenati viventi i quattordici posti della genealogia, o una buona parte di questi, fino a quella dei bisnonni: due genitori, quattro nonni, otto bisnonni. Naturalmente, questo vale per un neonato che abbia dei genitori, dei nonni, dei bisnonni più o meno in linea con le misure statistiche previste nel modello, e vale soprattutto per le madri, le nonne, le bisnonne. Il passaggio tra le due generazioni estreme, la più vecchia e la più giovane, potrà consentire un certo margine di coevità tra bisnonni e pronipoti, anche se piuttosto ristretto: qualche mese o qualche anno [1].

1. Peter Uhlenberg ha segnalato fra i primi, in un articolo pubblicato sulla rivista statunitense di gerontologia, "The Gerontologist", nel 1996, la distribuzione statistica delle probabilità di sopravvivenza attraverso i cicli generazionali degli ascendenti di seconda e terza generazione in rapporto al declino della mortalità e all'aumento della speranza di vita (*Mortality Decline in the Twentieth Century and Supply of Kin Over the Life Course*, in "The Gerontologist", 1996, 36, 5, pp. 681-5).

FIGURA 10
Schema di ascendenza: l'albero dei progenitori per tre generazioni



Lo scenario genealogico di cui abbiamo appena tratteggiato il profilo apparirà meno astratto se si prova ad esaminarlo in termini di probabilità. È abbastanza probabile (e confrontabile oggi con l'esperienza comune) che nel corso della loro vita i predecessori e i successori possano conoscersi, interagire e partecipare a una sorta di comunità verticale che include gli ascendenti di prima, seconda, terza generazione. Questo schema d'ascendenza – ne propongo nella FIG. 10 un grafico, un albero ben strutturato, nel quale il tronco non è l'antenato, ma il suo opposto, l'ultimo discendente, e le ramificazioni seguono una formula regolare a due a due (2, 4, 8, 16...) – comunica però qualche cos'altro. Implicitamente, mette sotto i nostri occhi la proiezione visiva della congiuntura demografica che stiamo vivendo, quella della più severa contrazione di successori (di nascite) che la nostra storia abbia mai conosciuto.

Se, in passato, la piramide sormontata dal patriarca, o dalla coppia ancestrale, con un seguito di figli, nipoti e pronipoti sempre più numerosi, illustrava il corso benefico e consacrato d'una comunità in crescita continua, oggi è piuttosto il profilo inverso a rappresentare un destino di decrescita difficilmente reversibile: invece che un nonno con molti nipoti, un solo nipote con molti nonni che se ne spartiscono (o se ne contendono) l'ascendenza.

Poniamoci ora una domanda, una domanda dall'apparenza piuttosto formale (spero di mostrare molto presto che essa apre la strada, tuttavia, a importanti problemi sostanziali). Di che natura è questo reticolo di posizioni generative? È una semplice struttura logica, un archivio ordinato di nomenclature? Oppure coglie un sistema reale di rapporti, un "campo" o un gruppo di solidarietà parentale? Come è facile constatare ragionando appena per un po' sulle semplici proprietà strutturali del modello, di questo albero d'ascendenza, le relazioni che vi si riconoscono, e che trovano esplicitamente nomi e codici di condotta sono quasi esclusivamente quelle verticali, in linea diretta: catene di filiazione (F, FF, FFF, FM, FMM, FFM ecc., ossia: "padre", "padre del padre", "padre del padre del padre", "padre della madre", "padre della madre della madre"...), con le loro trascrizioni verbali estese: nonno paterno, bisnonna materna ecc. Quattordici posizioni, e quattordici nomi; o meglio quattordici nomi dal basso all'alto, ed altrettanti nomi, i reciproci dei primi, dall'alto. Ma si tratta sempre, ripeto, di relazioni riconosciute lungo le linee di generazione, di filiazione; nulla viene dichiarato per i rapporti che, invece, si muovono lungo l'asse orizzontale, tra nonni, co-nonni o co-bisnonni (in breve tra co-ascendenti). Solamente alla prima generazione, quella dei genitori, esistono dei nomi che designano i partner della relazione, "marito", "moglie", "coniuge"; tuttavia, essi non parlano della co-genitorialità, bensì del legame di alleanza, del patto di comunione sessuale e maritale che li unisce, non dei ruoli rispettivi in quanto partecipi di procreazione. Per designarsi l'un l'altro come genitori, ognuno dei due coniugi dovrà ricorrere a una sequenza di termini che passa necessariamente per il discendente comune: "il padre di mio figlio", o "la madre di mio figlio".

Il motivo di questa incompletezza non è molto chiaro, ma a noi preme ora mettere in luce la radicale difformità di piani che separa l'ordine della consanguineità da quello dell'affinità: la rete consanguinea delle ascendenze si attiene a una morfologia precisa, una forma strutturata che non prevede lacune, né deviazioni, mentre, all'opposto, le dinamiche di alleanza, di coniugio, sono molto più libere, variabili e deperibili. Esiste una e una sola possibile posizione che corrisponde al nodo FMF (nonno materno del padre), e questa posizione non può essere alterata né dai casi matrimoniali di questo o quel partner, né da altre circostanze contingenti. Non decade.

Le proprietà caratteristiche di questa singolare rete retroversa sono molto più numerose e complicate di quelle, poche, sulle quali ci siamo soffermati, ma queste sono comunque sufficienti per condurci ad altri importanti passaggi nel nostro ragionamento. Il fatto più rile-

vante è che si tratta d'una rete impersonale, retta da precise regole logiche, e queste regole funzionano in prevalenza in senso verticale. Una specie di *family tree* rovesciato: funziona come un fiume piuttosto che come un albero; in un bacino fluviale i diversi affluenti seguono un percorso orientato di confluenze consecutive, la corrente scende dalla fonte alla foce e il fiume non è altro che il prodotto, l'erede di tutti gli apporti dei suoi affluenti. Allo stesso modo, la rete di confluenze generative che sta alle spalle di un individuo è formata di canali indipendenti all'origine – i suoi progenitori – la cui eredità biologica, sociale e affettiva si "incarna " nel discendente comune [2].

Una rete come questa difficilmente potrebbe esser definita "famiglia". Una famiglia che riunisse nello stesso spazio di convivenza, di consumo, di affetti i quattro, cinque o più progenitori (genitori della madre e genitori del padre) darebbe luogo a un aggregato davvero molto strano. A mia conoscenza, non è dato trovarne attestazioni etnografiche attendibili, e non è difficile comprenderne il motivo: sarebbe come andare controcorrente, e, soprattutto, annullerebbe i confini che fanno di ciascuna delle famiglie di ascrizione (quella d'origine dello sposo e quella d'origine della sposa) delle entità distinte.

Nondimeno, la struttura di cui parliamo, questo complesso convergente di eredità affettive e di identità genetiche, rappresenta qualcosa di forte, una confluenza di consanguineità la cui efficacia è in gran parte indipendente rispetto alla tenuta dei vincoli di intesa amorosa fra partner di alleanza, di matrimonio, di convivenza.

Ci avviciniamo, come si intuisce, a scoprire le carte: i vincoli di consanguineità rivelano oggi, con l'indebolirsi di quelli familiari basati sul matrimonio, una resistenza che oltrepassa la deperibilità del vincolo coniugale, di partnership sessuale, di convivenza o di unione di fatto. Diciamo meglio: la parentela di sangue e quella di affinità (di matrimonio) si sdoppiano; ciascuna di queste si riserva un piano o un ambito proprio, anche quando i personaggi che ne sono portatori e attori sono gli stessi.

È il momento di parlare più in concreto e di mostrare come e quanto ciò che stiamo configurando in teoria trova riscontro nel mondo della vita vissuta. Mi servirò, per cominciare, di qualche esempio: ordinari, comunissimi esempi del nostro tempo, così comuni

2. Tra le curiosità che percorrono il mercato dei test genetici, test di paternità, di fraternità, test di relazione gemellare, il "Test DNA dei nonni" compare con una certa evidenza. Diverse compagnie lo offrono, al costo di qualche centinaio di euro. L'agenzia "Paternità. Eu" lo consiglia come supplemento, o sostituto del test di paternità, quando il presunto padre non è disponibile.

e pur tuttavia difficili da classificare e includere in classi o tipologie chiare; esempi di coppie, convivenze, giovani padri e madri che fluttuano, per dir così, tra la scelta e l'appartenenza, tra l'inclusione genealogica e la libertà di intesa amorosa [3].

Federica, una ragazza che ha superato da poco i trent'anni, figlia di una coppia borghese, benestante (il padre, dirigente di banca, da poco in pensione, la madre, professoressa, anche lei in pensione), ha da anni un legame affettivo con un compagno, più grande di lei di pochi anni. Una relazione stabile, una cosa seria. Lui vive e lavora lontano, in una città del Nord, si occupa di assicurazioni, più come libero professionista che come dipendente. In pratica, formano una coppia quasi coniugale. Non sono sposati ma, diciamo, è come se lo fossero. "Convivono", dicono i genitori, i genitori di lei e i genitori di lui. E hanno una figlia, una bambina di tre anni, Elisa, coccolata da tutta la famiglia: dai quattro nonni, dalla madre e dal padre, dagli zii. La convivenza è organizzata, ha i suoi tempi e i suoi luoghi. Federica possiede un appartamento, sullo stesso pianerottolo dei suoi genitori, ha la sua casa, i suoi mobili, la sua cucina: ci vive, con la bambina. Aldo, il suo compagno, trascorre qui tutti i fine settimana, per stare con la sua famiglia, la sua compagna, la sua figlioletta. Anche lui ha una casa, nella città dove risiede e lavora, e anche lui accoglie la sua compagna e la bambina, ogni volta che si può, nei fine settimana e nelle vacanze. Gli incontri sono limitati perché tutti e due lavorano, Federica in uno studio legale, come praticante, Aldo, come abbiamo detto, come agente assicuratore. Le due case, quella di lei e quella di lui, sono un regalo dei genitori, che ora sono nonni, i quattro nonni, appunto. Regalo in tutto o in parte, in un caso la famiglia ha messo l'anticipo, ha contrattato il mutuo, nell'altro caso l'appartamento esisteva già, acquistato molti anni prima, proprio per il futuro dei figli.

Questo, in pochi tratti, lo stato attuale del ménage. Di che famiglia si tratta? A rigore, di famiglie, o di nuclei, ce ne sono tre: le due di origine di Federica e di Aldo, e il loro nucleo, una coppia e una figlia. Tuttavia, gli assi di relazione, di convivenza (come pure quelli di frequentazione, di aiuto e di investimento trans-generazionale) sono diversi. In primo luogo, un asse matri-focale: la giovane madre, la sua figlioletta, la nonna. È su questo canale di cure e assistenza che

3. Gli esempi che utilizzo provengono in buona parte da materiali etnografici raccolti dal gruppo di ricerca "Strutture di parentela e forme di famiglia" costituito da qualche anno presso il Laboratorio Etno-Antropologico della Università di Siena, parzialmente finanziato nell'ambito dei PAR. Ne fanno parte, fra gli altri, Simonetta Grilli, Armando Cutolo, Francesco Zanotelli, Daniela Salvucci, Sara Testi, Valentina Fusari.

si basa principalmente l'impegno parentale: portare la bambina al nido, tenerla quando la mamma è al lavoro, provvedere ai tanti piccoli bisogni quotidiani. In secondo luogo, l'asse o gli assi di sostegno economico: spese per la casa, per la macchina, per le vacanze, per la colf, per la baby sitter. Il rapporto fra le famiglie degli anziani e il nucleo giovane è, naturalmente, sbilanciato verso il basso. Sono i nonni che donano, prestano aiuto, integrano. Ognuna di queste due linee confluenti, quella dei nonni materni e quella dei nonni paterni, si fa carico di una parte, concordata o no con gli altri, dell'aiuto ("aiuto", tra l'altro è una voce del vocabolario familiare oggi piuttosto comune, dal significato risaputo: sostegno finanziario, integrazione al bilancio della coppia). Resta da capire se e in quale forma l'intero complesso di relazioni costituisca un sistema, un sistema più o meno coeso, oppure se vada trattato come un semplice campo di interazione nel quale diverse famiglie si trovano ad incrociare interessi e programmi per un tratto dei loro rispettivi percorsi.

Conosco parecchi esempi di coalizioni ascendenti, piuttosto varie per struttura, per soluzioni abitative, per tipo di ménage; ogni volta, però, si ripete questa morfologia, tutta recente, in cui le famiglie dei progenitori, che di per sé non avrebbero alcuna ragione di incontro o di contatto, si orientano rapidamente verso il punto focale di comune investimento parentale, il nipotino, i nipotini, con annessi generi o nuore, sovente nuore o generi di fatto, cooptati nella parentela come compagni visitanti, o padri intermittenti.

Il secondo caso che voglio menzionare, anche questo tratto dai materiali etnografici che provengono dalle nostre ricerche sulle forme di agglomerazione familiare nella Toscana d'oggi, mostra una estesa coalescenza, cresciuta intorno a un nucleo catalizzatore e colonizzatore (una coppia di sfollati che lasciano Roma al momento dei bombardamenti, nell'ultima guerra), che, fase dopo fase, fonda il suo spazio, la sua rete di aiuto e di riconoscimento. Man mano che i giovani della seconda e della terza generazione si affacciano alla vita adulta e formano i loro nuclei di matrimonio e filiazione, si rivela il loro interesse ad aggregarsi: tornano ad abitare entro il complesso residenziale dei fondatori, un vecchio cascinale con diversi corpi di fabbrica che vengono ristrutturati uno dopo l'altro e trasformati in appartamenti. La rete di cooperazione consanguinea si polarizza intorno alla figura materna più anziana. La sua presenza come animatrice e simbolo di questo spirito d'unione si estende ancor più quando, per un caso disgraziato, un incidente stradale che riduce in stato di coma una delle ragazze, l'intera coalizione domestica (ormai pluri-familiare) si stringe ancor più in uno sforzo di solidarietà assidua intorno ai genitori della

ragazza i quali, di colpo, si trovano a cambiare di sana pianta il loro sistema di vita (viaggi da un ospedale all'altro, centri di analisi, assistenza).

L'emergenza induce la rete ad allargarsi, e ad attrarre altri partecipanti, in primo luogo i consuoceri del nucleo colpito, che decidono di spostarsi a vivere presso la famiglia degli affini per assicurare con maggiore continuità il loro aiuto. Una cerchia di amici, assistenti e volontari integra su un'area ancora più larga questa singolare colonia di affetti e di cooperazione generosa. Un'altra coppia di consuoceri, genitori d'una seconda nuora, si fa avanti, offre il suo sostegno, si lega ancor più, anche per prossimità residenziale, al nucleo centrale. C'è poi uno "zio", in realtà un non parente, amico fraterno del capofamiglia, scomparso qualche anno prima, che fa parte del collettivo domestico come un vero zio. Amici, colleghi di lavoro, compagni di scuola, volontari e assistenti si alternano nelle cure, nella compagnia. Il bene di cui fanno dono (anche per quella parte che riguarda i professionisti, evidentemente retribuiti) è l'amicizia, l'empatia partecipe e generosa che nutre e irrobustisce la coesione familiare. La casa si ristruttura, pezzo dopo pezzo, per accogliere in appartamenti separati, come abbiamo detto, nuovi segmenti, nuove coppie e nuovi nipoti. Bilancio, cucina e vita quotidiana sono in parte indipendenti, in parte comunicanti, mentre la proprietà (indivisa, ancora interamente nelle mani della nonna) appare in qualche modo una sorta di patrimonio goduto in comune, suscettibile di integrare nuovi membri e di sostentare altre generazioni. Nonostante l'apparenza, però, siamo lontani dal modello polinucleare pseudo-lignatico, contadino, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente. Si tratta, piuttosto, d'un aggregarsi multiplo di famiglie che tendono a solidarizzare, o a solidificare, in un destino parzialmente condiviso e a gestire in comune i propri regimi di vita. I ménage convergono, si avvicinano e si distanziano (a seconda delle funzioni) in base a un calendario di incombenze e servizi che si proietta su oggetti e spazi differenti: quelli comuni (come in una specie di "condominio familiare") che riguardano la strada intorno alla casa, le infrastrutture di base, quelli privati, che riguardano le singole famiglie (dal consumo del gas e dell'energia elettrica alle ristrutturazioni interne ecc.) e quelli personali.

Famiglia di famiglie, mi piacerebbe sintetizzare così una struttura del genere. Non è l'unica che conosco: i casi di insediamenti parentali congiunti (in vecchi cascinali ristrutturati, borghi abbandonati, oppure palazzine amplificate, con piani sopraelevati, annessi e condoni) che la forma "condominio" configura tanto in termini di scambio, solidarietà affettiva, o anche appartenenza, inclusione parentale, porta-

no la testimonianza di quello spirito di comunità domestica, che non si innesca automaticamente per eredità, ma si incrementa ed aggiunge all'appartenenza ascrittiva la volontà di costruire uno spazio d'intesa e di libera adesione, schiettamente umanizzata. La parentela e la familiarità vengono qui reinterpretate come libertà e spirito di aiuto, etica dell'autenticità e dello stare insieme. Accanto e forse insieme alla persistenza di quei "legami forti" che marcano la continuità della cultura familiare, queste aggregazioni fanno parte a pieno titolo della complessa fenomenologia delle forme di famiglia in Italia.

In uno studio basato su ipotesi dichiaratamente darwiniste, *Evolution and Human Kinship* [4], pubblicato ormai più di venti anni fa, Austin Hughes, un biologo e genetista americano, ha proposto di rovesciare la prospettiva che normalmente gli antropologi sociali seguono nel trattare dei gruppi di discendenza, di spostarla cioè dal passato al futuro. Molto spesso, suggerisce Hughes, i gruppi di parentela non sono tenuti insieme dal riconoscimento d'un lontano capostipite, ma piuttosto dal fatto che segmenti o nuclei distinti condividono un parente futuro, un parente che vivrà oltre il loro tempo, sul quale proiettano i loro interessi riproduttivi. Per illustrare questo concetto, Hughes discute un caso piuttosto dettagliato, un esempio tratto da una ricerca etnografica su un gruppo di famiglie, in un'area di montagna del Tennessee [5], famiglie legate fra loro da matrimoni e dalla relativa prole. Egli crede di cogliere il connettivo dell'intera coalescenza non già nei legami di consanguineità (ereditati da qualche generazione) fra i diversi segmenti che compongono il numeroso "vicinato" in studio, ma piuttosto nel comune interesse riproduttivo, attivo soprattutto nelle coppie giovani e feconde che mettono al mondo dei figli. Sono questi figli che, appunto, incarnano le proiezioni riproduttive di vasti gruppi di parenti alle generazioni precedenti. L'ipotesi è che la coalescenza dell'esteso gruppo di vicinato, piuttosto che basata sulla discendenza, «sia fondata su una relazione [*relatedness*] intorno a gruppi focali di prole [*sets of focal springs*]» [6]. In sostanza, la parentela che li unisce alla prole come ascendenti è più importante di quella che ereditano da un antenato come discendenti.

4. Austin Hughes, *Evolution and Human Kinship*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988.

5. La ricerca si deve a Carlene Bryant, *We're All Kin. A Cultural Study of a Mountain Neighborhood*, University of Tennessee Press, Knoxville 1979.

6. Hughes, *Evolution*, cit., p. 82.

Hughes, dobbiamo ricordare, si muove in una prospettiva epistemologica biogenetica. È questa prospettiva teorica che ci permette di avvertire, al di là della parte visibile della scena, la presenza del *deus ex machina* che ispira e orienta la sua lettura etnografica, vale a dire il misterioso legame proiettivo tra antenati e successori che passa attraverso la continuità genetica: quella stessa strategia del maggior vantaggio genetico e di *fitness* riproduttiva di cui abbiamo parlato per qualche pagina nel CAP. 2.

Di solito, un argomento come questo, tutto fondato su ipotesi e calcoli formali che misurano l'"interesse genetico" dei diversi attori in gioco ed elaborano complessi modelli matematici che dovrebbero prevederne la condotta razionale, lascia piuttosto indifferenti gli antropologi sociali. Nessuno ha ancora chiarito attraverso quali filtri, quali processi di traduzione dal biologico al simbolico le strategie dei geni porterebbero a quelle complesse forme di regolamentazione sociale della parentela che orientano i comportamenti e le rappresentazioni di intere società.

Tuttavia, a suo modo lo sforzo di Hughes merita d'esser riconosciuto, se non per quello che esplicitamente sostiene e cerca di dimostrare, per le piste che indirettamente apre alla ricerca di panorami alternativi nello studio della parentela. Qualche anno prima, nel 1984, la *Critica* di Schneider[7] aveva inferto un colpo pesantissimo ai presupposti biologico-naturalisti degli studi di parentela, o a quel che ne restava. Tutto ciò che noi includiamo nel comprensorio semantico della consanguineità, dell'affinità, delle nomenclature e degli appellativi, sosteneva Schneider, non ha nulla a che fare con la realtà biologica, con i legami genealogici e con il DNA. Ciò di cui gli uomini parlano quando trattano di parentela non è altro che un complesso di fatti mentali, di concezioni e di significati (menti-fatti, costrutti culturali) che possono variare enormemente da una cultura all'altra, da un'epoca all'altra, e perfino da una categoria di persone all'altra. Studiare la parentela significa dunque studiarne i significati culturali, anzi, i significanti e i significati, e non qualcosa che esista di per sé al di fuori delle idee che se ne fanno i portatori.

Fu da quel momento, e da questa sorta di manifesto anti-sostanzialista, che presero le mosse una quantità di ricerche, di revisioni e di nuovi modelli interpretativi nei quali la nozione stessa di "parentela" veniva ridefinita e i suoi mondi di senso osservati con spirito culturalista. La comunanza di nascita, i legami corporei, la voce del san-

7. David M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1984.

gue, non meno che lo spirito degli antenati, dovevano essere considerati solo come proiezioni simboliche, segni, immagini, regole sintattiche d'un idioma che, mentre parlava di parentela, ne creava al tempo stesso il contenuto.

Brillanti dimostrazioni di questa svolta epistemologica, nello scenario ormai svuotato dei "modelli", delle "strutture" che per tanti anni avevano dominato la scena, vennero proposte da giovani antropologi, anzi, soprattutto antropologhe, come Janet Carsten, che introdusse, in un'accezione molto estesa, il concetto di *relatedness* (relazionalità) in luogo di quello di *kinship* (parentela) [8]. Fu una mossa piuttosto abile; il concetto di "parente" in inglese si esprime più che con altri termini con la parola "relativo", *relative*, mentre il termine *kin* (da cui *kinship*, *kindred*, *kinsman*), più generale, ha un uso soprattutto colloquiale. Tuttavia, il termine *relative*, con la categoria parallela, *relatedness*, lascia aperte ai margini parecchie estensioni, estensioni non biologiche, non genetiche. Si può essere "relativi" senza per questo essere connessi per legami di sangue, si può essere in relazione per prossimità di vita, di vicinato, di affetto, di frequentazione, di adozione: insomma si possono condividere aree di *relatedness* senza essere parenti nel senso sostantivo, biologico e rigido che il termine specifico, *kinship*, obbliga a stabilire. Tutto ciò corrispondeva molto bene alla svolta schneideriana: lasciamo da parte ogni referente sostantivo, di sangue o di geni, e parliamo di rapporti, di rapporti tra persone, del loro rappresentarsi come "relati"; è qui che troveremo la parentela, che non è parentela fisica o carnale, ma appunto, *relatedness*. Il passaggio alla relazionalità significava in definitiva un superamento della parentela: la parentela oltre se stessa [9].

Non discuteremo qui della validità o meno di questa proposta: il tracciato che stiamo seguendo subirebbe una deviazione troppo impegnativa, e probabilmente non arriverebbe a un risultato. Mi preme piuttosto un altro passo, e cioè mettere a confronto questa svolta, desostantivizzante, con gli impulsi che nel frattempo, nell'ambito delle scienze dure (la biochimica, la biologia molecolare e la genetica delle popolazioni), procedevano a grande velocità. In questi ambiti, con l'a-

8. Janet Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Più recentemente J. Carsten ha proposto in un saggio incisivo un'attenta riflessione sulla *relatedness* (e "*connectedness*") in rapporto a tecniche di informazione e alle pratiche bio-genetiche avanzate: riproduzione assistita, informazioni sul DNA, adozioni ecc. (*Constitutive Knowledge: Tracing Trajectories of Information in New Contexts of Relatedness*, in "Anthropological Quarterly", 2007, 80, 2, pp. 403-26).

9. Janet Carsten, *After Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

vanzare delle conoscenze sulla struttura del DNA, la mappatura del genoma umano e la ricerca sulle ramificazioni tipologiche (promotore convinto e molto attivo ne fu Luigi Cavalli Sforza), le idee sulla natura umana, diciamo l'immagine antropologica dell'identità e delle identità, hanno dato vita a un proprio dominio e un proprio linguaggio. Oggi questo linguaggio e questi domini si possono ritenere per molti versi alternativi rispetto a quelli che l'antropologia culturale aveva elaborato, sistemato (e poi in gran parte demolito) negli ultimi decenni. In questo nuovo campo il concetto di parentela, di parentela biologica, non solo non retrocede, ma si perfeziona. I test genetici consentono da tempo ormai di identificare quelli che una volta si sarebbero chiamati legami di sangue e di quantificarne la prossimità maggiore o minore, la connessione paterna o materna, perfino la profondità temporale. Il motivo del "sangue", che pure continua a circolare nel linguaggio corrente, è stato sopravanzato, ed eclissato, da quello del gene. La parentela, in qualche misura, si può leggere nel DNA, e la sua lunga traccia attraverso le generazioni può permettere di aggiungere ai concetti piuttosto stantii di "lignaggio", "matri-lignaggio" e *kindred* dei significati verificabili in laboratorio. I "lignaggi genetici" e perfino (ne abbiamo accennato alla fine del CAP. 3) il DNA di famiglia vengono raccolti in grandi banche dati, sono diventati oggetto di classificazione, di ricerche commissionate o intraprese in nome di interi gruppi, di cognomi.

Insomma: estromessa dal laboratorio degli antropologi culturali (o, quanto meno, ridotta al rango di puro reperto mentale), la parentela entra a vele spiegate in quello dei biologi, dai quali non solo riceve un'accoglienza entusiastica, ma anche nuove vesti, nuovi arredi e nuove prospettive di carriera.

Certo, non si potrebbe sostenere che, con questo, le strutture familiari si siano ridefinite, e nemmeno che la coscienza genetica sia entrata con altrettanta prepotenza nella mentalità comune. Penso che sia il caso, piuttosto, di riflettere su altre dinamiche, meno appariscenti e meno esplicite. Lo stesso Schneider, molto prima di arrivare alla soluzione scettica del 1984, in un saggio molto celebre (oggi di sicuro il suo testo più noto), *American Kinship. A Cultural Account* [10], non si era affatto tirato indietro quando si era imbattuto nel concetto di "sostanza biogenetica" comune come fondamento, e come contenuto semantico, dei rapporti di parentela. La ragione era semplice: questa espressione, o meglio, il suo equivalente concettuale, Schneider l'aveva trovato nel fondo dello stesso costrutto culturale

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

che i suoi intervistati, gli americani d'ambiente urbano, moderno, nella metà degli anni sessanta, a Chicago, gli presentavano quando venivano sollecitati a rispondere alla domanda «Che cosa intendi per "parente"?», «Che cosa è un "parente"?». Le risposte erano complesse, ma invariabilmente facevano appello a un'unità di relazione biologica, quando si trattava di consanguinei, o di legge (*by law*) quando si trattava di un affine. L'unione sessuale, l'amore e la generazione da un accoppiamento amoroso indicavano il nucleo d'origine della funzione "parentela", e l'unità corporea (tra padre e figlio, tra madre e figlio e tra padre e madre fra loro in quanto uniti insieme nel figlio) isolava il vero contenuto semantico della parentela e della famiglia. Era appunto su questa base semantica, vale a dire come complesso di significati condiviso dagli attori, che Schneider assegnò al concetto di "famiglia" un preciso contenuto relazionale: sessuale, procreativo e biologico: «Il rapporto sessuale (l'atto della procreazione) è il simbolo che fornisce i caratteri distintivi nei cui termini sia i membri della famiglia in quanto parenti, sia la famiglia come unità culturale sono definiti e differenziati» [11]. La famiglia era un'unità di parentela, e il contenuto culturale della parentela era insieme bio-genetico, sessuale e legale.

La parentela *by blood* in questo contesto indicava per l'appunto l'unità biologica e Schneider, con esemplare acutezza, ne forniva una sorta di corrispondente aggiornato quando postulava che quel simbolo alludesse ad una "sostanza bio-genetica" comune nella parentela fra consanguinei. Le scoperte della genetica, all'epoca, cominciavano appena a circolare, e si può comprendere come agli occhi di un antropologo interessato all'evoluzione dei significati e dei simboli il termine "bio-genetico" offrisse un'ottima opportunità per agganciarsi, al di là di quel che gli informatori sapevano o sentivano, a un referente che la scienza stava aprendo alla conoscenza. Era un simbolo oscuro, in gran parte, ma era anche abbastanza suggestivo e potente, oltre che scientificamente garantito, che affiancava al "sangue" un connettivo simbolico meno primordiale, e soprattutto meno inquinato di misticismo. Comunque si definisse il sapere comune, popolare, intuitivo o magari fideista, restava il fatto che la sostanza biologica postulata alla base della trasmissione della vita aveva il potere di creare parentela: «La sostanza biogenetica condivisa nella riproduzione possiede il potere costitutivo di creare parentela. Questa tesi culturale "primordialista" implica che sia il terreno solido dei vincoli naturali a stabilire solidarietà sociale»: così parafrasa i risultati di Schneider (ad essere

11. Ivi, p. 31.

precisi, quelli che Schneider identifica nella "cultura americana") in un saggio di pochi anni fa Joan Bestard [12]. L'autore, naturalmente, si adopera a rovesciare la tesi primordialista, cerca di decostruirla, per sostenere che, tutto al contrario, i legami biologici e genetici, manipolati, pilotati e selezionati dai medici e dagli utenti in funzione di precise scelte e desideri, diventano essi mezzi subordinati d'una gestione ampiamente culturalizzata: è la genetica che si subordina alla cultura e non l'opposto. Tuttavia, quel che importa è il fatto che, nelle concezioni profonde che la nozione di parentela incorpora e trasmette, l'idea della "co-sustanzialità biologica" non può essere confinata nello spazio accessorio dei riflessi indesiderati, o dei rumori di fondo. Schneider giunse fino al punto di includere nella sua scrupolosa etnografia dei saperi simbolici sulla parentela in America il concetto, tutto soggettivo in apparenza, di *love*: amore coniugale e amore cognatico, ossia il sentimento di comunione sessuale tra coniugi (tra partner sessuali diremmo oggi) e l'amore parentale tra consanguinei.

Se si volessero tracciare, in un campo di variabili relazionali, gli assi della costruzione simbolica nelle funzioni della "parentela", sempre, è il caso di ribadirlo, come campo semantico che struttura le rappresentazioni culturali, i tre motivi simbolici che si possono ricavare dal testo di Schneider – "sangue", "legge" (parentela *by blood*, parentela *by law*), "amore" – servirebbero molto bene a delimitare tre dei quattro vertici necessari. Ne resterebbe uno da coprire, per completare i due assi: suggerisco di integrare il disegno, e colmare la lacuna proprio con quel concetto di "fatto" (o "di fatto", *de facto*) che, per quanto discutibile, oggi compare tanto spesso non solo nella comunicazione, ma anche nella legislazione. Parentela *by law*, l'affinità per via di sanzione legale e parentela *by fact*, *de facto*, definirebbero perfettamente gli estremi d'una scala di rapporti (tra il formale e l'informale) in cui "sangue" (geni) e "amore" comparirebbero comodamente come valori simbolici complementari.

7.2
Famiglie di fatto e famiglie rifatte

Da parecchi anni il numero dei matrimoni celebrati, nel nostro paese come nella maggior parte dei paesi europei e negli Stati Uniti, diminuisce costantemente. Negli ultimi tre decenni del Novecento, il tasso

12. Joan Bestard, *Kinship and the New Genetics. The Changing Meaning of Biogenetic Substance*, in "Social Anthropology", 2004, 12, 3, pp. 253-63.

di nuzialità si è dimezzato, e ha continuato a decrescere fino ad oggi. Nel 2007 sono stati celebrati poco più di duecentoquarantamila matrimoni, contro i duecentosettantamila di cinque anni prima. Il tasso di nuzialità (il numero di matrimoni ogni mille abitanti) è sceso a 4,1 [13], mentre superava i 10 negli anni settanta. Al calo della nuzialità si accompagna, in Italia come in altri paesi dell'Europa continentale, l'aumento dell'età al matrimonio, oggi intorno ai trent'anni per gli uomini e pochi anni di meno per le donne. Contemporaneamente, la proporzione delle "coppie di fatto", ossia delle convivenze senza celebrazione di matrimonio, e di "figli naturali" (nascite da genitori non sposati) aumenta sensibilmente. Se nel 2002 queste nascite contavano per il dodici per cento della natalità generale, nel 2007 la proporzione saliva a oltre il diciotto per cento. In diverse province oggi la fecondità delle donne non sposate sembra maggiore di quella delle donne sposate, tanto che si può supporre che, in termini di tendenza, l'apporto riproduttivo delle coppie di fatto competerà sempre più con quello delle coppie sposate.

Bastano questi pochi dati per dare la sensazione di un ulteriore, profondo mutamento culturale nelle relazioni familiari che sta avanzando e di cui ancora non è dato immaginare l'esito. Il matrimonio, sia come rito o atto legale, sia come condizione di vita ha ormai perso quell'egemonia morale e simbolica che deteneva fino a pochi decenni fa; al suo fianco avanzano forme di unione, convivenza, accordo informale che non assumono il contratto pubblico e l'impegno soggetto ai vincoli della legge come sanzione di legittimità. La scelta reciproca, la libertà (o l'impegno) di "stare insieme", di "mettersi insieme" sono i terreni sui quali si insedia, ed eventualmente si verifica, il patto volontario di convivenza, d'unione o di relazione.

Formalmente, nessuno di questi diversi gradi di impegno è soggetto al controllo istituzionale dello Stato, della Chiesa, delle famiglie o di una qualche autorità. Si tratta, piuttosto, d'una sorta di percorso, personale e privato, nel quale ogni fase corrisponde ad un livello di maturazione, intima e reciproca, che può portare a "fare famiglia", ma può anche recedere, o interrompersi. Neppure il matrimonio è escluso dal percorso: si può convivere per un certo tempo e poi sposarsi, poi avere un figlio, poi averne un altro..., ma si possono anche invertire i passaggi: avere un figlio, convivere, sposarsi. In ogni caso, è la rigidità gerarchica dello schema consacrato: sposarsi, vivere insieme, avere un figlio, ad esser messa in discussione.

13. ISTAT, *Nota informativa. Indicatori demografici. Anno 2007*, 7 febbraio 2008.

Declassato al ruolo di simbolo inaugurale, o augurante, piuttosto che fonte d'unione e di legittimità, il matrimonio sembra allentare il suo antico ruolo di fondazione della famiglia. Le famiglie senza matrimonio testimoniano ampiamente oggi del fatto che per molti, fra le giovani generazioni, il progetto di vita in comune sta diventando una scelta, e che identificarsi con l'istituzione rituale o legale, farsi parte o soggetto di questa, e della sua regolazione pubblica, non è più sentito come tracciato obbligato di vita. D'altra parte, il linguaggio istituzionale, di per se stesso, non può nascondere l'impaccio delle sue formule malsicure. Le diverse definizioni in uso: "unione libera", "coppie di fatto" o "famiglie di fatto", "convivenze", sottolineano tutte, con l'accostamento di due termini (unione e stato di fatto, relazione e non-riconoscimento), i limiti, e l'indecidibilità, della classificazione, che insieme afferma e nega. Come si trattasse d'una condizione a metà, incompiuta o, nella migliore delle ipotesi, transitoria, alla convivenza, all'unione libera, viene attribuito un valore minore, imperfetto. A metà tra il peccato (in passato la convivenza rientrava nella categoria, esplicitamente stigmatizzata, di "concubinaggio") e l'irresponsabilità – un impegno che non vuole arrivare fino in fondo, o magari una semplice "prova" –, le unioni libere sembrano mantenersi in una sorta di invisibilità istituzionale, tanto più imbarazzante quanto maggiore ne è la diffusione sociale.

Naturalmente, il punto di vista degli interessati, tanto nel sentire personale, quanto nel discorso pubblico, è molto diverso. Difficilmente essi troveranno appropriata qualcuna delle espressioni in uso (chi di loro direbbe di sentirsi parte di una "coppia di fatto", o chiamerebbe il suo compagno o la sua compagna "moglie di fatto" o "convivente"?) e rifiuteranno decisamente il valore dimezzato che la legge e la politica continuano ad attribuire alla forma di vita in comune che hanno scelto e che praticano con grande soddisfazione. In effetti, essi si sentono interamente famiglia, uguale a tutte le altre famiglie "normali", e pensano anzi che il solo porre la distinzione tra normali e non equivalga a una discriminazione inaccettabile.

Occorre dire, comunque, che, sopravanzando di gran lunga il pregiudizio e i conformismi, la realtà dei fatti (di fatto, appunto) produce risposte ben più eloquenti di quelle, tuttora irresolute, delle leggi e dei governi. Dell'antico senso di scandalo, o semplicemente di riprovazione o disapprovazione, che un tempo puniva i comportamenti devianti, prima di tutto ad opera delle stesse famiglie, dei genitori e della comunità sociale d'appartenenza, il parentado o i vicini, ben poco è rimasto ormai. L'attitudine delle famiglie d'origine della coppia non è più quella del disagio, della vergogna e neppure dell'imbarazzo.

Esse accettano di buon grado le scelte di libertà dei loro figli e delle loro figlie, magari con una sorta di indulgenza, spesso un'aria di complicità. Quando ne parlano con altri genitori o amici (magari anche loro impegnati a supportare le scelte simili dei loro figli), considerano quasi compiaciuti che i ragazzi, "come si usa oggi", si sono messi insieme e che sono liberi di scegliere il loro destino. Soprattutto, poi, quando nasce un bambino, quando la relazione si solidifica in una nuova vita, il riconoscimento della coppia si trasforma in qualcosa di più stabile: i genitori partecipano alle decisioni, contribuiscono con il loro aiuto, trasformano l'affetto nei confronti del compagno o della compagna del figlio o della figlia in qualcosa che ha tutti i caratteri della parentela, compresa la solidarietà di sentimenti e la familiarità intima.

La parentela: come dovrà intendersi questa parentela? Se, in termini di affinità, la legittimità del rapporto sarebbe dubbia (mancando il vincolo legale non vi è modo di tracciare esplicitamente la relazione di "genero", "nuora", "cognato" ecc.), non per questo il legame è assente: chiamare "suoceri" i genitori del proprio compagno viene tanto naturale quanto definire "genero" il compagno della figlia. Una parentela di fatto dunque, potremmo dire, se l'espressione non suonasse un tantino affettata.

Si stima che esistano oggi, in Italia, non meno di seicentomila unità di convivenza senza matrimonio, "famiglie di fatto". Molte di queste sono formate da giovani coppie, con figli e abitazione, con parenti, genitori che le affiancano, un lavoro, la cucina in comune, l'auto, il conto corrente, le tasse... insomma, tutto ciò che di norma circonda e sostiene una ménage domestico. La realtà, la realtà vissuta, non può essere censurata, neanche dai più irriducibili negazionisti. Le autorità locali, i comuni, le scuole, le strutture sanitarie e di assistenza non possono che prendere atto dello stato di cose e adottare le soluzioni necessarie. Evidentemente, non si può mettere in discussione il diritto dei bambini alla scuola, all'assistenza medica, agli assegni familiari per i genitori, al fatto, puro e semplice, d'essere trattati come persone uguali fra uguali, sia che siano "figli naturali" o no [14].

14. La legge italiana conserva tuttora la definizione di "figlio naturale", sebbene il più recente diritto di famiglia (1975) preveda espressamente il riconoscimento (art. 250 del Codice Civile) da parte di uno dei due genitori, o di entrambi, con una semplice dichiarazione davanti a un ufficiale di stato civile. In pratica, è questo "riconoscimento" che i genitori non sposati devono compiere al momento della nascita d'un figlio.

Il panorama delle forme, apparentemente diviso tra i due poli, quello legale ritualmente e giuridicamente sancito, il matrimonio, e quello extra-legale, privo di riconoscimento istituzionale, la convivenza, è in realtà molto meno contrastato e oppositivo. Si presenta, piuttosto, come un *continuum* di soluzioni differenziate, di modalità e accordi [15]. Non solo le morfologie e le dinamiche di convivenza sono variabili, mutevoli e deperibili; anche quelle di matrimonio, sebbene più rigidamente soggette a protocolli di diritti e doveri legali, hanno perduto buona parte della loro ortodossia e della loro irreversibilità. Gli indici demografici che riguardano le separazioni, i divorzi, la durata dei matrimoni concordano nel delineare un panorama di instabilità crescente: nel corso del 2007 il numero dei divorzi ha superato le cinquantamila unità, con un aumento di più del due per cento rispetto all'anno precedente, mentre la durata dei matrimoni è calcolata in meno di quindici anni (per i matrimoni conclusi con la separazione) e di diciassette (per i divorzi) [16]. La barriera tra i due regimi, in realtà, è assai meno rigida di quanto l'idea delle due opzioni alternative lasci immaginare. Si convive, ci si sposa, si divorzia e magari si torna a convivere con un nuovo partner. Oppure ci si sposa, si divorzia e si torna a un nuovo matrimonio. Oppure ancora si convive, ci si separa e si torna a convivere con un altro compagno, o si sceglie la forma della relazione nell'indipendenza abitativa.

In tutti questi casi, o nella maggior parte di essi, le estensioni familiari ereditate da unioni e matrimoni cessati, da convivenze differenti, non decadono: non si divorzia da una famiglia, dai figli, e neppure dagli ex suoceri (di fatto). La persistenza dei vincoli di comune appartenenza genetica, si direbbe, prevale sui motivi di distacco che derivano dal mutare delle relazioni amorose.

Nelle famiglie ricomposte – come si definiscono le aggregazioni derivate da separazioni e divorzi, in cui uno o entrambi i partner por-

15. Si può definire una gamma di varianti, dalla forma più debole, il *living apart together*, "vivere insieme separati", o a distanza, a quella del genero (*de facto*) affiliato, (o, all'inverso, ragazza accasata presso i genitori del compagno). "Vivere insieme a distanza" – una definizione di per sé piuttosto antinomica – è la formula che, a partire dalla frequente osservazione del costume nel Regno Unito, pare diffusa in Europa negli ultimi anni: una relazione stabile, osservata dai partner e condivisa, ma senza coabitazione. I due compagni si considerano partner, e come tali si comportano, si incontrano, trascorrono dei periodi insieme (uno come ospite dell'altro), ma non mettono su casa, non condividono una vita in comune.

16. Fra il 1995 e il 2007, in poco più d'un decennio dunque, il numero dei divorzi è raddoppiato, mentre il tasso – numero di divorzi per ogni mille matrimoni – è passato da ottanta (79,7) ad oltre centocinquanta (151,2).

tano nel nuovo ménage i figli della precedente relazione – i genitori del padre o della madre non cessano di essere nonni per il fatto che il loro figlio o la loro figlia non fa più parte della coppia di convivenza cui appartiene il nipote. Accade piuttosto il contrario: la loro attenzione sarà ancora maggiore, la loro casa rappresenterà un punto d'appoggio fondamentale per i nipoti figli di coppie separate e, con tutta probabilità, per la figlia o il figlio che tornano in un certo senso alla condizione di dipendenza domestica e familiare dai loro genitori. Agnès Martial, un'antropologa che lavora presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, a Tolosa, ha dedicato diverse pagine della sua monografia sulle ricomposizioni familiari [17] alla fluidità dei ruoli (il padre che torna ad essere figlio, e soprattutto la madre che si ritira di nuovo presso la casa dei suoi genitori dopo una separazione, visto che nella maggior parte dei casi è la donna, la madre separata o divorziata, a farsi carico dei bambini nati dall'unione che si scioglie).

Sarebbe molto interessante seguire, su questa traccia, il plasmarsi di relazioni, le aree di circolazione, l'amplificarsi di ruoli che proprio la ricomposizione, il disfarsi e il rifarsi di aggregati di convivenza e unioni di fatto consecutive mettono in moto nell'area della parentela. Zii, "cognati", "suoceri" e "cugini" derivati da unioni di fatto, e soprattutto nonni e nonne, compaiono in fasi differenti, seguendo il succedersi di relazioni di partnership. Fluide ed effimere, in parte, queste estensioni parentali propagate possono aggiungersi l'una all'altra. Gli zii che sono tali in senso proprio, per un figlio nato da una relazione cessata, si affiancano ai nuovi zii che il padre adottivo o aggiuntivo – il nuovo compagno della madre – si porta dal suo proprio *kindred*. Con questi, nuovi cugini e magari altri zii e zie acquisiti (mariti o partner degli zii aggiuntivi) si affollano alla periferia del campo di relazioni primarie. Così pure, un po' paradossalmente, ai nonni veri e propri si possono aggiungere dei nonni adottivi o aggiuntivi.

Questo espandersi e incollarsi di porzioni parentali eterogenee non ha una rilevanza solo formale, anche se certo fornisce un materiale piuttosto succulento per gli appassionati di logica della parentela. I ruoli sociali che la parentela porta con sé nella pratica ne sono investiti in pieno: quali coalizioni di sostegno si formeranno, e chi ne sarà partecipe? Chi si occuperà dei bambini quando la madre è al lavoro? Chi e quanto ha diritto, o dovere, di ospitarli, di andare a prenderli a scuola, di decidere o partecipare alle decisioni per la loro

17. Agnès Martial, *S'apparenter. Ethnologie des liens de familles recomposées*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1996.

vita, le uscite, le amicizie, l'educazione, gli studi? La scuola elementare, l'asilo, l'ambulatorio del dentista, del pediatra, i saggi di danza di fine anno, le lezioni di musica, per menzionare solo qualcuno dei luoghi che contrassegnano gli spazi di relazione e di attività nella giornata d'un bambino, prevedono necessariamente che l'interfaccia tra la "famiglia" e l'ente o l'istituto si personifichi in figure riconoscibili e in qualche maniera definite per ruoli di legittimità parentale. La responsabilità non si definisce nel vago, è una funzione altamente parentalizzata: un nonno, uno zio, il padre o il padre aggiuntivo esercitano una funzione, per quanto tenue o di supplenza essa sia, che gode di un crisma di legittimità convenuto: la parentela, in effetti, si dispiega in uno spazio sociale di riconoscimento condiviso. La pragmatica della parentela osservata nello spazio attuale dell'instabilità, o piuttosto della fluidità delle strutture familiari, mette in luce non già il rarefarsi, ma l'intensificarsi degli impegni e dei contenuti di scambio, di tutela, di provvidenza. Proprio la fragilità della tutela domestica più stretta, entro il nucleo familiare, il susseguirsi di mutamenti di convivenza, la deperibilità dei ruoli dei genitori, almeno nella loro forma più rigida, da una parte, e dall'altra l'ampliarsi degli spazi di socialità per i ragazzi, l'allungarsi della durata della dipendenza familiare modificano sostanzialmente il tessuto praticato dei rapporti quotidiani e generano nuove coalescenze.

Torniamo ancora per qualche momento sulla questione delle unioni di fatto (riprenderemo presto il tema delle famiglie ricomposte, soprattutto per definirne alcune tipologie). Ci interessa cercare di riflettere con un po' più di attenzione sulla loro effettiva peculiarità, su quanto e in che senso esse siano da considerarsi diverse da quelle sanzionate nella forma legale del contratto matrimoniale. Molte ragioni, specie quelle che sono legate ai modi di vita dei due tipi di famiglia, ai loro codici interni, alle loro particolari culture di intimità domestica, ci spingono a pensare che, nella pratica, le differenze siano di gran lunga minori rispetto alle somiglianze. Che si tratti d'una tacita intesa personale, d'un giuramento reciproco, o semplicemente dell'implicito che il codice diffuso dei comportamenti induce negli attori, il patto di lealtà e di fedeltà che impegna i partner non può ritenersi secondario. Difficilmente essi ammetterebbero che, per il fatto che manca l'obbligo di legge sancito nell'atto sottoscritto in presenza dell'ufficiale di stato civile, il vincolo sia più debole e che l'esclusiva sessuale dell'uno sull'altro sia meno impegnativa. Ancora meno plausibile, evidentemente, l'idea che, proprio perché "informale", l'unione

libera non preveda gli stessi impegni e gli stessi legami affettivi tra genitori e figli che nelle famiglie basate sul matrimonio si ritiene facciano corpo con gli obblighi e i diritti intrinseci al contratto. La famiglia di fatto, così come l'unione di fatto, in definitiva, dovrebbe esser vista come una famiglia del tutto conforme al modello basilare, comune, unicamente mancante della sanzione formale e, parimenti, la coppia libera dovrebbe esser vista come un legame del tutto assimilabile a quello matrimoniale, ma privo della sua sanzione contrattuale.

Una rassegna delle norme che molti Stati stanno introducendo nel loro diritto di famiglia, per adeguarsi all'evoluzione in corso, dal contratto all'unione libera, mostrerebbe come, fin dai primi passi, dalla definizione di coppia di fatto o di unione libera i legislatori si trovino di necessità a postulare le proprietà di base del vincolo coniugale come una sorta di stampo nel quale riversare la nuova entità: una coppia non-matrimoniale i cui partner vivono *more uxorio*, come marito e moglie. La legge australiana (*Family Law Act*) ad esempio, nel riconoscere le unioni di fatto in quanto tali, ne specifica la natura proprio sul modello della coppia coniugale («a de facto relationship as one where a man and woman live together as spouses in a genuine domestic basis, although they are not legally married to each other»), vale a dire basandosi proprio su quel requisito che i conviventi non intendono assumere, il vincolo legale. La legge inglese prevede anch'essa le unioni libere, siano i componenti della coppia di sesso diverso o dello stesso sesso. Agli effetti giuridici, il rapporto informale acquista considerevole rilevanza per quel che riguarda i diritti, per esempio le proprietà sui beni. In quella sede, quando si tratta di decidere a chi spetti e in che misura il possesso, il giudice esamina le condizioni in cui si mantiene o si è mantenuto il rapporto di coppia: quanto dura la relazione, se i due partner hanno relazioni sessuali, chi si occupa delle spese, chi si occupa dei bambini, se dall'esterno la coppia è vista come una coppia... È come se, alla resa dei conti, quel che voleva tenersi al di fuori del controllo istituzionale e delle norme si trovasse a scoprire che, "di fatto" (ancora una volta), la sua informalità ha generato nel tempo effetti formali.

Diversi comuni, nel nostro paese, hanno introdotto da tempo il registro delle unioni civili, un elenco anagrafico specificamente destinato a chi voglia registrare la convivenza, soprattutto per ottenere il riconoscimento di diritti e provvidenze per quel che riguarda i servizi normalmente attribuiti alle famiglie. Il Comune di Firenze, nell'atto di istituire il registro, ha definito l'unione civile nei termini molto larghi che seguono:

L'unione civile è il rapporto tra due persone maggiorenni, di sesso diverso o dello stesso sesso che ne abbiano chiesto la registrazione amministrativa secondo le modalità del regolamento stesso.

Il regime amministrativo delle unioni civili si applica ai cittadini italiani e stranieri residenti anagraficamente nel Comune di Firenze che costituiscono una famiglia anagrafica ai sensi di legge.

Anche in questo caso, per una curiosa diversione logica, il termine di riferimento basilare è il vincolo matrimoniale: o, piuttosto, la sua assenza. Al suo posto, si evoca un rapporto "affettivo", e una condizione di fatto che sussista da almeno un anno: l'unione civile potrà essere riconosciuta, su domanda, quando si tratti di «due persone non legate da vincolo di matrimonio, parentela, affinità, adozione, tutela, ma da vincoli affettivi, coabitanti da almeno un anno ed aventi residenza nel Comune di Firenze».

Siamo, è chiaro, nel pieno d'una fase di transizione, incerta, nella quale una quantità di formule, di opzioni e di regimi si affollano, talora si conglomerano, alternandosi nella biografia dei singoli o, fianco a fianco, nelle scelte di uomini e donne che appartengono alla stessa cultura, spesso alla stessa origine familiare.

I nodi di interesse antropologico sono moltissimi, e non possiamo certo affrontarli tutti. Di certo, quelli che riguardano la percezione culturale del sé come attori e personificazioni di modi di "fare famiglia" [18] ci pongono i compiti più importanti. In che misura le nuove forme di convivenza, del condurre insieme una vita in comune (indipendentemente dal fatto che si sia sposati oppure no) concretizzano nuovi modelli culturali della persona, della libertà, dell'educazione della responsabilità? Eredi come siamo di un archetipo etico e comportamentale nel quale la gerarchia dei ruoli, la divisione del lavoro e la reciprocità affettiva si orientavano in un diagramma coerente, facciamo fatica a prendere atto di quanto, con il suo venir meno, almeno come modello egemone, costumi alternativi stiano dando luogo a qualcosa di diverso. La polarità dei ruoli, binaria e, appunto, gerarchica, anche nei sentimenti, prevedeva esplicitamente che il polo "forte", maschile, esercitasse i suoi doveri (mantenimento, protezione, comando) come una sorta di prolungamento delle prerogative di sesso (fecondante, conquistatore, competitivo) che lo collocavano fin

18. L'espressione, dal titolo del libro di Marzio Barbagli, Maria Castiglioni, Gianpiero Dalla Zuanna, *Fare famiglia in Italia. Un secolo di cambiamenti*, il Mulino, Bologna 2004, suona interessante soprattutto per la sua duplice risonanza semantica: fare come "farsi una famiglia" (ossia stabilirla, fondarla) e fare come condurre, agire, fare in corso d'opera.

dall'inizio dalla parte della domanda e della proprietà, del *pater* e *dominus*. Dall'altra parte, la maternità, esentata dal lavoro retribuito e dalla forza, univa le proprietà della nutrice, della custode, della dispensatrice d'amore materno a quelle di soggetto passivo del dominio, oggetto di desiderio. Diventare padre, per un ragazzo, voleva dire cessare d'esser figlio, impersonare quel ruolo che il proprio genitore esercitava come capofamiglia e vertice d'autorità. Per una ragazza diventare madre voleva dire essere "data", passare sotto la tutela e il mantenimento d'un marito e assecondare il suo bisogno di paternità. I doveri del mantenimento, dell'educazione, della protezione, della fedeltà, dell'onore, della lealtà e della solidarietà erano inscritti nel destino stesso delle persone. Esentarsene equivaleva a rinunciare al mondo, o chiudersi in un egoismo imperdonabile

L'etica della libera unione, del patto civile o dell'unione di fatto, evidentemente, si distacca da tutto questo. O meglio, si distacca dal sistema comandato, dal matrimonio come precetto e dal controllo legale sullo scambio di sentimenti. D'altra parte, immaginare due regimi, uno "rigido", controllato dagli obblighi della forma di unione legale, e uno fluido, estraneo a questo regime e interamente volontario, riporterebbe a quel panorama diviso tra i "virtuosi per legge" e i "liberi nell'unione" che difficilmente può trovar riscontro nella realtà. È più saggio rivolgere l'attenzione, oltre che ai differenti regimi d'accordo, al mutare del concetto stesso di accordo e di unione, rispetto a poche generazioni fa. La libertà di decisione, quella di coltivare e praticare il patto di vita in comune giorno per giorno, evidentemente, non è minore fra le coppie coniugate rispetto a quelle non sposate. Entrambe percorrono traiettorie di vita ugualmente esposte al rischio di conflitto, di esaurimento o di rottura. Nel bene e nel male, la reciprocità del dare e del ricevere implica successo o insuccesso, solidità o regresso. Gli ingredienti che in passato facevano parte della dedizione devota, delle virtù domestiche, hanno perso il loro carattere di esemplarità, non però fino a scomparire; alcuni dei motivi più classici – sacrificio, generosità e dono (di sé) – sono passati dal tabernacolo delle virtù al dominio volontario, e libero, della scelta. Con questo, di certo, essi si espongono più di prima al rischio, al mutare della scelta. Se, nel regime etico dei modelli ascrittivi, il comportamento del buon padre di famiglia risultava, si può dire, preformato, programmato in base agli ideali della comunità morale (e di quella politica, in buona parte) e il protocollo dei suoi poteri e delle sue prerogative appariva incluso nell'insieme del patrimonio che deteneva, o al quale partecipava, con il dissolversi di questa corrispondenza integrata fra individuo e società ogni aspettativa di automatismo etico è venuta meno.

Nessuno è più soggetto di un "dovere" di unione amorosa, anzi, il solo fatto che qualcosa del genere possa essere invocato come modello di condotta fa sussultare (o sorridere).

Ora, la stessa etica di libertà – la libertà di scelta dei singoli e la concorde autonomia soggettiva dei due partner – che esclude ogni altro potere che non sia quello della volontà di chi sceglie, decide, si dona ecc., fa sì che gli stessi attori, o lo stesso attore, abbiano il potere insindacabile di far cessare quella relazione. Se occorre un motivo, un motivo privato, di cui solo nell'intimo del loro patto i due interessati hanno facoltà di discutere, quello ultimo, inappellabile è uno solo: uno dei due partner, o entrambi, non sentono più lo stesso sentimento in base al quale avevano deciso di fondere le loro esistenze, l'amore è finito. Il campo di sovranità su cui si esercita la facoltà personale di unirsi, e quindi di aprire il proprio spazio privato a un altro spazio privato, di inglobarlo (e di farsi inglobare: abbiamo più volte sottolineato come la singolare reciprocità dell'intesa coniugale postuli questa sorta di simmetrica inclusione), riconosce un sommo principio, rispetto al quale gli altri sono subordinati e, per molti aspetti, accessori: quello della continuità dell'intesa amorosa. Allorché questo collante supremo viene meno, l'intero castello di intese, obblighi pattuiti, accettazioni volontarie, perfino capricci, vizi e indulgenze si dissesta; tutta la costruzione appare compromessa e i due costruttori – che sono insieme artefici dell'edificio, e sua parte integrante – devono disporsi a smontarlo, a riparare altrove e a ricomporre i pezzi, o da soli o con altri.

Non sono certo che si sia compresa ancora a pieno la portata culturale di questa radicale mutazione etica. Essa reca dentro di sé non solo la coscienza dell'impossibilità di resistere all'inevitabile (il fatto che le intese si indeboliscano e che il rischio di separazione è latente in ogni convivenza o in ogni matrimonio), ma qualche cosa di più, una sorta di nuova, involontaria, e forse malsofferta, concezione del sé e dell'uomo. Una concezione nella quale si mescolano tratti molto diversi e sicuramente non coerenti fra loro, ma da cui vien fuori un panorama di unioni possibili, sperimentabili, di destini da provare, di traumi da attraversare e di nuove famiglie da edificare.

La "grande trasformazione" che ho evocato aprendo questo capitolo – trasponendo la celebre formula di Karl Polanyi – ha prodotto molto più che un mutamento di codici o un rovesciamento di regole; ha indotto, o sta inducendo, un'antropologia, una forma di habitus, di agirsi. La deperibilità delle partnership, le famiglie temporanee o mutevoli, il succedersi di aggregazioni consecutive, la "ricomposizio-

ne" come regime ordinario, in cui le costellazioni [19] familiari si modificano agglomerando nuove unioni e distaccandone altre, se da una parte vengono vissuti nella luce critica, ansiogena, della rottura, del rischio e del disagio (allorché, appunto, le famiglie costituite si disgregano), dall'altra parte finiscono per creare una sorta di adattamento, se non una vera e propria cultura. La diffusione del fenomeno raggiunge ormai una tale portata da non poter essere più trattata alla stregua d'un fatto incidentale o marginale. In paesi come la Francia, la Svizzera, la Germania, la Gran Bretagna, dove l'incidenza del divorzio supera di gran lunga quella che si registra in Italia, la frequenza di *stepfamilies*, in cui la coppia dei conviventi o dei coniugati proviene da una o più unioni precedenti, raggiunge livelli percentuali piuttosto rilevanti. Una ricerca dell'Istituto francese di statistica (INSEE) rivelava che, nel 2006, circa un milione e duecentomila bambini e adolescenti di età inferiore ai 18 anni vivevano in famiglie ricomposte [20]. Di questi, la grande maggioranza, quasi il settanta per cento, abitava con la madre e il suo nuovo marito o convivente (*beau-père*), e moltissimi con fratelli nati dalla nuova unione (dunque, "fratellastri", in francese *demi-frères*). In Inghilterra, secondo un rapporto dell'Ufficio britannico di statistica, già nel 2001 il dieci per cento delle famiglie con bambini era costituito da *stepfamilies*, per un totale di circa settecentomila [21]. Oggi si stima che il numero dei bambini che vivono presso famiglie ricomposte eguagli, o superi, quello dei bambini che appartengono a famiglie nucleari.

In Italia, al 2006 si stimava in poco meno di ottocentomila il numero delle famiglie ricostituite, più numerose di quelle di convivenza, non coniugate [22]. Oltre il sessanta per cento di queste è composto da famiglie con figli, di uno dei due partner o di entrambi. Tenuto conto della forte incidenza di famiglie monoparentali, in maggioranza formato da madri con figli, molte delle quali uscite dalla rottura di

19. Il termine proviene dalla monografia di Agnès Martial, *S'apparenter*, cit.

20. Émilie Vivas, *1,2 million d'enfants de moins de 18 ans vivent dans une famille recomposée*, INSEE, Division Enquêtes et études démographiques.

21. Nel decennio 1996-2006 la proporzione di famiglie con matrimonio è diminuita dal 76 al 71 per cento, mentre la percentuale di divorziati tra le famiglie di convivenza, uomini e donne, era del 47 per cento per la fascia d'età tra venticinque e trentacinque anni (Office for National Statistics, *Focus on Families*, Palgrave Macmillan, London 2007).

22. Cinzia Canali, Roberta Crialesi, Gianpiero Dalla Zuanna, Linda Laura Sabbadini, Tiziano Vecchiato, *La famiglia in Italia, dossier statistico*, Conferenza nazionale della famiglia, Firenze, 24-26 maggio 2007. Lo studio di Anna Laura Zanatta, *Le nuove famiglie*, il Mulino, Bologna 2008, offre un'utile rassegna aggiornata per un approccio sociologico.

una precedente unione matrimoniale o di convivenza, non c'è da dubitare che, nell'insieme, il panorama delle tipologie familiari anche nel nostro paese sia attraversato da una corrente di parentalità multipla e ricomposta di crescente intensità. Non poco rilevante, su un terreno ancora più complesso, l'esperienza delle famiglie omoparentali, in prevalenza composte di omosessuali donne, nelle quali la maternità, d'una o di entrambe, nuova o precedente all'unione, configura un nuovo tipo di costellazione parentale.

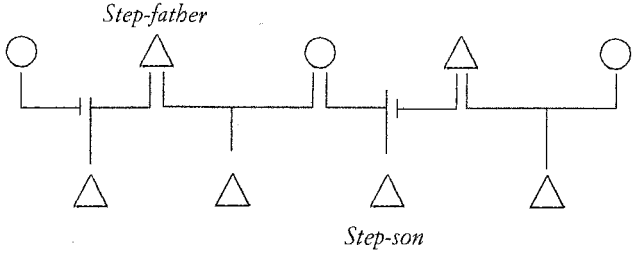
Diciamo parentalità multipla, e c'è un motivo. Se cercassimo di adattare questa peculiare plasticità della posizione e dei ruoli, di maternità e di paternità, alla semantica della "genitorialità", con l'implicito riferimento al *genitor* (e al *genitus*) che il concetto racchiude nella sua stessa radice, ci troveremmo nella complicata situazione di distinguere tra due tipi di genitore: quello biologico (tendenzialmente non più legato da un vincolo di coniugalità o di connubio con l'altro genitore biologico) e quello suppletivo, subentrato. Il "terzo genitore", come in qualche occasione si sente dire, vale a dire, lo *step-father*, "patrigno", o semplicemente il marito della madre o il compagno della madre, si affaccia inevitabilmente come genitore ibrido portatore di nuovi legami. In effetti, è proprio questo il primo esercizio che dovrà compiere un bambino che passa dalla prima alla seconda famiglia, da quella originaria, di nascita, a quella in cui una delle figure della coppia è stata sostituita da un nuovo "padre" (o da una nuova "madre"). Dovrà, in sostanza, amplificare il quadro delle sue relazioni di *kindred*: non più due, ma tre dimensioni. Non più solamente quella dei consanguinei (genitori, nonni, fratelli zii) e degli affini (mogli e mariti degli zii consanguinei, cugini acquisiti, cognati), ma anche una terza, quella che il nuovo marito o la nuova moglie del padre o della madre (o il compagno) porta con sé, a cominciare dalla sua stessa persona. La terza componente, in effetti, possiede una forza di intrusione piuttosto problematica, e perciò soggetta a specifiche cautele: diventare secondo padre di un bambino già cresciuto, magari di sei, sette, otto anni, non è cosa che possa darsi in qualche settimana o qualche mese. Soprattutto, poiché si tratta di un padre aggiuntivo, il suo ambito di prerogative sarà limitato, dovrà adattarsi a una sorta di sussidiarietà; dato che difficilmente potrà sostituirsi al padre naturale (e legale), si troverà nella posizione piuttosto problematica di comportarsi come genitore a pieno titolo nei riguardi dei figli che avrà con la sua compagna, e di facente funzioni, o supplente, nei riguardi dei figli che la sua compagna ha messo al mondo nelle unioni precedenti. I codici di comportamento, la natura delle relazioni, la

stessa terminologia, per i termini di riferimento come per quelli di indirizzo, restano per la gran parte mal definiti, fluidi.

La "cultura del divorzio", certo, introduce nella parentela potenti fattori di rottura: "distrugge" famiglie, allontana padri e madri, svuota l'orizzonte di relazioni; ma questo è solo un aspetto della complessa dinamica che accompagna il disfarsi e il rifarsi dei rapporti di coppia. L'altro aspetto, forse inatteso all'inizio, è proprio quello dell'effetto moltiplicatore di parentele: se i *kindred* ordinari, in un regime di stretta corrispondenza fra nuclei coniugali stabili ("indissolubili"), nella discendenza e nella collateralità, si mantenevano compatti e certi, quelli prodotti nelle storie di ricomposizione generano spazi di relazione ben differenti. Per esplorarli, in realtà, occorre muoversi sullo scacchiere delle convivenze e delle relative reti (di connubio, filiazione, tutela, mantenimento), adottando i punti di vista dei diversi ego come *focus* di osservazione. Non è possibile qui, per ragioni di spazio, condurre un esame esauriente in questo senso. Tuttavia, un'idea iniziale può essere prospettata; lo faremo immaginando in una costellazione di relazioni ricomposte, due aree ego-centrate di orientamento, relative l'una a un ipotetico *step-father*, il nuovo compagno d'una donna già madre di un bambino, e l'altra centrata proprio su quest'ultimo, il figlio della compagna (o nuova moglie) dello *step-father*. Immaginiamo che questi, a sua volta, si sia lasciato alle spalle un'unione feconda, una moglie da cui ha divorziato, o una compagna con cui ha cessato la relazione, ma da cui ha avuto uno o più figli. Per completare il quadro, supporremo che anche il padre biologico del bambino (con il quale la madre ha chiuso il suo legame) abbia a sua volta una nuova compagna, e che da questa unione sia nato un figlio. Avremo, così una catena di fratelli o "fratellastri" (diremo per coerenza, *step-brothers*) che fanno capo a quattro relazioni feconde, due delle quali sono cessate e due attive. Nella FIG. 11 proponiamo, schematicamente, un diagramma che riassume lo stato delle relazioni.

Non sarà difficile riconoscere entro questa mappa assai semplificata del tessuto parentale (abbiamo tenuto fuori tutti i nonni, gli zii, i cugini, i cognati ecc.), proprio partendo dalle due figure che abbiamo assunto come centro, quelle che potremmo chiamare aree di riferimento divergenti. Sia per il "patrigno" che per il "figliastro" la sfera primaria di relazione (il padre biologico e i suoi eventuali fratelli interi, e per il secondo il figlio avuto dalla sua ex moglie) esclude quella dell'altro termine. Essi hanno in comune tuttavia due nodi importanti: la madre, rispetto allo *step-son*, compagna o moglie per lo *step-father*, e il figlio di questa coppia (*step-brother* per l'ego). Ognuno dei due, dunque, parteciperà di più orizzonti di relazione e, in qualche

FIGURA 11
Una famiglia ricomposta: la nuova famiglia include i membri compresi nell'area in grigio. Il nuovo marito o nuovo compagno (*step-father*) della madre dell'ego primario (*step-son*) ha portato nella convivenza un figlio nato da una precedente relazione



senso, si troverà a far da tramite fra sfere tra loro non comunicanti: per esempio, il nostro ego di riferimento troverà un fratello (mezzo fratello) dal lato paterno e un altro dal lato materno, i quali non hanno fra loro alcun legame effettivo di sangue e che partecipano alla comune fratellanza per interposta persona. Un ragionamento analogo, ma con implicazioni piuttosto differenti, andrebbe fatto al livello della generazione dei genitori, in cui l'ex coniuge (o compagno) dell'attuale coniuge e il coniuge dell'ex coniuge (o compagno) si possono leggere in una sorta di catena di unioni cessate e di unioni ricostituite. Anche qui, le sfere di relazione si intrecciano, passando per i termini comuni, alla generazione dei figli (potrò dire, così, "la nuova moglie del mio ex marito", oppure "la nuova moglie del padre di mio figlio": nel primo caso si percorre, diciamo così, una traccia disattivata, nel secondo, quella persistente che unisce i due ex coniugi, che tuttavia restano co-genitori).

Non è possibile qui, in conclusione d'un percorso già troppo carico di diversioni, spingere più in avanti l'esame formale delle dinamiche e delle relazioni. È già impegnativa, e da sottoporre a giudizio, la proposta del paradigma di base, di questa sorta di "atomo della parentela ricomposta". A differenza di quel che i diagrammi ordinari prevedono, infatti, in questo gioca un ruolo decisivo, anche se occulto, la sequenza temporale degli eventi efficaci: i legami attivati e poi disattivati, le aggregazioni maturate come ricombinazioni di vincoli precedenti e successivi, gli scarti d'età (e di storia biografica) tra *si-*

bling e *demi-sibling*. Ma un passaggio rilevante esige d'essere ripreso, prima che questo testo si chiuda. Il punto riprende quel discorso di scala, o di "soglia critica", cui abbiamo fatto cenno in più punti nei primi tre capitoli del libro. La nuova soglia di transizione – se non soglia evolutiva, di certo transizione profonda dal punto di vista strutturale – qui riguarda uno degli elementi di base della parentela, il presupposto dell'unità di ruolo della persona e la coerenza del suo dominio di relazioni. Scomponendosi e ricomponendosi, sostituendo alcuni legami e preservandone altri, impegnando i singoli, il singolo attore di parentela, a frazionare i suoi canali di scambio, ad amministrare regimi differenziati (per esempio tra fratelli della catena paterna, di quella materna, ed eventualmente "fratelli" non consanguinei), la famiglia ricomposta rivela a se stessa, e ai suoi membri, una nuova dimensione della scala, un'estensione al di sotto della solida piattaforma che fin qui garantiva l'univocità delle figure portanti d'ogni sistema: padre, madre, figlio, figlia, fratello, sorella, marito, moglie. Nessuna di queste riesce a conservare integra la sua compattezza, la sua esclusività di partnership: un solo padre, una sola moglie, una netta coincidenza fra tutti coloro che condividono maternità e paternità ecc. I padri di altri fratelli colonizzano lo spazio dell'intimità domestica, i figli di altri padri si insinuano nella cerchia di familiarità rinnovata che si sforza di "ricominciare" o "ricostruire" una famiglia sui resti di quella interrotta.

Disordine? Dissolvimento? Oppure, no: qualcosa di inaspettato, e forse imprevedibile sta prendendo forma sotto i nostri occhi, qualcosa di cui non sapremmo definire la natura e la struttura? Non è prudente azzardare risposte troppo definite. Forse, la famiglia come sistema, come ordine irrevocabile, privo di spazi ambigui, sta davvero tramontando. Tuttavia, questo non vuol dire affatto che l'intero mondo della solidarietà parentale, coesa, o magari estesa, con i suoi nuovi ambiti di capitalizzazione degli affetti, i suoi desideri di vita e le sue costruzioni etiche del darsi e dell'appartenersi, sia destinato a scomparire. Quel che a me sembra, osservando, appena inizialmente, l'affollarsi di tante inedite "parentele", rifatte, moltiplicate, stratificate, è che stiamo attraversando, quasi del tutto ignari, un'altra soglia.

Simonetta Grilli – Francesco Zanotelli
(a cura di)

Scelte di famiglia

Tendenze della parentela nella società contemporanea

Edizioni ETS

Capitolo 7

FARE, DISFARE, MOLTIPLICARE. LA PRODUZIONE DELLA PARENTELA TRA RESIDENZIALITÀ, FILIAZIONE E CURA

Francesco Zanotelli

Dopo essere passate attraverso la "centrifuga" della seconda transizione demografica, le forme e le strutture della famiglia del Nord della provincia di Siena, come di tanta altra parte della cosiddetta "Terza Italia" (Bagnasco 1977), si presentano oggi radicalmente diverse. Nel novero degli sconvolgimenti demografici che hanno caratterizzato la seconda metà del Novecento, la progressiva nuclearizzazione della famiglia e delle sue pratiche residenziali rappresenta uno degli elementi di maggior cambiamento, soprattutto nel contesto toscano, dove per secoli aveva prevalso la famiglia polinucleare associata con il podere mezzadrile.

Gli effetti sociologici di tali mutamenti sono stati oggetto di importanti analisi (Barbagli, Castiglioni, Dalla Zuanna 2003), così come sono state indagate a fondo le correlazioni tra il piano demografico e quello antropologico (Solinas 2004). Da questi studi si ricava un interrogativo centrale che riguarda gli indizi di continuità, o all'inverso, le tendenze all'abbandono di specifiche e stratificate "culture della parentela" (Piasere, Solinas 1998). Riflettere sulle dinamiche di adesione o di rifiuto di un ethos parentale specifico che accompagnano il passo delle generazioni, così come osservare il declino della centralità della parentela o, piuttosto, la sua trasformazione nel segno della continuità, significa ragionare sulle dinamiche di autonomia e dipendenza tra individui, coppie, gruppi di relati, generazioni. Il presente lavoro prende le mosse da tale interrogativo, e si propone di indagarlo etnograficamente, ponendo al centro i significati che la parentela oggi assume nei percorsi di alcune coppie di giovani adulti, che per età e generazione risultano immersi nel "mondo ideale" della famiglia nucleare.

Per discutere intorno a questi temi mi concentrerò soprattutto su due ambiti concretamente osservabili. Il primo attiene alle scelte residenziali dei giovani adulti rispetto al gruppo familiare di origine, che vedremo essere caratterizzate da distanziamenti, prossimità, coabitazioni con formule anche piuttosto originali. Il secondo riguarda le relazioni tra adulti, prevalentemente intergenerazionali, che si instaurano in seguito alla nascita di uno o più figli nella coppia dei "giovani" e al frequente bisogno di aiuto nella cura che la

filiazione produce. Le scelte di residenzialità e i processi relazionali che scaturiscono in seguito alla filiazione sono due ambiti di azione e di produzione di significato nei quali vedremo attivarsi dinamiche in apparenza tra loro contraddittorie: la volontà di affermazione di autonomia (individuale e di coppia) dalle rispettive ascrizioni parentali, e al contempo la riattivazione di una densa relazionalità all'interno di uno dei due rami parentali di riferimento, e in alcuni casi la produzione ex novo di "parenti".

Scelte di famiglia a Poggibonsi: modi per indagarle

Come accennato in apertura, il terreno di indagine prescelto è collocato nella Valdelsa senese, lungo l'asse che da Siena conduce a Firenze, e in particolare a Poggibonsi, cittadina di circa 28000 abitanti, che dagli anni Settanta ad oggi è stata ripetutamente assunta come caso paradigmatico da parte di economisti, sociologi, storici, antropologi. Molti studiosi, infatti, hanno colto all'interno di questo microcosmo elementi di interesse per verificare ipotesi di ricerca riguardanti le cause dello sviluppo dei distretti industriali (Becattini 1975); l'integrazione tra le istituzioni sociali familiari e comunitarie con il modello di sviluppo economico organizzato intorno al capitalismo diffuso (Bagnasco, Trigiglia 1985); la tenuta di una medesima compagine sociale sulla lunga durata nonostante conflittualità e divergenze di interessi (Ginsborg, Ramella 1999); la produzione di distinzione sociale mediante pratiche di consumo culturale (Dei 1999). Poggibonsi è stata considerata quindi un contenitore circoscritto di dinamiche e mutamenti esemplari che hanno attraversato molte altre località dell'Italia Centrale durante il periodo successivo al secondo conflitto mondiale. Dal punto di vista economico, è stata intesa come realtà premonitrice del passaggio da un mondo contadino, fondamentalmente organizzato sulla mezzadria, ad uno prevalentemente industriale fondato sulla piccola impresa. Dal punto di vista della dinamica abitativa, questo contesto sintetizza bene il forte processo di inurbamento della popolazione rurale durante gli anni Cinquanta e Sessanta[1], così come costituisce uno dei pochi casi in cui lo studio della mobilità interna del dopoguerra si è concentrato sull'approdo dei migranti dal Sud in piccoli centri di provincia (Grilli 1997b, 2007), piuttosto che verso le grandi città industriali del Nord.

Attualmente, secondo il censimento Istat del 2001 analizzato ancora da Grilli (2005), la popolazione dei limitrofi Comuni di Poggibonsi e Colle Val

[1] Nei decenni considerati, la popolazione del paese raddoppia la sua popolazione a discapito della campagna (cfr. Bianchi 1999: 66).

d'Elsa si concentra per l'89% nei due capoluoghi, rispetto alla tradizionale dispersione rurale.

Seguendo le tendenze della seconda transizione demografica che procedono inesorabilmente fino all'attualità, a questi processi si affianca un'altra trasformazione che riguarda i modi di fare famiglia e i modelli residenziali. Se ancora negli anni Cinquanta più della metà delle coppie di nuova formazione conviveva con il gruppo dei parenti di uno dei due coniugi (con la forte preferenza per la linea di appartenenza del maschio), la forma di famiglia oggi prevalente nell'area considerata è quella composta da due o al massimo tre persone. L'affermazione della famiglia nucleare, è stata accompagnata anche da una tendenza alla crescita di residenze con un solo componente, che a Poggibonsi nel 1971 erano un esiguo 5% della popolazione e nel 2001 superano il 20% del totale.

Il panorama risulta ancora più complesso se a queste dinamiche accostiamo quelle relative alle cosiddette "nuove forme di famiglia", in particolare riferendoci alle coppie di fatto e ai nuclei ricostituiti dopo almeno un divorzio, che secondo il censimento Istat del 2001 insieme rappresentano circa il 9% sul totale delle coppie di Poggibonsi, distribuendosi quasi equamente all'interno di questa quantità.

Il quadro sommariamente delineato presenta quindi un contesto familiare in rapida evoluzione dove, nell'arco di circa cinquant'anni, tre generazioni di genitori hanno convissuto con assetti residenziali e relazioni parentali radicalmente diversi: il polinucleo mezzadrile, la coppia nucleare fondata sul matrimonio e le coppie di fatto o ricostituite. Queste tre forme di famiglia non agiscono però indipendentemente l'una dall'altra, ma al contrario convivono nella memoria e nelle pratiche degli attori che li interpretano. Quali sono i destini concreti e i significati simbolici attribuiti alla parentela in un così complesso contesto di morfologie e memorie familiari sovrapposte?

Per iniziare a rispondere a questo interrogativo, che risulta saldamente ancorato a quello dichiarato in apertura relativamente alle continuità o discontinuità dell'importanza della parentela per la definizione della persona, ho scelto di non circoscrivere la mia ricerca ad una specifica tipologia, e scelta, di famiglia. Mi è parso piuttosto di interesse verificare questi interrogativi, indipendentemente dalla morfologia o dallo status giuridico della coppia: sia essa ad esempio quella definita "tradizionale" perché fondata sul matrimonio o, piuttosto, quella "nuova" senza matrimonio o con più esperienze coniugali, come nel caso delle famiglie ricostituite dopo una separazione dei coniugi (Zanatta 2003). D'altronde, la dicotomia ora richiamata tra famiglia "tradizionale" e "nuova" risulta piuttosto imprecisa se collocata nel contesto toscano e in una prospettiva storica: quella nucleare fondata sul matrimonio si richiama infatti ad una "tradizione" piuttosto recente, e

ancora fino a poco tempo fa costituiva una "novità", un patrimonio diffuso solo da un paio di generazioni. Tale diffusione è stata rapidamente messa in discussione dalla pratica dell'unione e della filiazione senza il matrimonio, che sebbene registri percentuali non elevatissime (ma in crescita soprattutto se comparate all'interno delle medesime coorti), costituisce una opzione percorribile; così come pure il divorzio e la ricomposizione familiare che ne può derivare, aprono alla possibilità di includere nella storia del romanzo d'amore idealmente associata al matrimonio, la possibilità che tale romanzo sia "a termine", o che possa ripetersi per il medesimo individuo più volte nell'arco della vita. Anche se può apparire scontato, è inoltre opportuno ribadire, che tali diverse modalità sono concretamente tra loro interrelate poiché possono incontrarsi con sempre maggior frequenza in un medesimo network di parentela, o in un medesimo contesto di amicizie e di frequentazioni quotidiane.

Ciò che accomuna queste diverse scelte di famiglia, tra l'altro presenti all'interno dei tre gruppi genealogici di cui faremo tra poco conoscenza, è, inoltre, l'esperienza della genitorialità. Questa condizione unificante, più che la comparazione operata per tipologie, ci è sembrata particolarmente appropriata per essere assunta come criterio analitico, poiché agisce a partire da un tratto costitutivo della definizione del sé, rispetto a scivolose e mobili definizioni ("sposato", "convivente", "divorziato", "riaccompagnato"). Il tratto comune, quasi minimo, di coppie che esperiscono la genitorialità, permette di verificare sul campo eventuali differenze, organizzando l'analisi sull'accostamento delle esperienze piuttosto che su tipologie familiari, evitando così le rigidità insite nell'operare per categorie fisse e costruite a priori. L'opzione metodologica proposta trova fondamento teorico negli approcci alla parentela contemporanea che pongono al centro il concetto di *relatedness* (Carsten 2000). Con esso si vuole enfatizzare l'importanza dei processi di costruzione delle relazioni, piuttosto che della parentela come entità determinata, soprattutto in Occidente, da precise relazioni biologiche. Il concetto di *relatedness*, sulla scia della critica operata da David Schneider (1984) a quello di *kinship,* sposta quindi l'attenzione sul soggetto, le sue pratiche e le sue interpretazioni, sugli aspetti processuali e dinamici dell'essere-in-relazione e sui significati indigeni che ad essi vengono attribuiti. Ciò non significa emarginare gli aspetti biologici collegati con la parentela, ma comporta il metterli in prospettiva, intendendoli come uno dei possibili sistemi di senso all'interno dei quali si produce la relazionalità. In un epoca e in un contesto in cui il soggetto è sempre meno costruito a partire dalle caratteristiche del suo gruppo parentale, in cui l'appartenenza familiare non è una questione di ascrizione ma sempre più di performazione, tornano utili, dal punto di vista dell'armamentario concettuale, i richiami alla pratica e ai discorsi sulla relazione.

Riferirsi a questo quadro concettuale potrebbe apparire in contraddizione con la scelta appena dichiarata di un criterio per accomunare i casi di studio, basato sulla genitorialità, dato che per le coppie in questione essa è di tipo procreativo, e quindi ancora saldamente ancorata al dato biologico. In realtà, l'apparato teorico a cui mi sono ora riferito risulta qui utilmente applicabile non con il fine di analizzare l'ordine di significato in cui i "giovani" genitori[2] inscrivono la relazione di filiazione discendente, quanto piuttosto per osservare il "farsi" della parentela nella relazione che essi instaurano con altri adulti, in particolare negli ambiti della residenzialità, della filiazione e della cura.

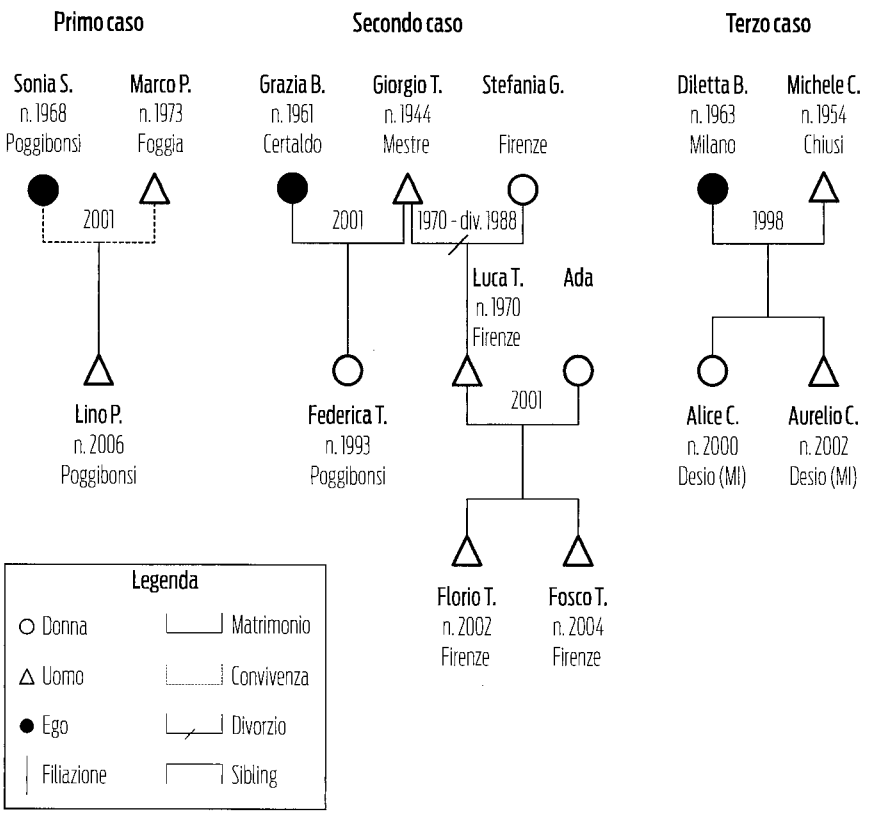
I tre casi di coppie che presento[3] si distinguono tra loro per i diversi percorsi che li conducono a costituire famiglia (si veda la schematizzazione in Figura 1): il primo è quello della convivenza senza matrimonio; il secondo è quello di una famiglia ricomposta, risultato del divorzio dell'uomo dalla precedente moglie, il passaggio attraverso un periodo di convivenza e infine il nuovo matrimonio; il terzo è quello di un matrimonio. Pur estremamente

[2] L'età dei sei genitori va da un minimo di 34 anni ad un massimo di 61 anni; sia gli uomini che le donne lavorano. Risiedono tutti a Poggibonsi ma almeno uno dei componenti delle rispettive coppie proviene da fuori regione, rispecchiando in questa microanalisi il tratto generale della storica e attuale dinamicità demografica della cittadina. Sui più recenti movimenti di popolazione italiana verso la Valdelsa si veda la ricerca curata da Berti, Zanotelli (2008).

[3] Essi non hanno ovviamente la pretesa di essere rappresentativi né dei comportamenti della popolazione nel suo complesso né di specifiche tipologie di coppia; vanno intesi piuttosto come dei contenitori dei molti ma pur limitati modi possibili di pensare e di agire nel proprio contesto sociale di relazioni. Le interviste a Poggibonsi sono state realizzate tra l'aprile 2006 e il settembre 2007, e fanno parte di una estesa campagna di raccolta di dati etnografici, statistici e di contesto nelle provincie di Siena e di Arezzo, realizzata grazie ad un finanziamento dell'Università degli Studi di Siena nell'ambito del PAR (Progetto di Ateneo per la Ricerca) "Network di parentela, generazioni, nuove forme di famiglia", coordinato da Pier Giorgio Solinas. Personalmente, pur coniugando fonti e tecniche d'indagine diverse, ho seguito una metodologia caratterizzata dalla ricostruzione genealogica, attraverso incontri ripetuti con entrambi i membri della coppia, e in alcuni casi anche con persone incluse nella loro rete sociale di riferimento. Nell'ambito della coppia, gli ego che costituiscono l'io narrante delle biografie raccolte, sono le donne. Con loro, in particolare, è stato possibile ricostruire la storia di vita, dall'infanzia fino all'uscita dalla casa dei genitori e alla formazione della coppia con l'evento della filiazione. All'approccio biografico e genealogico iniziale sono seguiti momenti di incontro incentrati a chiarire, dal punto di vista sincronico, le reti e le modalità di aiuto e di scambio sia materiale che immateriale prevalenti. La collaborazione dell'Amministrazione Comunale di Poggibonsi è stata fondamentale nel fornire, pur nel rispetto della privacy dei cittadini, dati anagrafici utili a ricostruire alcuni aspetti delle dinamiche demografiche qui analizzate. A questo proposito il mio ringraziamento va a Patrizia Vannini e a Tatiana Marsili per il sostegno e il supporto accordatomi. Non è irrilevante segnalare che il bacino di scelta dei casi di studio è stato determinato da una doppia esperienza di partecipazione osservante: la prima consiste nel fatto che anch'io sono cittadino di Poggibonsi e quindi inserito in reti di relazionalità di cui alcuni dei casi osservati fanno parte; la seconda forma di partecipazione osservante è stata determinata dalla mia frequentazione in qualità di "genitore", di un focus group gestito da una psicologa e rivolto a padri e madri intenzionati a confrontare le proprie esperienze e difficoltà in ambito educativo. La fiducia e la condivisione instauratesi nel gruppo mi hanno convinto a proporre e sviluppare con alcuni dei partecipanti, nella quasi totalità donne, successivi incontri. A loro va il ringraziamento per avere condiviso molti aspetti e riflessioni personali che solo in parte trovano spazio in questa analisi.

diverse, queste conformazioni familiari rappresentano a prima vista i tratti predominanti della contemporaneità di cui abbiamo fatto cenno in apertura: accomunate da una accentuata nuclearità (coppie con figli), le loro scelte familiari sembrano risolversi completamente all'interno di una autonomia della coppia, tipicamente "autocentrata", sia essa unita da matrimonio o da una unione non ritualizzata, o addirittura espressione, ancor più "minima", dell'autonomia individuale dalla coppia, nel caso del divorzio. Ma come ci apprestiamo a verificare, lo spazio e il ruolo di ulteriori soggetti adulti, esterni alla diade genitoriale con figli, è solo apparentemente assente.

Figura 1 – Rappresentazioni stilizzate dei tre casi di studio



Il polinucleo è duro a morire

Il primo caso a cui farò riferimento rappresenta un osservatorio denso di quello che potremmo definire l'intreccio, più che un percorso a tappe definite, tra i momenti caratterizzanti il passaggio alla vita adulta (uscita da casa, entrata nel mondo del lavoro, formazione della coppia, filiazione) e la ridefinizione del sé in rapporto alla famiglia d'origine e alle reti parentali di riferimento (sia in senso ascendente che collaterale). In particolare, le numerose scelte abitative che si susseguono nella biografia che analizzeremo, legate al percorso di affermazione individuale, oppure orientate verso il reinserimento in una quotidianità condivisa con la famiglia di origine, costituiscono degli indicatori illuminanti riguardo alla significazione che la protagonista di questo racconto, e il suo compagno, attribuiscono alla parentela.

Sonia S.[4], è nata nel 1968 a Poggibonsi, e dal 2001 convive con Marco P., di 5 anni più giovane, pugliese di origine. Nel 2006 sono diventati genitori. Dopo il diploma superiore, Sonia lascia la casa dei genitori per trasferirsi ad Arezzo dove apre un'agenzia pubblicitaria e coabita con un'altra ragazza. Tale decisione viene motivata anche dall'esigenza di "uscire di casa".

Sonia: ... io l'avevo forte a vent'anni e quando l'ho avuta l'ho fatta!

Dopo questa esperienza, durata cinque anni, ritorna a vivere presso l'abitazione dei genitori, ma con la ferma intenzione di ripartire a breve per andare a lavorare all'estero. Il ritorno in famiglia, concepito inizialmente come una parentesi in un percorso tutto incentrato sulla costruzione di una autonoma identità lavorativa, si risolve invece in una permanenza duratura. In quel periodo infatti trova lavoro a Poggibonsi nella reception di un hotel e decide di non ripartire. Il rientro in famiglia viene vissuto inizialmente con difficoltà:

Sonia: ... è stata durissima rientrare a casa dei miei genitori. È stata durissima perché io proprio non ero più abituata alla convivenza con i genitori. Era, insomma una cosa dura... Però poi io alla fine ci stavo veramente poco. Poi io sono una che non amavo nulla della casa, cioè quindi in realtà per me era una situazione molto di comodo, via.

L'indipendenza raggiunta attraverso il lavoro e l'esperienza fuori di casa non sembra essere messa a rischio da questa rinnovata convivenza.

Sonia: ... quando so' ritornata comunque so' ritornata forte di questa esperienza... ero comunque libera, facevo le mie cose, cioè potevo fare la mia vita tranquillamente, però ho avuto chi mi faceva da mangiare. Comunque non è che "chi" era una serva. Insomma era mia madre quindi... e comunque ripeto comunque sono rientrata con anche consapevolezza,

[4] I nomi propri e delle località sono stati inventati ai fini di preservare l'anonimato delle persone coinvolte.

maturità diversa, capacità anche a saper dire "scusa ma io comunque faccio come cioè come mi pare. Questa è la mia vita...".

Raggiunti i 30 anni si licenzia dal lavoro nel settore turistico perché nel frattempo ha maturato interessi nell'ambito sociale ed educativo. La maggiore instabilità lavorativa dettata dalla nuova professione non le permette di acquistare una casa, idea che comunque aveva coltivato. Dopo circa cinque anni di convivenza con i genitori decide di uscire nuovamente dalla casa paterna, nonostante le resistenze dei genitori che si erano riabituati a vivere con la loro "bambina", e affitta da sola una casa in campagna in una località a sud di Siena, a diversi chilometri da Poggibonsi. In realtà si tratta di un allontanamento parziale poiché per ragioni di lavoro è spesso nel paese natale, e frequenta la casa dei genitori, dove mangia e a volte dorme; in quel periodo, commenta, "vivevo due situazioni". Nel 2001 conosce Marco, il suo futuro compagno, che lavora nella zona tra Poggibonsi e Firenze. Quasi subito progettano la convivenza che, di comune accordo, stabiliscono che non può essere nella casa in campagna che lei sta affittando, perché troppo lontana dai luoghi di lavoro di entrambi. La convivenza della nuova coppia inizia quindi a casa dei genitori di lei, in un modo definito da entrambi "naturale", anche se nel raccontarlo ne sottolineano la particolarità:

Sonia: eh, quindi siamo stati quasi un anno, abbiamo "convissuto" con i miei genitori... eh, una cosa incredibile (ride).

Marco: e devo dire benissimo, perché convivevo con degli amici intelligenti, nel senso che non c'è cose di antipatie, cioè proprio libertà assoluta. Cioè proprio come vivere con una coppia di compagni insomma, un'altra coppia di amici.

Sonia: è stata una cosa abbastanza che ha sorpreso anche me, perché io fino a pochi mesi prima avrei detto mai. Io sono una che mi sono sempre fatta molto, come dire, mai ho fatto conoscere come dire ai miei genitori... Invece è venuta molto naturale.

La coabitazione delle due coppie si prolunga per circa un anno, facilitata dall'armonia che si instaura all'interno di questa forma temporanea di polinucleo. Tra i quattro, sarà Marco a voler porre fine alla convivenza allargata, non potendo sostenere una situazione che lo aveva inglobato piacevolmente e attratto forse al di là di ogni sua intenzione.

Marco: insomma ridendo e scherzando era passato un anno che io vivevo a casa sua. Sicché le ho detto "guarda io non ne posso più. Se noi entro il novembre non si trova casa io bisogna che mi levi di culo perché non posso stare a casa dei tuoi più". Ma non perché... ma guarda si stava benissimo, è soltanto che non puoi, cioè io no so da pugliese, mi verrebbe da dire, non puoi. Cioè io me ne vado da casa mia per andare a casa dei genitori della mia fidanzata... non mi sembra proprio!

Possiamo spiegarci il fatto che, all'interno della coppia, sia Marco a spin-

gere per l'autonomia residenziale, ricorrendo a valutazioni di ordine diverso, che attingono alla differenza di genere, al diverso legame affettivo determinato dalla filiazione, o ancora all'identità associata alla provenienza geografica, come egli stesso ci ricorda. Il punto che qui ci pare di maggior significato, e sul quale ritorneremo, è che Sonia, nella fase di recente formazione della neo-coppia, non ricerchi quella medesima autonomia abitativa dai genitori che aveva desiderato e realizzato in precedenza. Al contrario, pone rilievo sul proporsi di questa soluzione in modo "naturale", associandola alle caratteristiche di un *habitus*, che, pur apparendo ai suoi stessi occhi "incredibile", si realizza senza difficoltà.

Su insistenza di lui, la coppia si orienta quindi verso il modello nucleare di famiglia, e alla fine del 2002, affittano un monolocale nel centro di Poggibonsi dove però si trovano male. La ricerca di una soluzione alternativa si risolve in una casa nel Chianti ottenuta anche grazie alle garanzie offerte dall'amicizia esistente tra il fratello di Sonia e il proprietario.

Nei successivi due anni la frequentazione della casa paterna di lei si ripropone sotto altre forme.

Marco: beh la domenica c'era il lesso che ci aspettava... Ogni tanto d'estate si veniva a dormire qui a casa loro se capitava la sera che si faceva un po' tardi.

Sonia: sì sì, proprio senza ritegno!

Dopo circa due anni sopraggiunge la gravidanza di lei e decidono di cercare casa di nuovo a Poggibonsi, per avvicinarsi alla famiglia. Nel motivare questa scelta Sonia insiste sul senso di solitudine che immagina legato alle frequenti assenze del compagno per motivi di lavoro, e inoltre per la necessità di avvicinarsi alla madre, sia per l'aiuto che attende da lei nei primi mesi dopo il parto, ma anche per il percorso di apprendimento delle pratiche materne che Sonia ritiene di poter sviluppare meglio nel suo contesto familiare di riferimento.

Sonia: lui stava via a periodi interi e io che cazzo ci faccio in campagna da sola con un bambino appena nato che io non so nemmeno da che parte si fa. [...] Questa cosa a me mi spaventava, non me la sentivo assolutamente di sta' sola in campagna, insomma. Tra l'altro il problema era l'inverno.

Ancora una volta la soluzione abitativa viene trovata attraverso il coinvolgimento della sfera parentale, e nello specifico grazie ai cugini del ramo paterno che spingono i loro genitori, zii di Sonia, a dare in comodato d'uso ai neo-genitori un appartamento di loro proprietà, situato nello stesso edificio dell'appartamento dei genitori di Sonia.

Come si può intuire, le vicissitudini residenziali di Sonia come single, in

seguito di Sonia e di Marco come coppia di fatto e, infine del nucleo composto dalla coppia di genitori e dal neonato (Sonia + Marco + Lino), seguono un andamento oscillatorio caratterizzato dall'allontanamento e dal riavvicinamento alla casa della famiglia di lei. L'approdo attuale è il risultato di un coinvolgimento che va però oltre la famiglia d'origine, poiché si allarga alla parentela in senso laterale (i cugini e gli zii paterni). Nel frattempo infatti la cugina di Sonia S. (Bruna S.) ha maturato l'intenzione di staccarsi dai genitori e di uscire di casa e subentra a Sonia e Marco nell'appartamento di campagna da loro precedentemente affittato. Si realizza quindi una sorta di scambio di case tra le due cugine che risolve contemporaneamente l'esigenza di autonomia dai propri genitori manifestata da Bruna e, da parte di Sonia, l'accresciuta necessità e, direi anche la volontà, di dipendere dai genitori sorta in conseguenza della nascita di Lino.

Questi aggiustamenti residenziali, sia inter- che intra-generazionali, a mio parere sono ispirati da una prassi inscritta nella storia del gruppo parentale in questione. Per chiarire questo punto è fondamentale operare più di un passo indietro nella storia della famiglia di Sonia, in particolare dal lato paterno. La sua memoria genealogica si ferma ai nonni e per noi è sufficiente in quanto ci riporta in un contesto mezzadrile dove, in un podere della campagna di Poggibonsi (una località denominata "Pian de' Meli") ritroviamo un polinucleo particolarmente numeroso (rappresentato in Figura 2). Dai nonni paterni di Sonia nascono, tra il 1921 e il 1945, dieci figli, 4 femmine e 6 maschi che vivono nella famiglia allargata gli anni della giovinezza. La crisi della mezzadria e il vertiginoso sviluppo industriale di Poggibonsi, spingono durante gli anni Sessanta questa, come tante altre famiglie contadine, a inurbarsi.

Figura 2 – Il polinucleo di origine di Sonia S. durante la transizione postmezzadrile.
(In evidenza il nonno e il padre di Sonia; tra parentesi il luogo di residenza a Poggibonsi in seguito all'inurbamento)

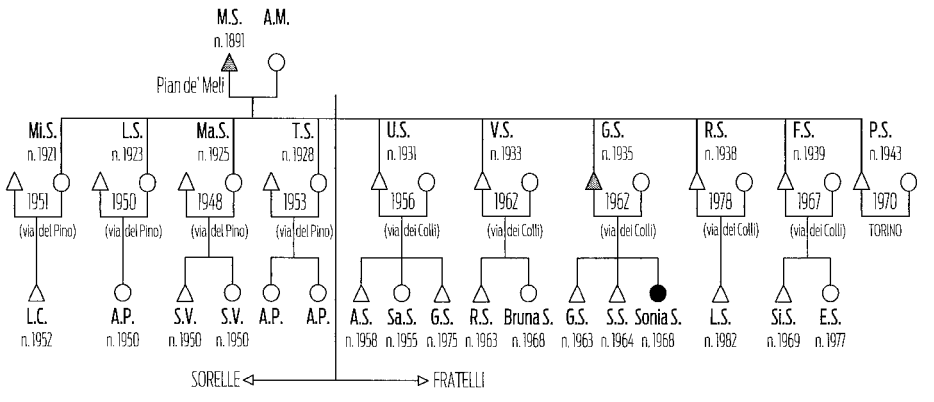
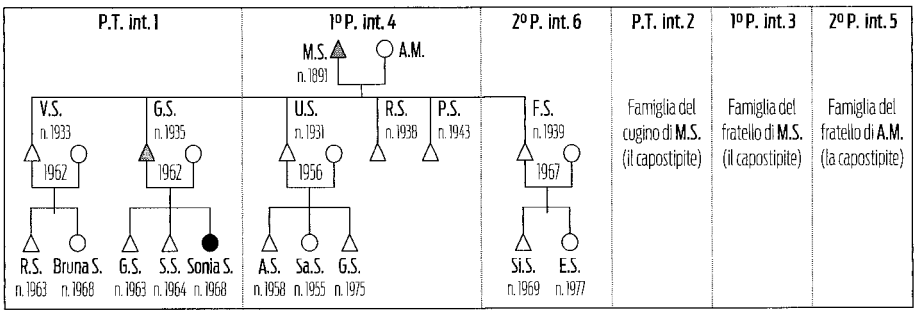


Figura 3 – Polinucleo urbano a Poggibonsi, via dei Colli, primi anni Sessanta



Questo passaggio residenziale produce anche una sorta di biforcazione del gruppo dei sibling: le quattro figlie, mano a mano che si sposano, escono dalla famiglia d'origine per essere assorbite nella parentela dei mariti. Successivamente, le donne riescono però a ricomporre una certa unità attraverso l'acquisto di appartamenti tra loro prossimi in via del Pino, in un quartiere di nuova costruzione. I sei figli maschi rimangono maggiormente uniti, anche dopo che il primogenito si sposa e ha il primo figlio nel 1957. All'inizio degli anni Sessanta, in un medesimo appartamento di nuova costruzione in via dei Colli, vivono temporaneamente tutti insieme, portando con loro gli anziani genitori. Rapidamente vengono completati altri due appartamenti del caseggiato che vengono pagati a rate con gli stipendi guadagnati e messi in comune dagli uomini che lavorano nelle fabbriche e nel commercio. Il caseggiato finito si compone di 6 appartamenti nei quali trovano posto, oltre a loro, il fratello della nonna paterna, il fratello del nonno paterno e il cugino del nonno paterno con le rispettive famiglie, anch'essi provenienti dal podere di Pian de' Meli (si osservi la Figura 3). La forza del modello polinucleare non viene scalfita in un primo momento nemmeno dalla fissione che segue alla formazione di nuove unioni coniugali. Possiamo quindi affermare che la transizione verso il modello di residenza nucleare con le sue modalità di conduzione quotidiana, si afferma molto lentamente e viene progressivamente trasformato in una residenzialità estremamente prossima[5]. G.S. (futuro padre di Sonia S.) e suo

[5] Barbagli, Castiglioni, Dalla Zuanna (2003) hanno assegnato alle modalità della residenza post matrimoniale nei decenni successivi alla seconda transizione demografica un ruolo di primo piano per evidenziare la specificità italiana nei rapporti intergenerazionali. Alcune riflessioni sulle specificità interne all'Italia in rispetto a questo comune processo nazionale sono contenute in Viazzo, Zanotelli (2008: 96-100). I processi ora descritti hanno molto in comune con quanto dalle analisi di Grilli rispetto al sud della provincia di Siena, denotando una certa ricorrenza di pratiche. Per ciò che riguarda le metodologie per indagarli, condivido l'attenzione che Grilli ripone sugli assetti abitativi e l'assunzione di unità di studio ampie ma circoscritte, corrispondenti a comunità di parenti prossimi, definite utilmente "aggregati multifamiliari localizzati" (2008: 144-147). Un concetto vicino a quello coniato da Bonvalet (2003) di *famille entourage locale*.

fratello (V.S.), ad esempio, celebrano insieme le rispettive nozze, nello stesso giorno del 1962, ad una anno circa dall'arrivo in via dei Colli, e insieme vanno ad occupare l'appartamento sottostante a quello dove vive il resto del polinucleo. Durante un decennio le famiglie dei due fratelli condividono i medesimi spazi e i tempi quotidiani e conviviali, vedono nascere tre figli da una parte e due dall'altra, e li crescono insieme. Sonia mi dirà che Bruna S., la cugina che abbiamo già nominato più sopra, tra l'altro nata nel suo stesso anno, è per lei "come una sorella". Data la situazione ora descritta, questa affermazione assume dei contorni molto più che metaforici.

Nei decenni successivi si susseguono eventi biografici che modificano l'assetto iniziale dell'edificio. I fratelli ancora celibi (P.S. e R.S.) si sposano rispettivamente nel 1970 e nel 1978. Nascono altri figli; la fuoriuscita di alcuni di loro e infine la nascita dei nipoti appartenenti alla quarta generazione producono nuove necessità abitative a cui si fa fronte con scambi, sostituzioni, espulsioni, estensioni realizzate attraverso l'acquisto di altre case, tutte però nella stessa via. Complessivamente si tratta di azioni tese a riprodurre, nei limiti del possibile, una prossimità abitativa elevatissima all'interno di questa sezione maschile evolutasi dalla parentela originaria. L'aspetto di maggiore interesse risiede nel fatto che questo processo include, come abbiamo visto, alcuni segmenti dell'ultima generazione di coppie, che iniziano a sperimentare forme di famiglia diverse: coppie di fatto, come nel caso di Sonia e Marco, ma anche il riassorbimento in via dei Colli, presso la casa dei propri genitori, di un cugino che se ne era allontanato dopo il matrimonio e che ora è sulla via del divorzio. Le modalità abitative adottate sembrano quindi convergere verso una saldatura della parentela piuttosto che verso una sua dispersione, nonostante i cambiamenti e le scelte di autonomia individuale o di coppia che si possono presentare.

Date le diverse e fluide strutture che assumono nell'attualità, risulterebbe esagerato concludere che siamo in presenza di pratiche residenziali inscritte in un *habitus* parentale definito o in una "cultura della parentela" immune alle trasformazioni storiche; le scelte residenziali sono però influenzate da un reticolo di relazioni soprattutto definite in termini parentali, che si concretizza nel passaggio di informazioni, nell'informalità dei rapporti, anche nella convenienza economica. Più profondamente, e forse per questo caso in modo particolarmente accentuato, esiste un elevato livello di affezione al luogo, che in passato poteva essere il podere, oggi è una via cittadina. Il luogo di residenza diventa rappresentativo di una storia e di un'identità parentale che contribuisce ancora alla definizione dell'individuo, probabilmente però in modo più intimo e meno socializzato rispetto al passato. Basti pensare che, quando Sonia S. è stata posta di fronte alla possibilità di dare al figlio il proprio cognome piuttosto che quello del suo compagno, non lo ha ritenuto necessario.

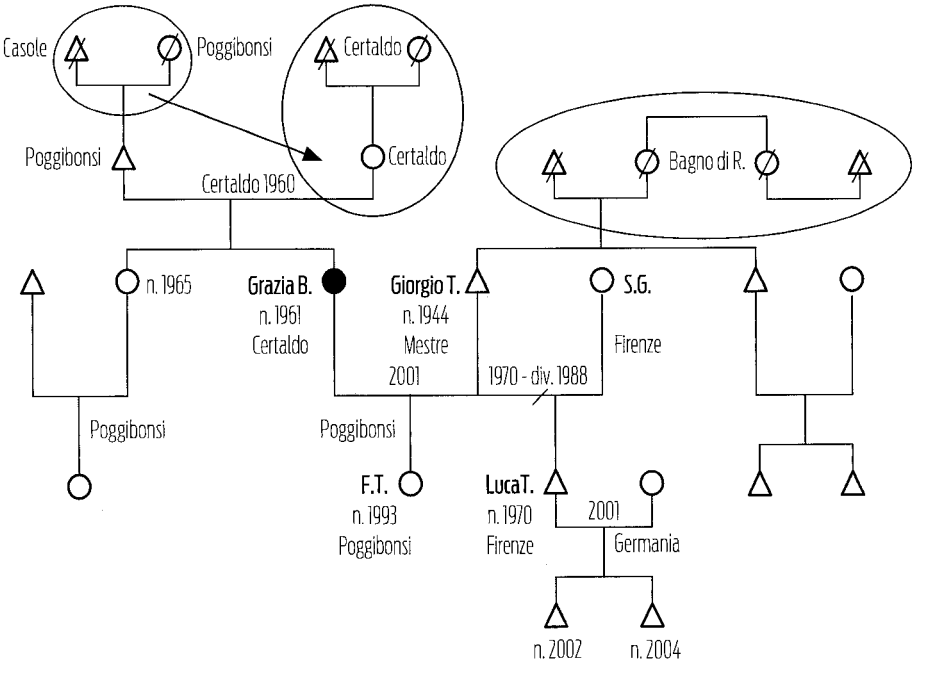
Evidentemente è il contesto di forte prossimità abitativa e sociale all'interno di un'ampia rete parentale a restituire sicurezza, di fronte all'indebolimento delle appartenenze con la nascita al di fuori del matrimonio, oltre che alla esiguità dimensionale di famiglie sempre più "strette" dal punto di vista demografico. L'essere parenti di fatto, e non di diritto, in questo caso non mette in alcun modo a rischio l'appartenenza del figlio ad una fitta rete di persone che per rappresentarsi adotta fortemente l'idioma parentale.

Prendersi cura della parentela. Due esempi di ricostruzione

La seconda storia che prendiamo in esame riguarda una coppia sposata, frutto dell'unione tra Grazia B., una donna nubile nata nel 1961 a Certaldo (Comune vicino a Poggibonsi), e Giorgio T., di 17 anni più vecchio, nato a Mestre ma cresciuto in Romagna, in una famiglia di possidenti terrieri, e proveniente da un precedente matrimonio. Anche in questo caso, è la donna al centro della narrazione. La storia della sua formazione personale, rispecchia come nel caso precedente, un percorso di ricerca dell'indipendenza economica e abitativa dalla famiglia di origine. Ricorda con orgoglio di essere stata una delle prime donne a lavorare in un settore dei servizi pubblici tradizionalmente riservato ai maschi, così come, grazie a dei risparmi, all'età di 25 anni (nel 1986) compra un appartamento nel suo paese e opta per la scelta dell'uscita da casa, mostrando una notevole intraprendenza rispetto ai percorsi tradizionali di transizione all'età adulta (studio, lavoro, matrimonio e uscita di casa). Nell'operare tale scelte, afferma Grazia, è sorretta moralmente anche dai genitori. Nello stesso anno, in un lungo viaggio all'estero, conosce Giorgio, a quel tempo ancora sposato e padre di un ragazzo di 16 anni. Inizia una relazione che spingerà i due a convivere saltuariamente in un altro appartamento vicino a Firenze, fino alla gravidanza di Grazia. A quel punto, ufficializzata la separazione di Giorgio dalla prima moglie, la nuova coppia acquista una casa nella campagna di Poggibonsi ed è lì che accoglie la nascita della loro figlia. Per 8 anni la coppia convive configurandosi come famiglia di fatto, e nel 2001, risolte tutte le questioni legate al divorzio, si sposano. La biografia di Grazia B. disegna una traiettoria che sembra quindi risolversi entro i confini dell'autonomia individuale e della propria famiglia nucleare. In realtà, se spostiamo l'attenzione dalle pratiche di residenza alle dinamiche di aiuto e di cura, possiamo osservare anche in questo caso il dispiegarsi di relazioni tra soggetti esterni e interni al nucleo in esame. Esse si configurano come esperienze pratiche di creazione di relazioni che dialogano attraverso l'idioma parentale. Fin dal nostro primo incontro, Grazia B. ha voluto mettere in risalto l'importanza che assume per lei la parentela, essendo cresciuta in

una famiglia allargata, dove il "senso della famiglia" è stato sempre fondamentale. Effettivamente, anche se con modalità e intensità diverse rispetto al primo caso (quello di Sonia), Grazia vive un'infanzia costellata dalla presenza dei parenti di entrambi i lati, sia perché cresce in un polinucleo composto dai nonni paterni, dai genitori e dalla sorella, sia perché i nonni materni, con i quali aveva un rapporto affettivo molto forte, dopo alcuni anni dalla morte di quelli paterni, vengono riassorbiti nel nucleo familiare patrilaterale[6] (si veda la Figura 4).

Figura 4 – Parentado di Grazia e di Giorgio su 5 generazioni.
In evidenza, gli anziani coinvolti nella pratica di cura attraverso il riassorbimento residenziale



La crescita in convivenza con i nonni rappresenta per Grazia un'esperienza formativa molto importante che cercherà a suo modo di riprodurre nelle relazioni che si troverà a coltivare in seguito. La pratica della cura diviene nelle sue parole, una modalità di comunicazione, un'espressione sintetica e concreta del bagaglio di valori in cui crede e che cerca di riproporre in forma educativa

[6] La situazione descritta, ed in particolare la prassi del riassorbimento degli anziani da parte dei figli dopo un periodo di residenzialità prossima ma separata, evoca un modello di cura intergenerazionale intensamente praticato soprattutto nei paesi dell'Europa meridionale, come ha sottolineato David Reher (1998).

alla figlia. Il "senso" della parentela, nella attuale organizzazione familiare di Grazia, si riversa più che nella prossimità residenziale, in pratiche di cura che lei riceve o dà in diverse direzioni. Così, le pratiche di cura, nei confronti della nipotina, figlia della sorella, sono descritte da Grazia come

> un dovere, un ruolo che ti compete. Non potrei fare diversamente – dice – perché sono cresciuta in questo ambiente... non farlo sarebbe uno snaturare i rapporti, perché è stato importante per me e per i rapporti con gli altri che questo determina, l'essere cresciuta in questo modo.

Spiegare alla figlia il dovere della cura verso i parenti è per lei un'occasione pedagogica di trasmissione di quello che definisce il "valore della reciprocità".

Se rivolgiamo l'attenzione al parentado di origine di Giorgio, osserviamo che anche nel suo caso, presso una casa di campagna dell'Emilia-Romagna, la madre e una zia materna convivono con i rispettivi mariti, nel medesimo polinucleo[7]. Dopo la morte dei due uomini, le due sorelle alternano la vita in Emilia Romagna con visite prolungate presso la nuova casa in campagna di Giorgio e Grazia, e soprattutto dopo la nascita della bambina trascorrono lunghi periodi in convivenza con il figlio e la sua nuova famiglia, configurando di fatto una sorta di riassorbimento degli anziani "a tempo". Nonna e pro-zia si prendono a loro volta cura della bambina nell'orario di lavoro dei genitori. Alla morte delle due sorelle, che avviene in sequenza piuttosto rapida, Grazia assume una donna di servizio disponibile a passare le ore centrali della giornata a casa, di modo che, mentre lei è ancora fuori per lavoro, la figlia possa essere accolta e seguita in un contesto il più possibile simile a quello creato dalla nonna e dalla zia paterna.

Rivolgo al marito alcune domande sull'importanza che rivestono per lui le relazioni di parentela, e Giorgio risponde negandola e valorizzando invece il ruolo degli amici. Nella pratica, però, osserviamo che il valore della cura enfatizzato da Grazia è da lei vissuto anche tramite nuove "obbligazioni morali" acquisite entrando in relazione con la parentela del marito. Si tratta di legami sia di tipo ascendente come ora ho indicato, ma anche di scambio e frequentazione di ordine orizzontale. Con la famiglia del fratello di lui in particolare, si instaurano delle pratiche relazionali di scambio rituale connesse con il tempo della raccolta delle olive (aiuto manuale *vs* olio) nella uliveta di Giorgio.

Il valore della cura e la sua funzione di produzione della parentela appare in tutta la sua portata quando ci rivolgiamo oltre il rapporto filiale e coniugale, poiché la medesima disposizione alla cura viene riservata da Grazia anche alla

[7] La letteratura storico-demografica ci insegna che anche l'Emilia Romagna, sebbene attraversata da un diverso sistema di organizzazione economica e di relazioni sociali in agricoltura, condivide con la Toscana la tradizionale predominanza della convivenza intergenerazionale nella famiglia estesa (Barbagli 1984).

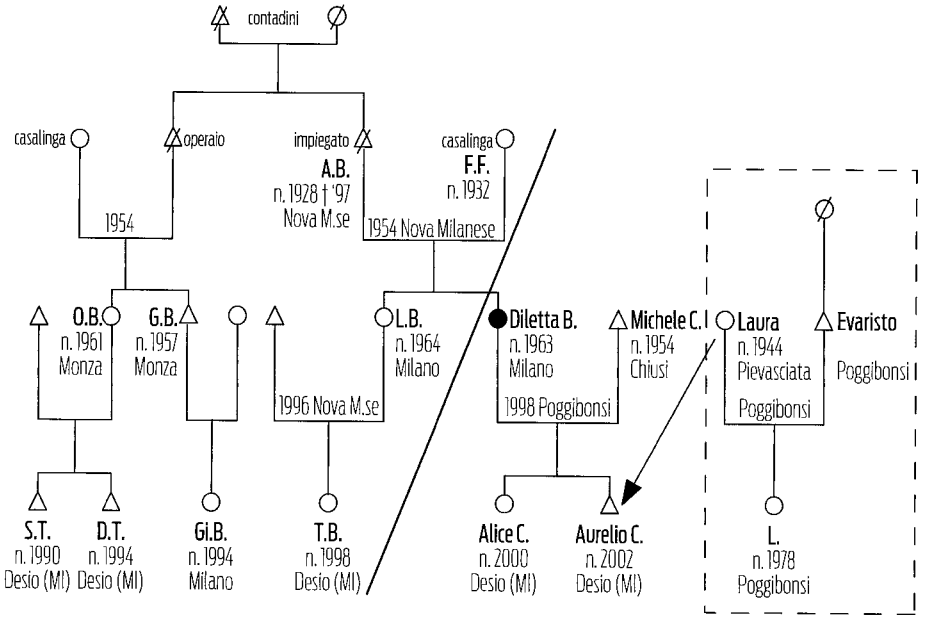
discendenza di Giorgio derivante dal suo primo matrimonio.

Agli occhi di Grazia, il linguaggio della cura può avere la funzione di costruire dei legami anche in una situazione complessa come quella che si presenta nella relazione con il figlio del marito e con i suoi figli. In più occasioni lei si è offerta di accudire i nipoti non suoi e, come conseguenza di questa frequentazione, i bambini hanno iniziato ad appellarla "nonna". Alle rimostranze del loro padre, lei ha sciolto la tensione suggerendo ai bambini di chiamarla "vice-nonna". In questa come in altre occasioni, l'assenza di legami di filiazione esclude teoricamente dalla relazione quei comportamenti attesi perché naturalizzati, tipici della parentela mediterranea. In realtà, l'osservazione di occasioni di scambio come questa, evidenziano il lavoro di costruzione che sta dietro ad ogni rapporto, e quindi anche a quelli dati per scontati perché scaturiti da legami biologici sessuali o di filiazione. Ma i brevi cenni a questo caso spingono anche a riflettere sulle pratiche di trasposizione di specifiche "culture della parentela" nei contesti dove meno si potrebbe pensare di vederle in azione. Il linguaggio della cura, appreso da Grazia nell'ambito della famiglia allargata della sua infanzia, viene riprodotto nei rapporti tra due parentele tra loro divise (dis-fatte) a causa del divorzio. Inaspettatamente, l'esito di tale "operazione" pare andare più nel senso della moltiplicazione della parentela che in quello della sua frammentazione.

L'ultimo caso, quello della famiglia fondata sul matrimonio di Diletta B. e di Michele C., e sulla procreazione dei loro due figli, mostra, a differenza delle altre narrazioni raccolte, un processo di selezione e riduzione della parentela ad opera della donna della coppia ed un successivo tentativo, riuscito, di sostituzione. A prima vista, la biografia di Diletta potrebbe essere descritta come un classico percorso di realizzazione del sé attraverso il lavoro – lei è ostetrica; l'amore – conosce Michele nel 1997 e dopo un anno si sposano; la filiazione nel contesto della famiglia nucleare – Alice e Aurelio nascono rispettivamente nel 2000 e nel 2002. In realtà, già dai primi passi di questa coppia coniugale si nota che tali elementi non sono sufficienti. Dopo il matrimonio lei, originaria della Lombardia, rimane presso la casa dei genitori e lui, che abita e lavora nel sud della provincia di Siena mantiene la residenza in Toscana, pertanto si frequentano periodicamente senza coabitare. Lei non si è ancora decisa a fare il passo del trasferimento e aspetta delle occasioni di lavoro. Nel frattempo nasce la prima figlia in un ospedale lombardo e Diletta dopo poco ottiene un lavoro in provincia di Siena. La famiglia è finalmente riunita e si stabiliscono in una casa nella campagna di Montaperti. La donna mi racconta però delle enormi frustrazioni e del senso di isolamento che vive in quel periodo, e dell'enorme difficoltà nella gestione del lavoro e della bambina, motivate da un lato dalla dispersione dei servizi nel territorio, dall'altra per l'assenza di

figure parentali di riferimento. Il ramo familiare del marito, infatti, oltre che essere a Chiusi e quindi relativamente lontano, non è da lei nemmeno considerato. La radicale differenza di modi di pensare, legati anche alla scelta religiosa neocatecumenale dei familiari del marito, che entra in netto contrasto con la formazione positivista dell'ostetrica, fa sì che gli incontri con i parenti toscani si facciano sempre più radi. A riprova dell'isolamento che vive nel contesto senese, Diletta definisce questa realtà il "deserto verde", alludendo alle difficoltà che vivere al di fuori del centro abitato implica per l'organizzazione quotidiana. Il deserto verde delle colline senesi è, più sarcasticamente, anche un deserto di relazioni, difficili da costruire, non da ultimo quelle di ordine parentale.

Figura 5 – Network di parentela significativo per Diletta B.
In evidenza la "famiglia baby sitter"



A riprova di ciò sceglie di far nascere il secondo figlio nuovamente in un ospedale lombardo vicino alla sua località di origine e dopo il parto si ferma per un lungo periodo presso la casa della madre. Il confronto tra il "deserto verde" delle colline senesi e l'ambiente familiare di origine non può essere più schiacciante. Anche in questo caso, infatti, come nei precedenti, siamo in presenza di un passato e di un presente di forte prossimità abitativa tra nuclei di parenti, e nello specifico tra la madre (F.F.) e la sorella di lei (L.B.) e con

la famiglia del fratello del padre (A.B.) con i rispettivi figli e nipoti (si veda la ricostruzione genealogica in Figura 5[8]). Tutti ruotano intorno al casolare del nonno, di origini contadine, che è stato adattato alle esigenze dei diversi nuclei, pur mantenendo una struttura che permette l'interazione intensa e quotidiana[9].

Non potendo fare diversamente, Diletta B. ritorna in Toscana, decisa però a trasferire la famiglia in un centro abitato e la scelta ricade su Poggibonsi. L'assenza di reti parentali prossime e un sistema di *welfare* fortemente organizzato sulla fiducia nella tenuta delle reti parentali (Viazzo, Zanotelli 2010), spingono la donna a cercare una soluzione nell'ambito del mercato della cura privato. Attiva allora un rapporto di lavoro con una ex collega ora in pensione ("Laura" nella Figura 5). Con il tempo, la relazione tra la signora (64 anni) e i due bambini si stringe a tal punto che coinvolge anche il marito della baby sitter, tanto che Diletta, scherzando, la definisce la "famiglia" baby sitter. Spesso i bambini si recano a casa dei due signori, che pur avendo una figlia di 29 anni non hanno nipoti, e vi mangiano. Anche in questo caso, come nel precedente, assistiamo all'estensione della terminologia di parentela; i due vengono a volte chiamati "nonni", personalizzando (e "parentalizzando") totalmente una relazione sorta a partire da un contratto economico.

Quest'ultimo esempio, sorto all'interno di un caso di matrimonio formalmente riconosciuto e senza ulteriori derivazioni, appare alquanto rivelatore delle diverse possibilità di fare, disfare e moltiplicare la parentela. I due casi, quello di Grazia e quello di Diletta, sono diversi nei termini che qui abbiamo adottato poiché il primo è frutto del disfacimento di una famiglia e del rifacimento di un'altra, mentre il secondo si sviluppa completamente intorno alla costruzione della famiglia nucleare. Tali differenze si dissolvono però se ci trasferiamo dall'ambito della coppia a quello della parentela e dei rapporti intergenerazionali, poiché a questo livello gli effetti prodotti da due casi dissimili appaiono invece convergere nel senso della moltiplicazione e della "invenzione" di determinati rapporti di parentela, passando attraverso il dissolvimento, o la marginalizzazione di altri. Nel caso di Grazia assistiamo ad un denso lavoro di cura che coinvolge nel linguaggio e nella relazione parentale anche persone che parenti non "sono". Nel caso di Diletta, l'assenza di relazioni parentali vissute, spinge per necessità (la cura dei figli) a produrne di nuove, che assumono rapidamente la connotazione di sostituti parentali.

[8] Nella ricostruzione grafica della parentela significativa per Diletta, il lato parentale del marito è stato da me omesso con l'intenzione di rappresentare il senso di isolamento e distanza che mi è stato trasmesso nei colloqui. Viene incluso invece il gruppo dei "parenti" acquisiti.

[9] Anche questa zona, come quella di Poggibonsi, ha vissuto il passaggio da un'economia contadina e mezzadrile ad una fondata sul capitalismo diffuso e sulla micro-impresa. Cfr. Ghezzi (2007).

Il caso di Diletta, così come anche quelli precedentemente narrati, hanno anche più volte evidenziato il comune ruolo fondamentale che in questi processi assumono i bambini. Essi, come vedremo nelle conclusioni che seguono, si configurano come degli attori tutt'altro che passivi o solamente ricettivi di relazioni parentali pregresse.

Parentele fatte, rifatte, inventate... Alcune riflessioni conclusive sul ruolo del bambino produttore

Questo ultimo accenno ci permette di avanzare alcune riflessioni conclusive. Innanzitutto possiamo affermare, forti del percorso fatto, che l'ambito parentale, nelle sue molteplici possibili combinazioni esperite dalle coppie di genitori considerati, costituisce una dimensione sociale densa, sia perché fornisce soluzioni pratiche alle incombenze quotidiane, sia per l'importanza simbolica che riveste.

L'interrogativo che ponevamo all'inizio di questo percorso faceva riferimento agli sconvolgimenti strutturali portati dalla seconda transizione demografica, e ci si chiedeva quale ruolo in termini di significato potesse assumere la parentela oggi, in un contesto estremamente rarefatto dal punto di vista demografico. Innanzitutto osserviamo, lavorando in profondità sui casi di studio, che emergono delle tendenze creative tra quelli che abbiamo visto essere da una parte i processi di autonomia prima individuale e poi di coppia rispetto all'ambito parentale di origine; e dall'altra quell'insieme di pratiche di prossimità abitativa e di cura intergenerazionale, classificabili come interdipendenze di segno tanto ascendente come discendente[10].

In secondo luogo notiamo che le persone intervistate hanno come punto di riferimento per delle scelte anche di autonomia, un vissuto esperienziale e un percorso di significazione del mondo che ha nella parentela di origine un importante punto di riferimento. Le parole delle intervistate si riferiscono frequentemente alle "proprie" e specifiche "culture della parentela". Queste ultime si nutrono di prassi apparentemente inusuali, come la convivenza a quattro nel caso di Sonia, ma che per lei in fondo richiamano un'esperienza già vissuta per larga parte dell'infanzia, e quindi rientrano nel novero delle abitudini, delle pratiche "normali". Nel caso di Grazia, la propria cultura familiare, espressa nei termini della cura dei parenti, assume addirittura i contorni di un patrimonio intangibile, da coltivare e trasmettere alle generazioni

[10] La strutturale sussidiarietà tra stato e reti di parentela in materia di assistenza sociale, soprattutto nei paesi europei della fascia mediterranea (Naldini 2003; Naldini, Jurado 2008), associata a un mercato del lavoro tanto flessibile quanto asfittico, fa sì che siano soprattutto i giovani genitori a dipendere dal sostegno degli ascendenti.

successive; diventa una vera e propria bussola capace di orientarla nella gerarchia di valori da trasmettere alla figlia, e quindi nella definizione della sua figura di genitore. Un tratto significativo che accomuna queste "culture della parentela", sta nel fatto che esse si rivelano inclusive, ossia sono in grado di accogliere, letteralmente di vivere-con nuovi soggetti estranei dal punto di vista genealogico, come può essere il genero "di fatto" del primo caso, o i figli del fratello della figlia, nel secondo.

La pratica dell'inclusione vale in entrambi i sensi generazionali, come abbiamo osservato nel caso della madre e la zia del marito di Grazia, che trovano spazio nella casa della coppia, dopo la morte dei rispettivi coniugi. Una pratica che sembra ricalcare dei passaggi già vissuti direttamente da Grazia nella sua infanzia. La medesima cura lei si sente di offrirla al figlio del marito, proponendosi di estendere la sua cultura della cura parentale anche ai figli del figlio del marito, e venendo a sua volta ricambiata nuovamente attraverso un linguaggio inclusivo, che è quello di una terminologia di parentela (la "vicenonna") che non esprime appieno, nella sua gerarchizzazione, la densità della relazione affettiva che si tenta di costruire.

In secondo luogo e senza volere spingere in una tipologizzazione inadeguata, si può affermare che tanto la coppia di fatto come la famiglia ricomposta in seguito al fallimento di una precedente unione sono immerse in rapporti di parentela che contribuiscono a produrre. Paradossalmente, è la famiglia di Diletta, fondata sulla coppia e sancita ritualmente dal matrimonio, a soffrire maggiormente il vuoto delle relazioni parentali (il "deserto verde") e a cercare di produrne di nuove a partire da una relazione inizialmente di "mercato". Possiamo giungere ad affermare che le coppie di fatto e le famiglie ricostruite, proprio perché stanno fuori per definizione dall'ambito normalizzato della famiglia fondata sul matrimonio ed egemonicamente definita "naturale" (Remotti 2008), sono maggiormente impegnate in un lavoro culturale di ridefinizione di senso.

Una risposta a tal paradosso, e a questo sovvertimento dell'ordine delle cose che inizialmente ci saremmo aspettati, va ricercata nei termini del radicamento territoriale. Ciò che fa la differenza nei termini della forza dei legami – ciò che dà forza o al contrario indebolisce la propria "cultura" della parentela[11] – non sembrano essere tanto le forme, più o meno ritualizzate o più o meno ricomposte, che la famiglia assume, quanto piuttosto il radicamento ad un territorio che è geografico ma al contempo sociale e significante. Il terzo aspetto, che è emerso in modo non strutturato nella descrizione delle situazioni familiari osservate, riguarda quello che si potrebbe definire il "pa-

[11] Sembra questo un tratto particolarmente caratterizzante della realtà italiana se comparato con quella svedese, dove il senso della parentela appare presente ma costruito sulle grandi distanze (cfr. Gaunt 2010).

radigma del bambino produttore". Da diverso tempo, Solinas ha ipotizzato i destini di una società esogamica perfetta. Il bambino, anteriormente inteso come prodotto della catena filiale che attraversa più generazioni in senso discendente, nella "società dell'individuo", del *love* schneideriano e del "figlio unico", sembrerebbe essere il limitato prodotto del legame tra due individui, all'interno della medesima generazione. Gli esiti di successive procreazioni non sarebbero cumulabili in una sequenza di senso, ma si esaurirebbero al primo sforzo, in sé stessi, per poi ripetersi. Avremmo una riproduzione che non si riproduce. Seguendo le riflessioni di Solinas (2004: 114-121) si scopre però un'ulteriore strada, indicata dal modello dell'inversione dell'asse genealogico. Nella società del figlio unico non è più sui discendenti che si propaga una comune identità familiare, opera piuttosto l'azione inversa. È il discendente pressoché unico che spinge verso l'alto raggruppando un numero sempre più elevato di co-ascendenti, tra loro formalmente estranei e potenzialmente affini.

È su questo punto che vorrei soffermarmi perché, dall'etnografia riportata, mi sembra di intuire che l'effetto verso l'alto del discendente sia importante proprio nella costruzione e nella propagazione del significato della parentela. È proprio a partire dalle coppie di fatto, mi sembra, che viene un segnale in questo senso. Ed è l'ambito del rituale a rivelarcelo.

Nel primo caso osservato, i genitori di Sonia e di Marco rimangono piuttosto indifferenti di fronte alla scelta che i loro figli autonomamente fanno di non celebrare il matrimonio, tanto più che li accolgono in casa senza problemi. Alla nascita di Lino, però, sono gli stessi neo-genitori a decidere di battezzarlo fondamentalmente per non dare un grande dispiacere ai genitori. Nel caso della seconda coppia, addirittura, la madre e la zia di Giorgio approfittano in un'occasione dell'assenza dell'uomo per battezzare la bambina, cosa che viene da lui definita una sorta di rapimento di fronte al quale Grazia non ha avuto la forza di opporsi.

La tappa della procreazione, come già rimarcato da altri studiosi (Godelier 2004: 13-14; Attias-Donfut, Lapierre, Segalen 2002; Grilli 2010) sembra costituire una sorta di ritorno della coppia dall'ambito privato e nucleare all'ambito culturale e sociale, quello in cui si cominciano a ricostruire i rapporti di parentela. Se prima della nascita del figlio, la coppia di fatto, attraverso la convivenza afferma una propria autonomia di scelta in maniera forte – e di fronte a questo i genitori ed i parenti difficilmente hanno diritto di parola – con la nascita del bambino si producono delle azioni nella coppia come nella parentela che indicano che gli attori in campo non sono più solo due, ma molteplici. Si potrebbe dire che la procreazione, forse perché ormai così incerta e optativa, quando si realizza attribuisce vigore all'idea di discendenza e sembra dar maggiore vigore all'alleanza tra gruppi familiari anche se in assenza di matri-

monio o in presenza di divorzio, come si è visto nel secondo caso[12].

Ritornando al modello dell'inversione genealogica, esso stabilisce che la nascita produce dei relati in senso ascendente. Si potrebbe però anche osservare che la nascita produce una sorta di effetto-rimbalzo, nel senso che, i co-ascendenti, a loro volta attivano modalità e azioni che hanno un effetto propagatore in termini di *relatedness*. Assistiamo infatti a nuove definizioni parentali, ad alleanze familiari che iniziano dopo la procreazione; a figli che dopo la nascita fanno muovere interi nuclei familiari e che rinsaldano i legami intergenerazionali[13]. La tappa della procreazione sembra rappresentare una condizione privilegiata per la trasmissione di sostanze, nel senso usato da Carsten (2000), tra i genitori del bambino e i relati, che si può manifestare in entrambi i sensi nei termini di fiducia, intensità delle frequentazioni, avvicinamento residenziale, cura, flusso monetario e di beni.

In questo senso si può dire che la procreazione e la presenza del minore costituiscono una ragione di allargamento del significato di relazionalità nella contemporaneità, che supera i confini della famiglia nucleare e si estende soprattutto verso le generazioni superiori, per arrivare ad includere anche persone che sono relate in ragione non dell'atto procreativo, ma per diverse combinazioni e percorsi.

[12] Bob Simpson (1998) mostra come tra le famiglie dei divorziati in Inghilterra le relazioni di parentela non si distruggono ma vengono riformulate. Parte attiva in questo processo è giocata precisamente dai figli "comuni" che costituiscono il collante di reti di parenti tendenzialmente disgregate. Non è un caso se il figlio di Giorgio quando è a casa del padre e di Grazia, se chiamato al telefono dalla madre, risponde "sono da Federica", riferendosi alla sorella sorta dal secondo matrimonio, piuttosto che al padre.

[13] A questo proposito sarebbero da indagare maggiormente i nuovi riti associati alle forme di famiglia contemporanee, come ad esempio le feste di compleanno dei bambini a cui fa riferimento Segalen (2002).

John Gillis

LE FAMIGLIE RICORDANO. LA PRATICA DELLA MEMORIA NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

La memoria sembra sempre qualcosa che svanisce, una facoltà intellettuale soggetta più di ogni altra all'erosione del tempo. Coloro che vorrebbero garantire alla memoria un passato, sembrano decisi a negarle un futuro. Frances Yates, la grande storica della memoria del mondo antico e della prima età moderna era convinta che «noi moderni non abbiamo più ricordi»[1]. Si potrebbe supporre che questo pessimismo si riferisca soltanto al nostro secolo; ma lamentele analoghe erano state formulate anche in periodi storici meglio addestrati del nostro a ricordare. William Stokes, l'autore di *Memory*, un manuale popolare di mnemotecnica che ebbe nell'Ottocento ben diciannove edizioni, scriveva in tono desolato che, «nonostante tutto, possiamo affermare con quasi assoluta certezza che, a paragone di altre, l'arte della memoria è qualcosa di sconosciuto»[2].

Oggi la paura di dimenticare ha raggiunto livelli senza precedenti. Edward Casey, l'ultimo di una lunga serie di pessimisti,

[1] Citato in E. Casey, *Remembering: a phenomenological study*, Bloomington, 1987, p. 1.

[2] Ivi, p. 6.

ci dice che, «mentre, una volta, Mnemosine era una vera dea, noi abbiamo affidato la responsabilità di ricordare ai computer, che sono i nostri moderni idoli mnemonici»[3]. Secondo Casey, la memoria non solo è stata abbandonata dagli ambienti accademici, ma è stata estromessa dalla vita quotidiana. «Un altro segno dei tempi è il fatto increscioso che il ricordare, come fondamentale pratica sociale, è scomparso dal nostro stile di vita». Egli afferma che, prima del 1914, l'ascoltare i ricordi dei vecchi era «un fatto abituale delle riunioni di famiglia e del costume sociale. In questi ultimi anni del XX secolo, è diventato un fenomeno sempre più inconsueto, a causa indubbiamente della disgregazione della struttura della famiglia allargata e della conseguente mancanza di rispetto per i vecchi nella nostra cultura»[4].

Lo storico francese della pratica della memoria, Pierre Nora, condivide la preoccupata convinzione di Casey che l'esteriorizzarsi della memoria attraverso i musei, i monumenti e le banche dati abbia eroso le sue varietà locali legate alla vita quotidiana. Egli ritiene che sia scomparso quello che chiama il *milieu* della memoria, osservando che «parliamo tanto di memoria in quanto ne è rimasta ben poca»[5]. Per Nora la più grave minaccia per la memoria è la storia. Egli sostiene che, una volta, esse procedevano di pari passo, mentre adesso divergono fra loro: la storia sta soverchiando rapidamente la sua rivale. Sotto questo aspetto, il suo pensiero fa eco a quello di Maurice Halbwachs, il primo grande studioso della memoria sociale, il quale parla di un decadimento della memoria. «La storia generale comincia solo quando la tradizione finisce e la memoria sociale sta svanendo o si sgretola». Halbwachs ha scritto:

> Finché un ricordo continua a persistere, è inutile metterlo per iscritto o fissarlo in altro modo nella memoria. Analogamente, il bisogno di scrivere la storia di un certo periodo, di una società o di un singolo individuo, nasce soltanto quando l'argomento è ormai così remoto da non poter essere più testimoniato da coloro che ne conservano qualche ricordo[6].

---

[3] Ivi, p. 1.

[4] Ivi, p. 7.

[5] P. Nora, *Between memory and history: «les lieux de mémoire»*, «Représentations», primavera 1989, 26, p. 7.

[6] M. Halbwachs, *The collective memory*, New York, 1980, p. 79; trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, 1987.

Secondo Halbwachs, i ricordi sono creazioni spontanee di un gruppo sociale, che servono a soddisfare certe attuali esigenze solidaristiche e svaniscono non appena il gruppo cessa di esistere. La storia ha, invece, altre finalità, più astratte. È oggettiva, mentre la memoria è soggettiva. La storia è elitaria e unitaria; la memoria è popolare e multiforme. Scrivendo in un momento nel quale i poteri totalizzanti dello Stato nazionale si trovavano al culmine del loro sviluppo, Halbwachs non scorgeva un grande avvenire per la memoria nell'età moderna[7]. Pierre Nora esprime un analogo pessimismo, ma per ragioni diverse. Avendo assistito alla nascita, nel dopoguerra, della società dei consumi, egli è molto preoccupato dell'avanzare della commercializzazione e dei mass media, oltre che del potere statale. Storia e memoria, che una volta si sostenevano a vicenda, sono ora in conflitto; ed è ormai chiaro, per Nora, quale delle due sarà la vincitrice.

1. In questi ultimi anni del nostro secolo, vi è, tuttavia, motivo di ripensare al rapporto fra storia e memoria. Da un lato, i cultori di storia orale hanno mostrato che la memoria popolare è molto più dipendente dalla storia scritta di quanto ci si potrebbe attendere[8]. E hanno mostrato, insieme agli studiosi di storia sociale, i vari modi in cui le memorie popolari possono arricchire le conoscenze storiografiche[9]. Inoltre, è ormai chiaro che la memoria non è un fatto spontaneo, una diretta espressione dell'esperienza vissuta, come si credeva una volta. D'altro lato, la storiografia risulta essere molto meno oggettiva e unitaria di quanto si immaginava una volta. Dal nostro attuale punto di

[7] Ivi, in particolare il cap. II.

[8] B. Schwartz, *The social control of commemoration: a study in collective memory*, «Social forces», 61, dicembre 1982, 2, pp. 374-402. Cfr. anche P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge, 1989; T. Butler (a cura di), *Memory: history, culture and the mind,* Oxford, 1989; N. Wachtel, *Between memory and history*, «History and anthropology», 1 (1986), 2, pp. 201-224.

[9] P. Thompson, R. Samuel (a cura di), *The myths we live by*, London, 1990; P.H. Hutton, *Collective memory and collective mentalities: the Halbwachs-Aries connection*, «Historical reflections/Réflexions historiques», 15, estate 1988, 2, pp. 311-322. Cfr. anche P.H. Hutton, *History as an art of memory*, Hannover - London, 1993.

vista, sembra che la storia e la memoria non siano, dopo tutto, così lontane l'una dall'altra, ma siano, in realtà, modi diversi ma interdipendenti di comprendere il passato e di utilizzarlo per i nostri fini attuali. Esse non sono in competizione fra loro, ma collaborano in un mondo moderno che difficilmente potrebbe fare a meno dell'una o dell'altra. Alon Confino osserva giustamente: «Il compito dello storico consiste nello spiegare i nessi fra memoria e storia senza cancellare le loro differenze»[10].

La memoria non è necessariamente passiva e rivolta all'indietro, né la storia è sempre attiva e progressiva. Né la memoria appartiene al passato, né la storia al futuro: esse hanno, invece, un solido legame con il presente. Numerosi studi condotti sui bambini hanno mostrato che la memoria individuale dipende dallo sviluppo cognitivo globale e che la memoria può migliorare nel corso del tempo. Questo fatto, insieme alla scoperta che non esiste negli anziani alcuna perdita automatica della capacità di ricordare, ci obbliga a ripensare alcune nostre ipotesi sulla memoria[11]. La memoria non è qualcosa che sopravvive, ma è un aspetto dinamico, una componente integrale, anche se sottovalutata, dei moderni rapporti politici e sociali. Ha, inoltre, un'importanza essenziale per le moderne identità individuali e collettive, che hanno soltanto carattere temporale, nel senso che si sviluppano attraverso il tempo. Sapere chi siamo come persone, come nazioni o come gruppi etnici, dipende dal sapere chi eravamo: qualcosa che, nel XIX secolo, non aveva carattere prioritario, ma che oggi è considerato di importanza vitale[12]. La memoria è, dunque, il fondamento dei vecchi e dei nuovi Stati; essa è attiva negli ambienti urbani e in quelli rurali, ed è un grande prodotto di esportazione dei paesi sviluppati come di quelli sottosviluppati[13].

---

[10] A. Confino, *Collective memory*, in P. Stearns (a cura di), *Encyclopedia of social history*, New York, 1993.

[11] Sulla memoria infantile, cfr. H. Ginzburg, S. Opper, *Piaget's theory of intellectual development*, Englewood Cliffs, 1988[3], pp. 168-176; sulla memoria degli anziani, cfr. E. Bolles, *Remembering and forgetting: inquires into the nature of memory*, New York, 1988, cap. XI. Uno dei primi sostenitori di questa nozione fu F.C. Bartlett, *Remembering: a study in experimental and social psychology*, Cambridge, 1932.

[12] È il caso di D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, Cambridge, 1985, pp. 193-216.

[13] Sugli usi della memoria nel nuovo Stato di Israele, cfr. Y. Zerubavel, *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tra-*

Negli ultimi vent'anni, le metafore del decadimento sono state sostituite da quelle della rinascita. Vi è oggi chi sostiene che la memoria è un elemento vitale della nostra esistenza, al pari degli altri processi immaginativi che la modernità ha investito e promosso. «Oggi sappiamo che fra il ricordare e l'immaginare vi è un legame strettissimo», dichiara Edmund Bolles[14]. Poiché oggi ci rendiamo conto che la memoria è una dimensione dell'immaginazione, siamo in grado di capire perché le immagini del passato e le immagini del futuro svolgano un ruolo di sempre maggior rilievo nella moderna vita sociale e politica[15]. Non si può negare, infatti, che la memoria occupi un largo spazio nella vita pubblica e nell'economia dell'Europa e dell'America. Ogni anno assistiamo alla nascita di sempre nuovi luoghi della memoria (musei, restauri di monumenti storici, zone riservate di vario genere), e all'espansione del calendario degli anniversari, delle commemorazioni, delle riprese. Siamo così occupati a ricordarci di ricordare, che ci rimane poco tempo per fare qualcosa che sia degno di essere ricordato[16]. Mentre ci appropriamo del passato e lo sfruttiamo per fini politici e commerciali, sembra talvolta che esso stia colonizzando il presente.

---

dition, Chicago, 1995; sull'importanza della memoria in Europa e in America, cfr. J. Gillis (a cura di), *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton, 1994, *passim*; sull'esportazione dell'idea di eredità nel mondo non occidentale, cfr. D. Lowenthal, *Identity, heritage, and history*, in J. Gillis (a cura di), *Commemorations*, cit., pp. 41-57.

[14] E. Bolles, *Remembering and forgetting*, cit., p. XVII: Lowenthal considera la memoria in modo analogo.

[15] T.J. Cottle, S.L. Kleinberg, *The present of things future: esploration of time in human experience*, New York, 1974. Sulla generale rivalutazione dell'immaginazione che è in corso nelle scienze sociali, cfr. J.W. Murphy, *Postmodern social analysis and criticism*, Westport, 1989, pp. 105-107.

[16] J. Gillis, *Remembering memory: a challenge for public historians in a post-national era*, «The public historian», XIV, autunno 1992, 4, pp. 83-93; cfr. anche D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, cit., p. 194. Il ruolo della memoria nella storia americana è discusso a lungo da M. Kammen, *Mystic chords of memory: the transformation of tradition in America*, New York, 1992; J. Bodner, *Remaking America: public memory, commemoration, and patriotism in the twentieth century*, Princeton, 1992; D. Glassberg, *American historical pageantry: the use of tradition in the early twentieth century*, Chapel Hill, 1990; sull'Europa, cfr. W.M. Johnston, *The cult of anniversaries in Europe and the Unites States*, New Brunswick, 1991; sull'Europa, cfr. anche E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The invention of tradition*, Cambridge, 1982; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, 1987.

Ma, come ha sostenuto David Lowenthal, è vero esattamente il contrario:

> Il passato è un paese straniero i cui lineamenti caratteristici sono modellati dalle nostre odierne predilezioni; la sua estraneità è mitigata dal fatto che noi conserviamo le sue vestigia [...] Non più rispettato o temuto, il passato è inghiottito da un presente in continua espansione; noi allarghiamo il nostro senso della contemporaneità a spese della comprensione del suo rapporto con il passato[17].

La tendenza a modellare il passato in modo da adeguarlo alle esigenze del presente è evidente sia nella vita privata che nella vita pubblica. In questo mio scritto sostengo che, nell'ultimo secolo e mezzo, la memoria ha acquistato un'importanza sempre maggiore nella vita familiare e contribuisce in misura essenziale al senso di intimità familiare che la moderna famiglia nucleare è in grado di esprimere. Tuttavia, la memoria non è qualcosa a cui gli storici e i sociologi della famiglia abbiano prestato molta attenzione. Poiché essa non figura nelle tabelle del censimento o in altre indagini comportamentali aventi a oggetto quelli che vengono chiamati i «fatti» della vita familiare, la memoria non è considerata un argomento di cui debba occuparsi la scienza sociale. Ma l'evidente importanza che le varie pratiche commemorative hanno nella vita delle famiglie europee e nordamericane non può essere ignorata, ed esige una spiegazione che possa gettare qualche luce sul ruolo della memoria nella sfera pubblica e nella vita privata, fornendo così un contesto nel quale possa essere inquadrato il tema specifico di questo volume.

2. Il mutevole ruolo della memoria nella vita privata e nella vita pubblica è stato indissolubilmente legato al carattere del tutto peculiare assunto dalle culture del tempo e dello spazio negli ultimi due secoli. Che il tempo e lo spazio siano delle costruzioni culturali è cosa di cui gli antropologi sono da tempo consapevoli, mentre gli studiosi di scienze sociali e gli storici – autodesignatisi come «misuratori del tempo» dell'età moderna – sono stati riluttanti ad ammetterlo. «Vi sono altrettante

[17] D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, cit., p. XVII.

specie di tempo quanti sono gli esseri umani su questa terra, ma nel mondo occidentale noi tendiamo a considerare il tempo come qualcosa di unico», osserva Edward T. Hall, il quale ci ricorda anche che «le mappe topografiche non debbono essere confuse con il terreno, e che gli orologi e i calendari non debbono essere confusi col tempo. Le une e gli altri sono soltanto delle rappresentazioni, delle interpretazioni della realtà, e non la realtà stessa; hanno carattere storicamente contingente e non posseggono una validità universale»[18]. L'idea che possano esservi molte culture del tempo o «cronotipi» minaccia non solo il monopolio degli storici, ma le loro pretese di obbiettività. Come ha scritto Paul Ricoeur, «diventa improvvisamente possibile che vi siano soltanto degli *altri*, che ognuno di noi non sia che un "altro" fra gli altri»[19].

Ma questa è proprio la prospettiva che dobbiamo adottare, se vogliamo capire il rapporto fra storia e memoria così come si è andato evolvendo fra la metà del XIX e gli ultimi anni del XX secolo. Sosterrò, in questo mio contributo, che noi siamo effettivamente altri in mezzo ad altri, e persino altri rispetto a noi stessi; e che viviamo in una pluralità di tempi, essendo più consapevoli di alcuni di essi rispetto ad altri, privilegiando alcuni tempi rispetto ad altri, ma dipendendo, ciò nonostante, da tutti i tempi, al fine di dare un senso ai vari mondi sociali – grandi e piccoli – che creiamo per noi stessi.

La modernità privilegia quella che Hall chiama la dimensione monocronica del tempo, secondo la quale si fa sempre una sola cosa per volta secondo tabelle precostituite. Il tempo monocronico è quello adottato dalle nostre principali istituzioni, il tempo che «domina il mondo ufficiale degli affari, del governo, delle professioni, degli svaghi e degli sport», scrive Hall. L'aspetto monocronico della nostra cultura considera il tempo come se esso fosse un «contenitore vuoto che aspetta di

---

[18] E.T. Hall, *Dance of life, the other dimensions of time*, New York, 1983, p. 13; il concetto di cronotipo è analizzato in J. Bender, D. Wellbery (a cura di), *Chronotypes: the construction of time*, Stanford, 1991; un'utile sintesi dei mutevoli concetti di tempo e di spazio è fornita da J.W. Murphy, *Postmodern social analysis and criticism*, cit.

[19] P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955 (trad. it. *Storia e verità*, Lungro, 1994), citato da A. Giddens, *The consequences of modernity*, Stanford, 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, 1994.

essere riempito; il contenitore, inoltre, si muove in avanti come se si trovasse su un nastro trasportatore»[20]. Questi contenitori diventano sempre meno capaci via via che la modernità accelera il ritmo del cambiamento. Gli orologi una volta indicavano solo le ore, ma oggi si tiene conto non solo dei minuti, ma dei nanosecondi. A livello storiografico, il passato, il presente e il futuro sono diventati dei contenitori sempre più nettamente differenziati e separati gli uni dagli altri. Il tempo storico, via via che accelera il suo ritmo, produce un senso di discontinuità sempre più forte fra queste unità immaginate. Oggettivato ed esteriorizzato da orologi, calendari e tabelle, questo genere di tempo diventa una realtà soverchiante, che non aspetta nessuno. L'inizio e la fine di una cosa sembrano sempre più bruschi, e il corso della vita degli individui e dei gruppi assume i contorni nettamente definiti della storia generale, divisa in periodi o stadi irreversibili, i quali negano la possibilità del ritorno o del recupero di ciò che viene definito il carattere irrecuperabile del passato.

Eppure, come Hall è il primo ad ammettere, noi viviamo anche in quello che egli chiama il tempo policronico: «...in casa, soprattutto nelle famiglie più tradizionali nelle quali la donna è il centro intorno al quale tutto ruota, prevale il tempo-P [il tempo policronico]»[21]. È un tempo non rigidamente scandito o frammentato. Nella vita domestica il tempo può essere rallentato, fermato, e persino invertito. In essa il passato non sembra così passato, e il futuro non sembra così lontano. In questa cultura policronica, le età e le generazioni coesistono in modo più sereno e piacevole. I giovani e i vecchi non sembrano così separati gli uni dagli altri, e, poiché la storia sembra meno discontinua, il senso delle differenze generazionali è meno forte di quando ogni persona e ogni cosa vengono viste come collocate su un nastro trasportatore in continuo movimento[22]. Hall ha ragione quando pensa che l'intimità della famiglia sia il luogo del tempo policronico, ma sbaglia nel supporre che solo la famiglia tradizionale sia caratterizzata da que-

[20] Ivi, p. 85.

[21] E.T. Hall, *Dance of life*, cit., p. 52.

[22] L'idea delle generazioni come entità distinte nacque soltanto alla fine del XIX secolo. Cfr. R. Wohl, *The generation of 1914*, Cambridge, 1979, cap. VI; trad. it. *1914. Storia di una generazione*, Milano, 1984.

sto genere di tempo non lineare. Qui l'antropologo è egli stesso culturalmente condizionato, disponendo le cose in modo troppo monocronico e pensando che la storia si muova in una sola direzione. In realtà, è nella famiglia moderna che troviamo le maggiori prove di policronia.

A ben vedere, anche la società moderna ha le sue «stagioni» e i suoi cicli annuali[23]. Nel XX secolo, il calendario è diventato sempre più gremito di anniversari e di commemorazioni che legano il passato al presente[24]. Benché l'esteriorizzazione e la globalizzazione del tempo e dello spazio siano aumentate, vi è stata una vera esplosione di riti e di festività locali, cioè di tempi speciali che mettono in evidenza il carattere del tutto particolare di una località o di un gruppo, difendendoli contro la perdita di identità[25]. Ed è a livello familiare che ciò appare con la massima evidenza.

3. Negli ultimi due o tre decenni è diventato sempre più chiaro che le società occidentali non sono così monocroniche come una volta si pensava che fossero. E di mano in mano che viene alla luce un maggior numero di varietà dei nostri cronotipi contemporanei, scopriamo anche che la modernità ha sempre avuto i suoi aspetti policronici, che sono stati ignorati perché si pensava che fossero solo delle «sopravvivenze» del passato, destinate a scomparire una volta che si fosse compiuto il presunto inevitabile trionfo del tempo monocronico. In seno alla borghesia europea e nordamericana possiamo riscontrare l'esistenza di due generi di tempo – chiaramente contraddittorii – operanti fin dall'inizio dell'era industriale. A partire dalla metà del XIX secolo, le dimore borghesi si dettero un'organizzazione sempre più rigida e lineare. Mai la condotta dei membri di una famiglia era stata regolata in modo così preciso dal-

---

[23] O. Lofgren, J. Frykman, *Culture builders*, New Brunswick, 1989; R. Rotenberg, *Time and order in metropolitan Vienna*, Washington, 1992; E. Zerubavel, *Hidden rhythms: schedules and calendars in social life*, Chicago, 1981; trad. it. *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, Bologna, 1985.

[24] W.M. Johnston, *The cult of anniversaries in Europe and the Unites States*, cit., *passim*.

[25] Cfr. J. Boissevain (a cura di), *Revitalizing European rituals*, London. 1992; F.E. Manning (a cura di), *The celebration of society: perspectives on contemporary cultural performances*, Bowling Green, 1983.

l'orologio o dal calendario; mai era stata sottolineata con tanta enfasi la necessità di essere sempre «puntuali», ogni giorno, ogni settimana, ogni anno, per tutta la vita. Eppure, nello stesso momento aveva avuto inizio una tendenza – del tutto opposta – verso i riti e le commemorazioni, che, nata in seno alle classi medie, finì col diventare praticamente universale. Nel XX secolo, l'anno, la settimana e il giorno si erano ormai caricati di alcuni speciali «tempi familiari» nei quali il tempo lineare si fermava, e l'orologio e il calendario diventavano momentaneamente irrilevanti[26].

Le famiglie moderne vivono il tempo sia come tempo lineare, sia come tempo ciclico, senza alcuna apparente contraddizione. Lo stesso può dirsi del rapporto fra storia e memoria, che svolgono entrambe un ruolo molto importante nella vita domestica moderna. Se il tempo storico allarga la distanza fra le generazioni, la memoria che esse hanno in comune le unisce. Le famiglie sono molto precise sulle date, in particolare sulle date di nascita, che accentuano la discontinuità, ma sono anche ossessionate dai miti delle origini o delle radici, che rappresentano una fonte di continuità[27]. Le famiglie usano il tempo lineare, che le divide, per produrre un tempo ciclico capace di unirle. Del pari, usano la loro storia frammentata per creare dei miti vitali di continuità e di solidarietà.

La moderna vita familiare, come, più in generale, la società moderna, si muove all'interno di due aree temporali del tutto diverse. Le famiglie d'oggi vivono *con* un tempo monocronico, percepito come esteriore e oggettivo, che scorre incessantemente in modo lineare e discontinuo. Ma vivono anche *in* un tempo policronico, soggettivo e intimo, che ha carattere ciclico e mnemonico. Le famiglie nelle quali oggi viviamo sono di piccole dimensioni e di breve durata, e sono particolarmente esposte alla frammentazione. Sono anche volontarie, programmate consapevolmente e (col divorzio moderno) consapevolmente dissolte, con un inizio e una fine molto più nettamente definiti di quanto non fosse nelle precedenti forme di vita familiare.

---

[26] J. Gillis, *Making time for family: the invention of modern family time(s) and the making of the modern family*, inedito, Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, ottobre 1993.

[27] La distinzione fra origine e nascita è di P. Nora, *Between memory and history*, cit., pp. 16-17.

La vita di una famiglia nucleare, che si suppone procedere per «stadi», reca in sé, fin dall'inizio, l'elemento della discontinuità. Si intende comunemente che una famiglia nucleare abbia inizio con l'arrivo dei figli, e abbia fine quando questi lasciano la casa: qualcosa di molto diverso dalle famiglie del passato, quando la famiglia, intesa come gruppo domestico (*household*), esisteva prima della nascita dei figli e durava oltre la loro morte[28]. Come esempio primario di obsolescenza pianificata, la famiglia nucleare è, fra le istituzioni della società moderna, la più esposta alla discontinuità e al senso di perdita, dato il perpetuo senso di crisi da cui è affetta.

Per colmo di ironia, i genitori si sforzano di inculcare nei figli una consapevolezza del tempo e dell'età che finisce col produrre distanza e separazione fra loro e i loro figli. Insegnano a questi che la loro data di nascita è un destino, che l'infanzia, l'adolescenza e la gioventù sono cose che, a un certo punto, bisogna lasciarsi dietro le spalle, cose «perdute», e che diventano, quindi, oggetto di struggente nostalgia. Le famiglie moderne generano l'idea della differenza generazionale, che è per loro causa di tanto sconforto. Mentre altre moderne istituzioni cercano di sopravvivere all'età e alla morte dei loro membri, la famiglia nucleare è l'unica istituzione che non vuol trovare sostituti ai membri mancanti. Prima della metà del XIX secolo, tutte le famiglie, e in modo particolare quelle che disponevano di proprietà terriere e di ricchezze avevano l'abitudine di sostituire i figli e i genitori che venivano a mancare. L'adozione informale era così comune che non sembrava necessaria una legge che la regolasse. Quando un genitore veniva a mancare, il parente più anziano lo sostituiva in quel ruolo. Il rapporto fra genitori e figli era meno personalizzato e individualizzato. Si pensava che un figlio avesse bisogno di molti genitori; e quella del genitore era una funzione più sociale che biologica. In Europa e in America, nel XX se-

[28] Sorprendentemente, scarsa attenzione è stata prestata ai modi in cui costruiamo gli inizi e le conclusioni. Cfr. J. Busfield, M. Padden, *Thinking about children: sociology and fertility in post-war Britain*, Cambridge, 1977; M. Mead, *The contemporary American family as an anthropologist sees it*, «American journal of sociology», LIII, maggio 1948, 6, pp. 453-459. Più in generale sugli inizi, cfr. E. Zerubavel, *In the beginning: notes on the social construction of historical discontinuity*, «Sociological inquiry», LXII, novembre 1993, 4, pp. 457-459; sulle conclusioni, cfr. M. Kearl, *Endings*, New York, 1989.

colo, queste abitudini continuarono a essere praticate in seno alle classi lavoratrici, e si osservano ancora tra gli afro-americani; ma furono abbandonate dalla borghesia nella seconda metà del XIX secolo, quando la simultanea caduta del tasso di fecondità e del tasso di mortalità delle classi medie consentì alla famiglia nucleare di rendersi indipendente dalla più ampia cerchia della parentela e della comunità[29]. Di conseguenza, genitori e figli hanno finito per considerarsi insostituibili, così indispensabili gli uni agli altri che ogni cambiamento nel loro rapporto ha generato un senso profondo di perdita, sconosciuto a coloro che definivano i loro rapporti familiari in termini più ampi.

«I rapporti di famiglia attraverso i quali è passata la maggior parte di noi [...] sono intimamente esposti alla minaccia del fluire del tempo», osservano Andrew Weiget e Ross Hastings. «In seno alla famiglia il tempo viene sperimentato "normalmente" come qualcosa che diventa sempre più vecchio, e che – invecchiando – finisce col morire». Il senso di perdita finale è prodotto dalla morte, ma la moderna vita familiare è una successione di piccole perdite, di piccole morti. Nel cuore della famiglia moderna vi è un paradosso: «Riuscire come genitore significa, alla fine, perdere l'identità di genitore; riuscire come figlio significa inevitabilmente perdere l'identità di figlio»[30].

4. Il tempo è diventato un fattore sempre più problematico della moderna vita familiare, ma le famiglie hanno dimostrato una notevole creatività nei confronti di esso, costruendo nuovi tipi di tempo familiare per misurarsi con quella che è diventata, di recente, la «scarsità di tempo» domestica[31]. La memoria

[29] V.A. Zelizer, *Pricing the priceless child: the changing social value of children*, New York, 1985; J. Gillis, *Gender and fertility decline among the British middle classes*, in J. Gillis, L. Tilly, D. Levine (a cura di), *The European experience of declining fertility, 1850-1970: the quiet revolution*, Oxford, 1992, pp. 31-47; sui modi di vedere afro-americani, cfr. C. Stack, *All our kin: strategies for survival in a black community*, New York, 1997; sulle classi lavoratrici londinesi, cfr. E. Ross, *Love and toil: motherhood in outcast London, 1870-1918*, New York, 1993, capp. IV-VII.

[30] A.J. Weigert, R. Hastings, *Identity, loss, family and social change*, «American journal of sociology», LXXXII, maggio 1977, 4, pp. 1175-1176.

[31] J. Shor, *The overworked American: the unexpected decline of leisure*, New York, 1991, p. 30.

è diventata la maggior difesa contro questa frammentazione. Halbwachs riteneva che essa fosse un'espressione della solidarietà di gruppo, destinata a indebolirsi o a scomparire con la graduale erosione della solidarietà. Ma la memoria può non solo riflettere, bensì anche creare un senso di solidarietà; e così è avvenuto nel caso della famiglia nucleare, la cui attività commemorativa è aumentata, mentre diminuisce la sua interazione quotidiana. In passato, le famiglie che costruivano la loro solidarietà sulle reciprocità dell'esistenza quotidiana non avevano bisogno delle risorse della commemorazione. I riti, il mito e la memoria erano quasi del tutto assenti dalla vita privata prima del XIX secolo. Essi appartenevano alla Chiesa e alla comunità; erano risorse a cui le famiglie ordinarie attingevano, ma che normalmente non fornivano esse stesse.

L'idea di un tempo familiare separato dal tempo della Chiesa e della comunità appartiene esclusivamente all'età moderna. Prima dell'età vittoriana, non esistevano particolari tempi familiari o luoghi familiari. Essi fecero la loro prima apparizione in seno alla borghesia cittadina d'Europa e d'America, e si generalizzarono solo nel nostro secolo, soprattutto dopo il 1945, quando anche l'esistenza spaziale e temporale delle classi lavoratrici subì delle fondamentali trasformazioni. Certe ricorrenze, come il Natale passato in famiglia, che si presentano a prima vista come qualcosa di primordiale e di tradizionale, nacquero solo intorno alla metà dell'Ottocento. Lo stesso vale per i compleanni, gli anniversari, le riunioni di famiglia. Nello stesso periodo di tempo, i battesimi, i matrimoni e i funerali, eventi che, in precedenza, non avevano richiesto la presenza collettiva dei parenti, diventarono anch'essi occasione per riunioni di famiglia[32].

Prima dell'età vittoriana, la famiglia era indistinguibile dal gruppo domestico, un'istituzione che comprendeva al suo interno anche persone non legate da vincoli di parentela, che lavoravano, mangiavano e dormivano insieme alla famiglia. Non esisteva, allora, il pranzo familiare o l'ora in cui la famiglia andava a letto: due momenti che avrebbero identificato la famiglia nucleare come un gruppo separato. Il momento della giornata che siamo abituati ad associare più strettamente alla

[32] Questi mutamenti sono oggetto del mio ultimo libro: *A world of their own making: myth, ritual and the quest for family values*, New York, 1996.

famiglia, cioè la sera, non era ancora separato dal resto della giornata; e non esisteva neppure il weekend come nucleo temporale distinguibile dagli altri giorni della settimana e che associamo abitualmente alla famiglia[33]. Come lo spazio della famiglia si veniva separando solo lentamente dallo spazio del gruppo domestico e della comunità, così il tempo della famiglia conquistò solo molto gradualmente la sua autonomia, e unicamente in seno alle classi medie.

Fino alla metà dell'Ottocento, la vita di famiglia era, in gran parte, un compito da assolvere più che un tempo da trascorrere. Era una condizione di vita di una persona, più che un'età cronologica che stabiliva se un maschio doveva essere considerato un ragazzo o un uomo, e una femmina una ragazza o una donna. Fino ai primi anni del Novecento, gli abitanti delle campagne avevano solo una vaga nozione della loro età e non conoscevano con esattezza la data della loro nascita o del loro matrimonio[34]. La pratica dei compleanni e degli anniversari era circoscritta sostanzialmente alle classi medie e superiori, gli unici gruppi sociali per i quali l'orologio e il calendario contavano davvero. Per la gente più comune, i principali momenti del corso della vita non rappresentavano degli eventi, non venivano precorsi col pensiero né ricordati come noi facciamo oggi. Le considerazioni temporali avevano poco a che fare con i momenti importanti della vita (lasciare la casa paterna, sposarsi, avere dei figli, ritirarsi dal lavoro attivo), perché si trattava, in gran parte, di situazioni determinate da circostanze di carattere collettivo più che da scelte individuali. Per i più, la vita di famiglia non era qualcosa di programmato; era, piuttosto, una cosa che ti era toccata in sorte, per volontà di Dio, o del destino, o per entrambe le ragioni. Prima della metà dell'Ottocento, assai di rado l'abbandono della casa paterna rappresentò quell'evento irreversibile che più tardi sarebbe diventato. I figli lasciavano la casa del padre fra i dieci e i quindici anni per andare a lavorare, e vi ritornavano parecchie volte prima dell'abbandono definitivo, che avveniva, in genere, fra i venticinque e i trentacinque anni, qualche volta dopo il matrimonio.

---

[33] W. Rybczynski, *Waiting for the weekend*, New York, 1991.

[34] T. Cole, *The journey of life: a cultural history of aging in America*, Cambridge, 1992; H. Chudacoff, *How old are you? Age consciousness in American culture*, Princeton, 1989.

Mentre si supponeva che il matrimonio coincidesse con la formazione di un gruppo familiare separato, non era infrequente che gli sposi vivessero con i genitori. Fino al 1914, il matrimonio fu più un processo che un evento per la maggior parte dei lavoratori. Prima dell'Ottocento, vi era una distinzione molto meno netta fra promessi sposi e coniugi; e il matrimonio, religioso o civile, era sovente preceduto dalle «piccole nozze», spesso clandestine, che legittimavano in modo informale l'unione e i figli che ne nascevano, agli occhi della comunità, se non della legge[35]. Nell'Ottocento esisteva, fra le classi lavoratrici, un'ampia gamma di situazioni semiconiugali che rendevano alquanto vaga la distinzione fra persone sposate e non sposate.

Chi non aveva molte possibilità di scegliere il tempo delle sue nozze poteva consultare gli astrologi sul giorno del matrimonio, ma non erano molti gli stimoli, e meno ancora le risorse, perché egli lo considerasse un momento speciale della sua vita. Fino al XX secolo, la gente comune si sposava nelle pause del suo lavoro quotidiano, settimanale o stagionale, col risultato che la maggior parte dei matrimoni non erano distinguibili dal normale flusso del tempo, e non avevano una data precisa. Nell'Ottocento solo le classi medie concepivano le nozze come un evento memorabile. Esse furono le prime a celebrare gli anniversari di matrimonio, che sono diventati così popolari ai tempi nostri[36].

Le esperienze di vita che oggi si succedono le une alle altre in una sequenza monocronica tendevano, allora, molto di più a sovrapporsi. La gravidanza precedeva spesso il matrimonio, ma la stessa classe media americana ed europea non se ne preoccupava molto se alla gravidanza si accompagnava una promessa di matrimonio. Era una di quelle cose che non si potevano controllare, che accadevano e basta, senza tutte quelle considerazioni – preliminari o retrospettive – che, nel nostro secolo, siamo abituati ad associare alla fecondità programmata. In netto contrasto con le nostre odierne aspettative, la nascita veniva considerata un non-evento, un momento di pericolo

[35] J. Gillis, *For better for worse: British marriages, 1600 to the present*, New York, 1985, capp. III e V; E. Ross, *Love and toil*, cit., pp. 59-65.

[36] Sulla ritualizzazione del matrimonio in Inghilterra, cfr. J. Gillis, *For better for worse*, cit., cap. X; sugli Stati Uniti, cfr. E. Rothman, *Hearts and hands: a history of courtship in America*, Cambridge, 1987.

che metteva la madre e il bambino al di fuori del tempo, della vista e dell'attenzione, e non al centro degli avvenimenti, secondo la nostra sensibilità odierna[37].

Le donne riprendevano le loro consuete abitudini a pochi giorni o a poche settimane di distanza dalla nascita; il loro ritorno era caratterizzato dall'antico rito del rendimento di grazie in chiesa, che serviva a reintegrarle nella comunità femminile, anziché collocarle nella separata categoria delle madri. Quanto ai neonati, essi non erano considerati come figli fino a quando non avessero dimostrato la loro capacità di sopravvivere. Se cagionevoli di salute, potevano addirittura ricevere un nome solo dopo alcune settimane dalla nascita. Soltanto allora essi erano veramente venuti al mondo: una delle tante ragioni per cui le date di nascita avevano così poca importanza[38]. La nascita era come una dura prova attraverso la quale sia la madre che il figlio dovevano passare. Più che un evento, era un processo, non registrato o memorizzato così facilmente come avviene per le nascite – accuratamente pianificate e rigorosamente controllate – del giorno d'oggi.

Finché la famiglia si identificò con la durevole istituzione del gruppo domestico, essa non ebbe un chiaro inizio e una fine altrettanto chiara, né conobbe gli stadi di sviluppo che caratterizzano, nella loro regolare sequenza, le famiglie odierne. L'esistenza di più alti tassi di fertilità faceva sì che il periodo di tempo nel quale le donne potevano aver figli fosse più lungo, e che l'allevamento dei figli continuasse fino alla morte dei genitori. In questa situazione, la distinzione fra una generazione e l'altra tendeva spesso a oscurarsi. I figli più grandi venivano spesso chiamati a fare da «mammina» o da «babbino» ai loro fratelli più piccoli; e non era cosa insolita che le madri partorissero contemporaneamente alle loro figlie maggiori e che, in occupazioni nelle quali la forza contava più dell'età, i figli percepissero gli stessi salari dei padri[39].

Mentre queste famiglie sperimentavano più di frequente la morte, questa era molto meno legata all'età di quanto sia oggi. Come la nascita e il matrimonio, la morte era qualcosa che accadeva, al di fuori di ogni controllo umano. Era una di

[37] J. Gillis, *Gender and fertility decline*, cit., pp. 33-37.
[38] E. Ross, *Love and toil*, cit., capp. IV e V.
[39] Ivi, pp. 148-165.

quelle cose attraverso le quali bisognava passare nel modo più sbrigativo possibile, perché la gente comune aveva poco tempo per morire e per piangere i morti, così come aveva poco tempo per sposarsi o per partorire. Prima del XX secolo la gente moriva presto, senza aver avuto il tempo di preparare il proprio patrimonio simbolico come oggi fa la maggior parte delle persone anziane[40]. Solo le classi medie avevano il tempo di piangere a lungo i loro morti. I defunti, quando erano ricordati, erano ricordati collettivamente; le tombe e i sepolcri di famiglia divennero un fenomeno diffuso solo negli ultimi decenni dell'Ottocento. Come ha ricordato Natalie Davis, i nostri antenati non avevano il culto degli antenati[41]. Come la questione delle «radici», questo culto appartiene all'età moderna.

5. Negli ultimi centocinquant'anni la vita della famiglia nucleare è stata programmata e scandita in modo sempre più rigido. Coinvolte in quei processi di ordine generale che Martin Kohli ha definito processi di «cronologizzazione», le famiglie si sono sentite sempre più assoggettate a un insieme di norme – che vengono percepite come imposte dalla società – sul momento giusto di lasciare la casa paterna, intraprendere una carriera, sposarsi, aver figli, andare in pensione, e persino morire[42]. Storici e sociologi, nell'osservare questa tendenza, hanno identificato dei cicli, o corsi, di vita familiare (che sono da loro definiti come «normali»), dai quali dipende il nostro modo di avvertire la pressione del tempo, quell'ossessiva preoccupazione di non essere mai in anticipo e mai in ritardo che è diventata parte integrante della nostra vita familiare verso la fine di questo secolo, ma che era già cominciata, intorno alla metà del XIX secolo, in seno alle classi medie[43].

---

[40] D.R. Unruh, *Death and personal history: strategies of identity preservation,* «Social problems», XXX, febbraio 1983, 3, pp. 340-351. Sulla storia del morire e della morte, cfr. M. Kearl, *Endings*, cit.

[41] N. Zemon Davis, *Ghosts, kin, and progeny: some features of family life in early modern Europe*, in A. Rossie, J. Kagan, T. Hareven (a cura di), *The family*, New York, 1978, p. 93.

[42] M. Kohli, *The world we forgot: an historical review of the life course,* in V. Marshall (a cura di), *Late life: the social psychology of aging*, Beverly Hills, 1985.

[43] H. Chudacoff, J. Modell, *Into one's own: from youth to adulthood in the United States, 1920-1975*, Berkeley, 1989.

Esse furono le prime a subire quella che David Harvey ha chiamato la «compressione spazio-temporale» della modernità, cioè quella continua accelerazione dei tassi di variazione e quella radicale contrazione delle distanze, per cui «abbiamo talvolta l'impressione che il mondo ci stia collassando addosso»[44]. L'imposizione di un tempo meccanico e di uno spazio astratto ha avuto effetti devastanti e alienanti; ma possiede anche un lato costruttivo. «L'esperienza della compressione spazio-temporale è stimolante, eccitante, stressante e talvolta profondamente conturbante, in grado perciò di generare un'ampia diversità di risposte sociali, culturali e politiche», osserva Harvey[45]. A partire dagli anni Cinquanta, il continuo rimodellamento del tempo e dello spazio è diventato parte così essenziale della nostra esperienza che tendiamo a considerarlo un fatto scontato, o ad attribuirlo a una condizione «postmoderna» o «postindustriale», mentre, in realtà, non è affatto un fenomeno nuovo, ma il punto culminante di un processo che ebbe inizio già nei primi anni dell'era industriale.

Harvey sostiene che «la modernizzazione implica, in ultima analisi, la continua frantumazione dei ritmi temporali e spaziali, e la modernità si assume il compito di attribuire allo spazio e al tempo nuovi significati in un mondo effimero e frantumato»[46]. Anthony Giddens segue la stessa linea di pensiero quando scrive che la separazione del tempo dallo spazio è la caratteristica essenziale della modernità: ponendo fine all'antica nozione di «luogo» che, in precedenza, li aveva uniti entrambi, «la separazione del tempo dallo spazio fornisce la base per una loro ricombinazione in rapporto all'attività sociale»[47]. Contro coloro che vedono soltanto lo sgomento suscitato dal moderno tempo lineare, e il senso di agorafobia associato al moderno spazio «vuoto», sia Harvey che Giddens ci invitano a considerare con maggior attenzione il processo dialettico che ha prodotto una quantità di nuovi tempi e di nuovi spazi.

È proprio questo che constatiamo quando consideriamo la storia della famiglia moderna. Siamo abituati, di solito, a

---

[44] D. Harvey, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, 1989, p. 240.

[45] *Ibidem*.

[46] Ivi, p. 216.

[47] A. Giddens, *The consequences of modernity*, cit., p. 19.

considerare la famiglia come qualcosa di passivo, che si limita a reagire al cambiamento, e non come una forza autenticamente creativa. Invece, le famiglie moderne hanno raccolto la sfida che veniva loro lanciata dal potere alienante del tempo e dello spazio moderni, e li hanno piegati ai propri fini. Il tempo lineare meccanico e lo spazio vuoto astratto mettevano in crisi le precedenti concezioni comunitarie e religiose del luogo e dell'occasione; ma, così facendo, schiudevano nuove possibilità per un uso creativo dello spazio e del tempo al fine di recuperare quel senso dell'essere che era stato spezzato in modo così brutale. Gli stessi mezzi di rapida comunicazione che mandavano in frantumi il nucleo familiare consentivano alla gente di rimanere in contatto con i propri parenti e di andarli a trovare, mentre, in epoche precedenti, quei parenti sarebbero stati lontani dagli occhi, e quindi ignorati o dimenticati. Il moderno trionfo del tempo sullo spazio ci ha permesso di sentirci «vicini» a persone che si trovano, rispetto a noi, a distanze spaziali sempre più grandi e a sempre maggiori distanze temporali[48].

Uno dei nuovi aspetti della modernità è la possibilità di combinare la presenza con l'assenza, avvicinando ciò che è lontano e immettendo il passato e il futuro nel presente. La moderna tecnologia, prima col telegrafo e poi col telefono come momento culminante, consente alle persone di sentirsi vicine a distanza. La fotografia e, oggi, la televisione abbattono le barriere del tempo e dello spazio, sì che l'odierna vita di famiglia non dipende più dalla vicinanza fisica né dalla contemporaneità. La famiglia ha cessato da lungo tempo di coincidere con quello che una volta era il gruppo domestico, benché i censimenti ufficiali continuino a basarsi sull'assunto che le persone presenti in un certo luogo in un certo tempo costituiscano una famiglia. Ma non è questo ciò che la maggior parte di noi intende per famiglia, la quale ha subìto quello che Giddens chiama un processo di espianto, «l'"estirpazione" dei rapporti sociali dai contesti locali di interazione sociale, e la loro ristrutturazione attraverso intervalli indefiniti di spazio-tempo»[49].

Un mondo rappresentato da un'unica rete di astratte coordinate universali svuota tutti i luoghi del loro significato

[48] Ivi, p. 142.
[49] Ivi, p. 21.

originario; ma questa moderna impresa mentale ci rende disponibili luoghi che non abbiamo mai visto e che non andremo mai a visitare, aprendo all'immaginazione realtà situate ben oltre l'orizzonte dei nostri antenati. «Nelle condizioni della modernità, il luogo diventa sempre più *fantasmagorico*», osserva Giddens[50]. E, da quasi due secoli, americani ed europei hanno creato un'intera nuova serie di luoghi immaginati, che rappresentano adesso le loro destinazioni mentali, se non fisiche. La cosa è evidentissima nel mutato significato della parola «casa» (*home*), che oggi non è tanto un luogo fisico, quanto una costruzione mentale, una realtà di sogno e di ricordi, presente anche quando è assente, reale anche quando è abitata molto raramente, e talvolta mai[51].

Dopo aver subìto questo processo di espianto, abbiamo conquistato un maggior grado di libertà di collocarci nel mondo. Le nostre famiglie non sono più circoscritte alle persone con le quali viviamo. La nostra potenziale cerchia parentale si è straordinariamente ampliata, fino al punto che possiamo cominciare a immaginarci come parte di una grande «famiglia umana»[52]. In realtà, la cerchia di coloro con i quali siamo in rapporti di familiarità è molto più ristretta, ma i confini della famiglia non sono più limitati dallo spazio fisico. Poiché oggi la famiglia può insediarsi praticamente ovunque, è diventato essenziale per le famiglie costruirsi il proprio senso del luogo: è un altro dei tratti caratteristici della nostra età moderna.

La modernità ci ha anche disincagliato dagli antichi significati del tempo, con la conseguenza che anch'esso è diventato fantasmagorico. Per quanto possiamo essere soggetti alle costrizioni dei moderni orologi e calendari, la moderna separazione del tempo dallo spazio ci ha consentito di creare nuove forme di temporalità che contribuiscono a placare il terrore del tempo lineare mediante la restaurazione di cicli di eventi (come i compleanni e gli anniversari) che ci danno un senso di continuità e di permanenza. Mentre coloro che vivono insieme hanno la sensazione di avere sempre meno tempo

---

[50] Ivi, pp. 18-19. Il corsivo è dell'autore.

[51] Yi-Fu Tuan, *Space and place: the perspective of experience*, Minneapolis, 1977, cap. x. Il mio libro *Imagined families* si occuperà ampiamente della costruzione culturale del luogo della famiglia in Europa e in America.

[52] A. Shoumatoff, *The mountain of names: a history of the human family*, New York, 1985.

da dedicare gli uni agli altri, il numero e la varietà delle occasioni riservate alle riunioni di famiglia continua a crescere a un ritmo impressionante. Come le nostre mappe mentali sono affollate di luoghi familiari, così i nostri calendari mentali sono pieni delle aspettative e dei ricordi delle occasioni di incontro familiare. La maggior parte del tempo che passiamo nelle riunioni di famiglia non lo spendiamo nel vivere determinati eventi, ma nel precorrerli col pensiero o nel ricordarli. Quando si tratta della famiglia, la moderna immaginazione lavora come se «facesse gli straordinari», producendo un'enorme quantità di sogni e di ricordi al fine di compensare lo scarso tempo di cui disponiamo per considerare gli altri membri della famiglia come esseri umani complessi. Purtroppo, nei nostri incontri familiari siamo più portati a incontrare genitori, figli e parenti nei loro ruoli più stereotipati, generando così il tremendo desiderio di un'intimità che non può esservi.

6. La memoria fece il suo ingresso nelle classi medie europee e americane intorno alla metà dell'Ottocento[53]. Fu allora che i vivi cominciarono a frequentare i morti. Le tombe di famiglia, prima ampiamente trascurate, venivano adesso visitate regolarmente, e il cimitero vittoriano veniva ridisegnato per fare spazio ai pellegrinaggi settimanali e annuali[54]. Mai come allora il cordoglio per i defunti fu così mitigato e il loro ricordo tenuto vivo così a lungo (un compito assegnato prevalentemente alle donne)[55]. Ma anche la nascita diventò, nella borghesia vittoriana, un evento da ricordare. Il battesimo diventò, per la prima volta, un grande raduno familiare; e i compleanni dei figli cominciarono a essere festeggiati con regolarità. Alcuni riti che segnavano il passaggio da una certa fase della vita a un'altra, e che non avevano avuto grande rilievo prima della fine del XIX

[53] Esiste una precedente pratica della memoria delle aristocrazie europee. Cfr. P. Ariès, G. Duby (a cura di), *Histoire de la vie privée*, III, Paris, 1987; trad. it. *La vita privata*, III, Roma-Bari, 1993.

[54] Sui pellegrinaggi e le riunioni di famiglia, cfr. G. Neville, *Kinship and pilgrimage: rituals of reunion in American protestant culture*, New York, 1987, capp. III e IV.

[55] J. Gillis, *The cultural production of family identities*, inedito, Rutgers Center for Historical Analysis, 1989, pp. 18-22; P. Ariès, *The hour of our death*, trad. ingl., New York, 1981, pp. 510-543.

secolo, assunsero un enorme significato. La cresima, il *bar mitzsvah*, la laurea diventarono grandi occasioni di vita familiare. Ma l'evento più memorabile di tutti fu il matrimonio, che nel nostro secolo diventò una cerimonia sempre più elaborata[56].

Inseparabile da tutti questi avvenimenti fu la fotografia. «La fotografia diventa un rito di famiglia proprio quando, nei paesi industrializzati d'Europa e d'America, l'istituto familiare comincia a essere sottoposto a radicali operazioni chirurgiche», scrive Susan Sontag, le cui osservazioni sul ruolo delle immagini di vita familiare meritano di essere citate con una certa ampiezza:

> Mentre dal tronco del più ampio aggregato familiare si staccava quell'unità claustrofobica che è costituita dalla famiglia nucleare, sopravvenne la fotografia a memorizzare e riaffermare simbolicamente la minacciata continuità e la sempre minore ampiezza della vita familiare. Quelle vestigia spettrali, le fotografie, offrono la presenza simbolica dei parenti dispersi. L'album delle foto di famiglia ha, di solito, come suo contenuto la famiglia allargata, e spesso è tutto ciò che rimane di essa[57].

> In epoche precedenti, la famiglia era nota a sé e agli altri per esperienza diretta. Le famiglie che lavoravano insieme avevano ben poco da nascondere ai loro vicini o a se stesse. Oggi, invece, gran parte delle nostre conoscenze su quanto accade nella vita privata le ricaviamo dalle immagini di sé che le famiglie proiettano o costruiscono. Persino le statistiche ricavate dai censimenti o dalle ricerche sul campo si riferiscono a una serie di immagini di quel che è la famiglia, piuttosto che alla famiglia nel suo complesso: una realtà confusa, che non può mai essere riferita a un determinato momento in un determinato luogo. Come ha osservato Arlene Skolnick, «gran parte di ciò che la gente sa lo conosce per interposta persona, e non per esperienza diretta»[58]. Gli stessi componenti della famiglia si conoscono

---

[56] Sulla Germania, cfr. I. Weber-Kellerman, *Saure Wochen, frohe Feste, Fest und Alltag in der Sprache der Brauche*, München, 1985; sulla Francia cfr. A. Martin-Fugier, *Rituals bourgeois*, in *Histoire de la vie privée*, IV, Paris, 1987; trad. it. cit.; sulla Svezia, O. Lofgren, J. Frykman, *Culture builders*, cit.

[57] S. Sontag, *On photography*, New York, 1972, p. 9; trad. it. *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, Torino, 1978; cfr. anche E. Rochberg-Halton, *Meaning and modernity: social theory in the pragmatic attitude*, Chicago, 1986, pp. 166-167, 170.

[58] A. Skolnick, *Public images, private realities: the American family in*

attraverso la mediazione di immagini, di azioni e di linguaggi che essi stessi hanno creato. I ricordi, fissati in fotografia o archiviati in particolari «luoghi domestici», sono diventati uno dei mezzi più importanti con i quali le famiglie moderne conoscono se stesse e sono conosciute dagli altri[59].

La memoria, che prima era in grado di occupare gli spazi pubblici, si è ritirata nella sfera domestica. La memoria dipende dalla capacità di associare eventi e persone a determinati luoghi; nel corso dell'Ottocento gli spazi pubblici perdettero a poco a poco quella collocazione che prima aveva loro consentito di fungere da luoghi della memoria. Edward Casey osserva che «il campo privilegiato della possibilità di ricordare è diventato lo spazio domestico, con la sua particolare architettura»[60]. I ricordi aborrono gli spazi vuoti, e l'architettura vittoriana era particolarmente idonea alla conservazione dei ricordi, perché, secondo le parole di Gaston Bachelard, se una casa «possiede una cantina e una soffitta, dei cantucci e dei corridoi, i nostri ricordi hanno dei rifugi tanto più chiaramente delineati»[61].

Gli spazi chiusi domestici reggono bene il peso della memoria. Verso la fine dell'Ottocento, il salotto era diventato «una sorta di museo o di santuario, il ricettacolo di cose che avevano ancora – o avevano avuto un tempo – un significato emotivo: abiti da sposa e altri vestiti vecchi, alcuni appartenuti a persone defunte...»[62]. Il salotto era la stanza nella quale venivano esposti i defunti, ma era anche il luogo dove si svolgevano tutti quegli avvenimenti (corteggiamenti, matrimoni, battesimi, e naturalmente le feste natalizie) che venivano considerati degni di ricordo, quando il passato era invocato come «tradizione» e i riti lo riconducevano al presente con l'immaginazione. La casa di ogni uomo e di ogni donna era adesso il loro castello, ma anche il loro palazzo dei ricordi. Nel XX secolo, ogni casa è diventata un museo e un archivio pieno di cose che parlano agli assenti. Come scrive Eugene Rochberg-Halto, le

---

popular culture and social science, in V. Tufte, B. Myerhoff (a cura di), *Changing images of the family*, New Haven, 1979, p. 297.

[59] A. Boholm, *Swedish kinship: an exploration into the cultural processes of belonging and continuity*, Göteborg, 1983.

[60] E. Casey, *Remembering*, cit., p. 210.

[61] Citato in E. Casey, *Remembering*, cit., p. 211.

[62] A. Rees, *Life in a Welsh countryside*, Cardiff, 1975, p. 46.

case e gli oggetti domestici «racchiudono ricordi personali e collettivi, incorporano legami di parentela, sono valide e tangibili testimonianze di amicizie e di legami familiari, segni della nostra presenza in un mondo materiale ma, paradossalmente, evanescente»[63]. Di recente, nella misura in cui la moderna architettura domestica ha assorbito alcuni aspetti di quel vuoto funzionalismo che caratterizza, più in generale, lo spazio moderno, la memoria ha avuto tendenza a migrare verso le abitazioni estive o destinate al weekend, cioè verso luoghi che hanno cominciato a essere sentiti come qualcosa di più intimo delle nostre residenze abituali, perché sembrano offrire un più sicuro rifugio ai sogni e ai ricordi condivisi da generazioni disperse sul territorio e che si trasferiscono di continuo da un domicilio anonimo a un altro[64].

A partire dalla metà dell'Ottocento, le riunioni di famiglia diventarono parte integrante del calendario familiare. Quello che prima era un pubblico evento di tipo comunitario, che aveva luogo nei mesi estivi, fu trasformato in qualcosa di intimo e di familiare, nella forma delle moderne feste natalizie[65]. Fin dall'inizio, il Natale moderno ha rappresentato un ritorno non solo a un determinato luogo, ma a un passato. Fin da quando fu inventato fra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta dell'Ottocento, il Natale in famiglia fu inteso come una tradizione a rischio, che metteva i partecipanti in contatto simbolico, se non reale, con il passato[66]. Ogni successiva versione delle feste natalizie viene presentata invariabilmente come «antica», «consuetudinaria», «tradizionale», quali che siano le numerose innovazioni in essa introdotte.

I cicli annuali, settimanali, e persino giornalieri della vita moderna offrono un passato comune e un futuro comune a persone che, di solito, hanno pochissimo tempo da trascorrere

---

[63] E. Rochberg-Halton, *Meaning and modernity*, cit., p. 169.

[64] A. Boholm, *Swedish kinship*, cit., pp. 222-224; M.A. Williams, *Homeplace: the social use and meaning of the folk dwellings in south-western North-Carolina*, Athens, 1991; cfr. anche W. Rybczynski, *Waiting for the weekend*, cit. e G. Neville, *Kinship and pilgrimage*, cit.

[65] J. Gillis, *Ritualization of middle class life in nineteenth century Britain*, «International journal of politics, culture, and society», III, 1989, 2, pp. 213-236.

[66] C.A. Miles, *Christmas in ritual and tradition: christian and pagan*, London, 1912, p. 18.

concretamente insieme. Accomunate nel prevedere e nel ricordare, le famiglie trovano in questa interazione simbolica ciò che non trovano nella vita quotidiana. Abbastanza spesso, i pasti in famiglia, le vacanze familiari, le riunioni di famiglia, si rivelano deludenti, dando origine a quello che taluni hanno chiamato il «trauma delle vacanze»[67]. Ma proprio questo sembra intensificare il ciclo, perché ciò che può essere doloroso e disgregante viene spesso ricordato come gioioso e confortevole. I nostri incontri familiari ci offrono l'occasione di dimenticare e di ricordare: un altro modo di usare le nostre famiglie immaginate per misurarci con quelle vere.

7. Le vacanze e le riunioni familiari consentono alla moderna famiglia nucleare di superare gli effetti della compressione spazio-temporale estendendosi, con l'immaginazione, nel tempo e nello spazio. Lo dimostra nel modo più evidente il ruolo che la parentela assume nella vita della famiglia moderna: un'altra delle dimensioni nascoste che non vengono mai rilevate nei censimenti e a cui raramente le indagini sociologiche danno adeguato rilievo. Le moderne famiglie allargate non corrispondono più a quelle esistenti nei primi periodi della storia europea e americana e che tuttora esistono in molte parti del mondo non occidentale. Non sono più dei gruppi che risiedono nello stesso luogo e si offrono assistenza materiale, ma comunità immaginate la cui esistenza si materializza solo in certe occasioni e la cui assistenza primaria è soltanto simbolica. Le teorie evoluzionistiche sullo sviluppo della famiglia prevedevano l'eclissi dei vincoli di parentela nelle condizioni del mondo moderno; ma la parentela ha dimostrato di possedere una notevole elasticità, caricandosi di valori simbolici pur essendo diventata meno importante dal punto di vista materiale. Essa rimane una dimensione invisibile della vita della famiglia moderna, perché non può essere misurata con i mezzi normalmente impiegati dagli studiosi di demografia e di storia sociale. Non è facile collocare esattamente nel tempo le famiglie allargate, o assegnare a esse un luogo preciso, e per questo sono rimaste escluse dalla storiografia più convenzionale sulla

[67] N. Arvid Bringeus, *«Bitte, keine Feier», oder Das Fest als Trauma*, «Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung», VII-VIII, 1978, p. 39.

vita della famiglia moderna. Per scoprirle si deve guardare a momenti mitici e a luoghi immaginati: qualcosa che la maggior parte degli storici e degli studiosi di scienze sociali non sono preparati a fare.

La moderna famiglia allargata occupa un tempo e uno spazio molto diversi da quelli occupati dalla famiglia nucleare. La sua importanza non sta nella vicinanza o nella contemporaneità dei suoi componenti, ma nel modo in cui essa consente alla famiglia nucleare di espandere i suoi confini temporali e spaziali. Essa esiste principalmente al di fuori del tempo reale e dello spazio reale, in modo più latente che manifesto, e si materializza in quei momenti particolari e in quei luoghi specifici nei quali molte generazioni si raccolgono insieme. I vincoli di parentela hanno scarsa importanza nell'esistenza quotidiana, ma fanno la loro comparsa ogni anno in occasione del Natale e di altre festività familiari, periodicamente in occasione di matrimoni e funerali, e in quelle moderne innovazioni che sono le riunioni di famiglia, le quali raccolgono in alcuni «luoghi domestici» a ciò designati la dispersa parentela. Per la maggior parte del tempo e nella maggior parte dei luoghi, la famiglia allargata è una famiglia immaginata, che appare nelle fotografie e nei video, soltanto ricordata o precorsa col pensiero, ma non meno reale nelle menti di coloro che se la portano dentro come parte del loro patrimonio simbolico. Come ha spiegato Martine Segalen:

> L'importanza di una rete di persone imparentate non può essere misurata unicamente in termini delle sue funzioni tangibili, perché si riferisce a un'immaginazione attiva e il suo ruolo è forse più importante come risultato di tale funzione latente. Essa consente a un individuo scontento del suo lavoro o del luogo in cui vive, di collocarsi nello spazio e nel tempo e di mettersi in relazione con una storia familiare che gli conferisce un'identità e un'identificazione che il suo lavoro e il suo luogo di residenza non sono in grado di dargli. Il paesaggio immaginativo della famiglia offre inoltre conforto e sicurezza[68].

Non a caso, i parenti si riuniscono nei momenti più significativi, e più carichi di emozione, della vita della famiglia nucleare (soprattutto in occasione di un matrimonio, di un

[68] M. Segalen, *Historical anthropology of the family*, Cambridge, 1986, p. 100.

funerale, e qualche volta – oggi – di un divorzio), quando la discontinuità è maggiore e la perdita è sentita in modo più acuto. Ma i parenti si fanno vivi, con biglietti e telefonate, anche in quelle occasioni di minore importanza (compleanni, anniversari, lauree), nelle quali le persone sentono il bisogno di un gesto di solidarietà nel momento in cui entrano in una nuova fase della loro vita o superano una certa età[69].

In ciascuno di questi esempi, due diversi generi di tempo (e di spazio) vengono legati fra loro. Nel caso di un matrimonio, si verifica un evento unico, il quale è tuttavia racchiuso simultaneamente in una più ampia cornice temporale che include tutti i matrimoni celebrati in precedenza e che saranno celebrati in futuro. La sposa indossa qualcosa di vecchio e qualcosa di nuovo per simboleggiare questa continuità, ma anche la ritualizzazione della cerimonia nuziale e il fatto di essere presentata come qualcosa di legato alla «tradizione» accrescono il senso di continuità. I complessi festeggiamenti del matrimonio moderno garantiscono che esso sarà ricordato nel tempo. Le fotografie scattate e i souvenirs distribuiti ne fanno un evento che segna un nuovo inizio; ma i matrimoni sono anche un'occasione per ricordare, un'occasione nella quale quel particolare matrimonio diventa parte di una storia familiare di assai maggiore ampiezza e profondità, che conferisce una comune identità alla famiglia allargata.

Ciò vale anche per i funerali, che segnano la perdita di un determinato individuo, ma danno ai superstiti la garanzia che la vita continua. La presenza della famiglia allargata, composta spesso di più generazioni, offre una garanzia di continuità e di estensione che la famiglia nucleare, di per sé, non è più in grado di fornire. E, come nel caso del matrimonio, il rito funebre – con il suo insistente richiamo alla «tradizione» – pone rimedio a ciò che il tempo ha spezzato. «La tradizione è biologicamente indispensabile alla specie umana quanto il

[69] T.C. Humphrey, L. Humphrey (a cura di), *«We gather together»: food and festival in American life,* Ann Arbor, 1988, pp. 20-25; sui riti familiari in generale, cfr. D. Cheal, *Relationships in time: ritual, social structure, and the life course*, «Studies in symbolic interaction», IX, 1988, pp. 83-109. È importante notare che la maggior parte del lavoro teso a valorizzare la parentela e la memoria è opera di donne. Cfr. M. di Leonardo, *The female world of cards and holidays: women, families, and the work of kinship*, «Signs», XI, 1987, 3, pp. 440-453.

condizionamento genetico lo è per le società di insetti», scrive André Leroi-Gourhan, il quale sostiene che la sopravvivenza di un gruppo «dipende dalla routine. Il dialogo che si stabilisce crea un equilibrio fra routine e progresso: la prima simboleggia il capitale necessario alla sopravvivenza del gruppo, il secondo l'innovazione individuale che produce una migliore sopravvivenza»[70].

Matrimoni, funerali e compleanni non sono, dunque, dei semplici «fatti della vita» databili e localizzabili, come la moderna scienza sociale ha voluto ridurli. In quei momenti, il comportamento reale è molto meno importante dell'attività simbolica che lo accompagna. Sono quei preziosi momenti che noi sottraiamo al fluire del tempo lineare per vincere le nostre attuali preoccupazioni immaginando un passato che ci immetterà nel nostro immaginato futuro. «La novità del futuro esige un nuovo passato», ha osservato nel 1902 George Herbert Mead; e, di recente, alcuni studiosi di psicologia sociale hanno scoperto che le persone il cui passato affonda di più nel tempo hanno la più grande fiducia nel futuro[71]. La nostra capacità di immaginare il futuro dipende molto strettamente dalla nostra capacità di creare delle «immagini di eventi assenti e di credere nella loro validità»[72]. Abbiamo bisogno della presenza di cose del passato per garantire la presenza di cose future; ma quando il ricordare diventa fine a se stesso, si traduce in «mera nostalgia, e alla fine degenera in una "bolla di sapone" che ci separa dalla viva spontaneità del presente e nega la possibilità di un futuro»[73].

Le famiglie nucleari sono inclini alla nostalgia, ma non hanno altra scelta se non quella di afferrare l'ineffabile momento che fugge, trasformarlo in un simbolo di durata e di estensione, sfidare il tempo, lo spazio e persino la morte, per creare un grado sufficiente di speranza che consenta di avanzare verso il futuro. Nelle cosiddette società orientate verso il

---

[70] Citato in J. Le Goff, *History and memory*, trad. di S. Rendall ed E. Clama, New York, 1992, p. 98.

[71] G.H. Mead, citato in T.J. Cottle, S.L. Kleinberg, *The present of things future*, cit., p. 12. Una tesi analoga, sulla centralità della memoria nella vita moderna, è sostenuta da M. Young, *The metronomic society: natural rhytms and human timetables*, Cambridge, 1988; e da P. Fraisse, *The psychology of time*, New York, 1963, pp. 291 e ss.

[72] T.J. Cottle, S.L. Kleinberg, *The present of things future*, cit., p. 16.

[73] E. Rochberg-Halton, *Meaning and modernity*, cit., p. 188.

futuro si suppone che il rito sia destinato a scomparire; ma è proprio attraverso il rito che noi rendiamo probabile e possibile il futuro. Il tempo rituale differisce dal tempo lineare non solo per la sua ripetitività, ma anche per il modo in cui cancella la percezione della distanza fra passato, presente e futuro. Scrive Barbara Myerhoff:

> La ritualità porta inevitabilmente con sé un fondamentale messagio di ordine, di continuità e di prevedibilità [...] Creando degli schemi sottostanti e duraturi, la ritualità connette il passato, il presente e il futuro, annullando la storia e il tempo. Il rito lega sempre fra loro quelli che vi partecipano, e spesso va oltre, verso più ampie collettività che possono essere assenti, fino agli antenati e a coloro che non sono ancora nati[74].

8. Un'epoca più religiosa potrebbe consolarsi dicendo: «Gli uomini dimenticano, Dio ricorda»[75]. Noi costruiamo il nostro senso dell'io mediante un'interazione simbolica con gli altri; e per secoli Dio ha svolto la funzione di un «altro significativo», con una memoria divina che veniva rappresentata mediante i riti della Chiesa o mediante l'accurata tenuta di un diario spirituale, il sostituto protestante della pratica cattolica della memoria[76]. «Le identità sociali, e i ruoli a esse corrispondenti, sono assegnati a ogni individuo dagli altri; ma gli altri possono benissimo cambiare o sopprimere quelle attribuzioni», osserva Peter Berger. «A causa dell'intima dialettica del riconoscimento e dell'autoriconoscimento, essi "dimenticano" chi era quell'individuo, e così minacciano fortemente i ricordi della sua identità. Se possiamo supporre che, in ogni caso, Dio non dimentica, le sue tenui autoidentificazioni hanno un fondamento che sembra al sicuro dalle mutevoli reazioni degli altri»[77].

Da quando la memoria divina ha cessato, nel XIX secolo, di essere credibile, il ruolo di «altro significativo» è stato tra-

---

[74] B. Myerhoff, *Rites and signs of ripening: the intertwining of ritual, time, and growing older*, in D. Kertzer, J. Keith (a cura di), *Age and anthropological theory*, Ithaca, 1984, p. 306.

[75] Proverbio arabo, citato in P. Bergher, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, New York, 1967, p. 37.

[76] D.D. Hall, *Worlds of wonder, days of judgment: popular religious belief in early New England*, New York, 1989, cap. v.

[77] P. Bergher, *The sacred canopy*, cit., pp. 37-38.

sferito a persone e cose di questo mondo[78]. A livello pubblico, è stato lo Stato-nazione che ha cominciato ad attribuire un'identità ai suoi nuovi cittadini, mentre nella vita privata la «dialettica del riconoscimento e dell'autoriconoscimento» si è ristretta all'ambito domestico, l'unico spazio ritenuto idoneo ad alimentare le identità personali[79]. Oggi noi ci leghiamo alla famiglia come all'unico luogo che ci sembra capace di animare mondi abitabili e ricchi di significato. In essa raccogliamo le persone a noi care, o, in loro assenza, le loro fotografie, i loro oggetti-ricordo e altre cose a cui siamo legati da vincoli affettivi e che ci legano a quelle persone. Essi ci parlano, e noi parliamo a loro. Come ha scritto Rochberg-Halton, «i rapporti con oggetti a noi cari sono dialoghi comunicativi con noi stessi»[80]. Nella misura in cui viviamo sempre più soli, riempiamo i nostri nidi vuoti con cose che ci permettono di legarci a un numero di persone assai maggiore di quello che i nostri avi abbiano mai conosciuto. Per chi è rimasto completamente solo è cosa assai comune trasformare animali domestici e animali di pezza in surrogati di persone di famiglia[81]. Ma questa nostra passione per le cose non deve essere scambiata per materialismo, perché senza oggetti che simboleggino noi stessi e le persone a noi care il nostro mondo perderebbe ogni significato[82].

Nel XIX secolo la civiltà occidentale aveva guardato decisamente alla storia come fonte primaria dell'identità individuale e collettiva. Nel XIX e nei primi decenni del XX secolo, la storia fu quasi divinizzata, ma non riuscì a conservare la sua credibilità quando i «popoli senza storia» – in Europa, in America e in altre regioni – capirono quante cose gli storici ufficiali non erano in grado di ricordare. A partire dagli anni Sessanta del nostro secolo, i dimenticati hanno posto l'esigenza di nuo-

---

[78] Sul ruolo svolto in questo processo dall'ideologia dell'amore romantico, cfr. K. Lystra, *Searching the heart: women, men, and romantic love in nineteenth century America*, New York, 1989. Sull'importanza, nell'epoca contemporanea, dei rapporti familiari per la formazione dell'identità personale, cfr. A.J. Weigert, R. Hastings, *Identity, loss, family and social change*, cit.; cfr. anche A. Giddens, *Modernity and self identity: self and society in the late modern age*, Stanford, 1991.

[79] J. Gillis, *Memory and identity: the history of a relationship*, in *Commemorations*, cit., pp. 3-24.

[80] E. Rochberg-Halton, *Meaning and modernity*, cit., p. 155.

[81] Ivi, pp. 161, 178.

[82] Ivi, p. 180.

ve Mnemosini, e la memoria è diventata un progetto «fai da te» con caratteristiche molto più democratiche, che ha prodotto una quantità di nuove occasioni commemorative a beneficio di gruppi prima ignorati dalla storiografia. In questi ultimi anni del nostro secolo, ci troviamo di fronte a quella che sembra potersi definire un'anarchia della memoria, nella quale ognuno ricorda ed è ricordato[83].

Sembra che questo flusso di memoria non abbia mai fine. Esso aumenta a causa dell'attuale accelerazione della compressione spazio-temporale, perché, come ha osservato T.S. Eliot, «solo attraverso il tempo, il tempo viene conquistato»[84]. Dimoriamo così a lungo in altri tempi e in altri spazi perché abbiamo la sensazione di avere a disposizione pochissimo tempo e pochissimo spazio. Persino i ricchi temono la mancanza di tempo e la mancanza di uno spazio familiare. Perciò viviamo sostituendo alla realtà le nostre «vestigia spettrali» e facciamo ricorso in misura crescente all'immaginazione. Ogni giorno ci muoviamo fra zone di tempo lineare e zone di tempo ciclico, usando il sogno e la memoria come compenso delle perdite che sperimentiamo attraverso il tempo e la storia[85]. Quando cessiamo di muoverci fra passato, presente e futuro, la memoria cessa di rappresentare una risorsa creativa per diventare quella condizione di paralisi a cui si dà il nome di nostalgia.

Alla vigilia di un nuovo millennio, c'è chi ha previsto la fine della storia, mentre altri prevedono l'estinzione della memoria. Ma entrambe sono componenti essenziali della cultura contemporanea, nel cui ambito la forza dell'immaginazione diventa sempre più importante nella vita pubblica e privata. Le nostre famiglie immaginate sono analoghe alle altre comunità da noi immaginate: la nazione, il gruppo etnico, e, attualmente, il «nuovo ordine mondiale»[86].

(*traduzione di Aldo Serafini*)

---

[83] J. Gillis, *Remembering memory,* cit.

[84] Citato in D. Harvey, *The condition of postmodernity*, cit., p. 206.

[85] P. Fraisse, *The psychology of time*, cit., p. 292.

[86] Sui processi complessivi, cfr. B. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, 1983; trad. it. *Comunità immaginarie. Origini e fortuna di nazionalismi*, Roma, s. d.