

Le origini

Parlando della donna non si può esimersi dal parlare della famiglia in quanto spazio d'iscrizione della sua vita e delle sue attività, e punto cruciale della sua identificazione.

Tutto ciò che si svolge nella famiglia sembrerebbe avere un aspetto molto accessibile, aperto, semplice e spontaneo, « domestico » per l'appunto; ogni cosa vi sembra chiara. In realtà essa serve a delineare un fitto tessuto simbolico: « zona di "riserva", densa di divieti, di restrizioni, di pericoli, di conflitti e di tensioni; zona del *tabù* quindi, nella sua duplice accezione di zona sacra e intoccabile e di zona impura ».¹

Le funzioni a cui questa istituzione assolve sono quelle di proteggere e garantire un modo di produzione e riproduzione della vita immediata, presupposto determinante della storia.

Ponendo le basi di quello che costituirà il materialismo storico, Marx nell'*Ideologia Tedesca* prende in esame il processo della storia e innanzitutto sente il bisogno di esporre e chiarificare quali sono i suoi *presupposti*, cioè le condizioni necessarie perché l'esistere e gli eventi umani possano verificarsi.

« Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e il bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente una azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia ».²

« Il secondo punto è che il primo bisogno soddisfatto, l'azione del soddisfarlo e lo strumento già acquistato di questo soddisfacimento portano a nuovi bisogni: e questa produzione di nuovi bisogni è la prima azione storica ».³

« Il terzo rapporto che interviene fin dalle prime origini nello sviluppo storico, è che gli uomini, i quali rifanno ogni giorno la loro propria vita, cominciano a fare altri uomini, a riprodursi, è il rapporto fra uomo e donna, fra genitori e figli: la *famiglia* ».⁴

« La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto della altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui (.....) Appare già dunque, fin dall'origine, un legame materiale fra gli uomini, il quale è condizionato dai bisogni e dal modo di produzione ed è antico quanto gli stessi uomini; un legame che assume sempre nuove forme e dunque presenta una "storia".

(...) Solo a questo punto, dopo avere già considerato quattro momenti, quattro aspetti delle condizioni storiche originarie, troviamo che l'uomo ha anche un "coscienza" ». ⁵

« Questo inizio è di natura animale, come la stessa vita sociale a questo stadio è pura coscienza da gregge (...) perviene a uno sviluppo e a un perfezionamento ulteriori in virtù della accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione ». ⁶

Dallo sviluppo di questo processo emerge la divisione del lavoro in « lavoro manuale » e « lavoro mentale ». Questa divisione è l'unica da Marx riconosciuta « reale » mentre la divisione del lavoro tra i sessi è considerata prodursi « spontaneamente » o « naturalmente » in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica), del bisogno, del caso ecc.

Questa divisione del lavoro cui Marx dedica così poca attenzione è pur tuttavia da lui considerata fondamentale: « La divisione del lavoro, che implica tutte queste contraddizioni e che a sua volta è fondata sulla divisione naturale del lavoro nella famiglia e sulla separazione della società in singole famiglie opposte l'una all'altra, implica in pari tempo anche la ripartizione, e precisamente la ripartizione *ineguale*, sia per quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti, e quindi la proprietà, che ha già il suo germe, la sua prima forma, nella famiglia, dove la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo. La schiavitù nella famiglia, che certamente è ancora molto rudimentale e allo stato latente, è la prima proprietà, che del resto in questa fase corrisponde già perfettamente alla definizione degli econo-

misti moderni, secondo cui essa consiste nel disporre di forza-lavoro altrui ».⁷

Già a questo punto possiamo notare che Marx oscilla tra due posizioni: mentre talvolta annovera la famiglia fra i « presupposti » della storia, in questo passo vede nella ripartizione ineguale del lavoro e nei rapporti che ne conseguono una forma di schiavitù latente, addirittura già l'esplicarsi della espropriazione della forza lavoro di un altro soggetto. Ciò corrisponde al riconoscere già in atto la proprietà, come definita modernamente, con il conseguente rapporto di alienazione che ne deriva.

« Del resto divisione del lavoro e proprietà privata sono espressioni identiche ».⁸

E per Marx inoltre su di esse si basa « il dominio di una classe su tutte le altre ».

Da questo sembrerebbe lecito derivare che la divisione del lavoro tra uomo e donna genera nella famiglia e quindi nella società una contrapposizione di interessi.

Resterebbe quindi da spiegare il modo di cooperazione o « stadio sociale » all'interno della famiglia.

Inoltre anche considerando questo modo di divisione un presupposto, bisognerebbe andare a vedere quali conseguenze comporta nell'ambito dello sviluppo storico e come in esso evolva.

Marx dice: « Questa famiglia diventa più tardi (...) un rapporto subordinato ».⁹ Da questo deriva che anche l'indagine sulla famiglia è sottesa e subordinata a quella dello sviluppo dei rapporti di produzione, rispetto a cui è considerata « determinata », come la sovrastruttura rispetto alla struttura, la contraddizione secondaria rispetto a quella principale.

In questo modo Marx trascura il fatto che la famiglia è stata per molto tempo ed è tuttora (malgrado pareri discordi) un modo di produzione e come tale in grado di determinare l'universo sociale in cui si inserisce.

Il modo di produzione sociale che Marx prende in esame gli sembra l'unico: questo ha comportato il ripetersi dell'esclusione della donna e del suo campo di azione dall'indagine e dalla consapevolezza di tutti.

La divisione del lavoro tra i sessi, affermata come modello, diventa a un certo punto divisione interna al mondo e al modo di produzione maschile, dove proletari e capitalisti si contrappongono.

Ma è proprio dalla divisione « naturale » del lavoro originaria che derivano i due diversi modi di produzione: quello sociale (maschile) e quello privato (femminile).

La donna, condizione originaria della produzione

A questo punto ci sembra interessante tentare di chiarire e analizzare la condizione della donna anche alla luce delle categorie economiche di *proprietà* e di *condizione inorganica e naturale della produzione* impiegate da Marx nelle *Forme economiche precapitalistiche*.

Nella sua disamina l'individuo femmina non viene mai preso in considerazione per se stesso, né nella sua particolare posizione nella comunità, né nella funzione procreativa.

Parlando di « riproduzione degli uomini » Marx si riferisce solo alle attività necessarie per mantenere in vita l'individuo (produzione), la cui esistenza è da lui presupposta e considerata come semplice conseguenza del « processo naturale dei due sessi », su cui non indaga oltre.

« *Le condizioni originarie della produzione (...) non possono originariamente essere esse stesse prodotte* »; sono « condizioni naturali inorganiche » presupposto naturale dell'esistenza « con cui egli [uomo] è in rapporto come con un corpo inorganico appartenente a lui ».¹⁰

« *La proprietà è il rapporto [dell'uomo] con i presupposti naturali della sua produzione* », essa « è mediata dal fatto che egli stesso è membro naturale di una comunità ».¹¹

Ma cosa vuol dire membro naturale? Qual è il rapporto con la comunità che autorizza la proprietà?

Per poter dedurre questa continuità tra ciascun individuo e il gruppo, bisogna credere che non esista frattura dovuta a differenza di posizione nel clan. L'esistenza della divisione del lavoro

fra i sessi è da Marx affermata, ma definita sbrigativamente «divisione naturale del lavoro nella famiglia». Eppure dobbiamo sottolineare come secondo lo stesso autore a differenti modi di produzione (che si esplicano nel rapporto degli individui fra loro e con la natura) corrisponda lo sviluppo di «particolari forze produttive sia subiettive, che appaiono cioè come qualità degli individui, sia obiettive».¹²

Così dunque a maggior ragione l'originaria e «naturale» divisione del lavoro fra i sessi avrà sicuramente dato luogo a modi di produzione particolari, accompagnati dallo sviluppo di forze produttive, abilità e rapporti diversi.

Ma in quale rapporto si trova la donna con quella *proprietà* che costituisce per Marx l'esistenza «obiettiva» e «subiettiva» dell'uomo?

Il suo *status* sembra assimilabile a quelle che Marx definisce le *condizioni originarie della produzione* (cui anche lo schiavo e il servo della gleba vengono associati); condizione naturale di esistenza e di riproduzione dell'uomo verso cui egli si pone in rapporto di proprietà in quanto condizione obiettiva per la soddisfazione dei suoi bisogni.

Alla donna non è mai stata riconosciuta la possibilità attiva di determinare e riflettere da sé i suoi bisogni. Fin dall'inizio la sua condizione biologica viene resa criterio di misura del suo destino, cosicché essa in quanto essere sessuato rimane dissociata dai presupposti del disporre di sé.

Esclusa dalla possibilità di trasformare se stessa mediante l'azione, mediante la trasformazione delle proprie condizioni di vita, dei propri bisogni, viene anche esclusa dal dominio di quella condizione di produzione che è costituita dal suo stesso corpo. Non è permesso alla donna di disporre della natura che è rappresentata dal suo stesso corpo, di formarla, di trasformarla. Esso rimane un pezzo astratto di natura, *astratto* perché è solo così come l'uomo lo vede, lo immagina, quando lo utilizza come oggetto.

Legato alle leggi biologiche di cui solo l'uomo controlla le condizioni culturali in cui divengono operanti, il corpo della

donna è stato soggiogato come strumento della riproduzione della specie.

Consideriamo la definizione marxiana di *guerra*. Essa « è uno dei lavori più antichi di queste comunità naturali, sia per la difesa della proprietà che per la sua acquisizione ».¹³

Ma la donna non fa la guerra. Logicamente, non avendo proprietà da difendere e con cui identificarsi. Fa parte di ciò che viene « difeso » o « acquisito ». Non vince né perde. Il suo destino è di passare dalla parte del vincitore, insieme col bestiame e la terra, come « accessorio organico ».

Per soddisfare il suo bisogno di sopravvivenza l'uomo ricerca la *proprietà* sulla terra, per soddisfare il bisogno sessuale e la continuazione della specie stabilisce la *proprietà* sulla donna. Entrambe sono ambite conquiste, perciò divengono motivo di guerra fra proprietari, oppure di scambio. È proprio a questo campo di attività che Marx attribuisce potere individuante rispetto alla condizione originaria di « animale gregario ».

« L'uomo si isola solo attraverso un processo storico (...) Lo scambio stesso è uno dei mezzi principali di questo isolamento. Esso rende superfluo il gregarismo e lo dissolve ».¹⁴

Ma come può « essere » dunque la donna, esclusa da ogni proprietà e dalla dialettica che ne deriva?

Note

¹ A. Manoukian, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 8.

² C. Marx, *L'ideologia tedesca*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 214.

⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵ *Ibid.*, pp. 242-243.

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 242.

¹⁰ C. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 89-90.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

II

Il matrimonio esogamico e il divieto di incesto

L'elemento costitutivo della famiglia su cui si basa la società di parentela è l'intromissione di una figura paterna nella relazione madre-bambino. Il padre si inserisce a rompere la coesione della coppia nucleare e stabilisce un controllo su entrambi i membri.

Questo dominio si esercita attraverso un triplice dispositivo: l'esogamia, che introduce lo scambio delle donne (facendo di esse gli oggetti di uno scambio di cui i maschi sono i soggetti); la proibizione dell'incesto che separa i figli dalle donne; e l'iniziazione che, staccato il figlio maschio dalla madre, lo integra con una rinascita simbolica nella società dei padri, i quali, ponendosi come terzi, mediatori e dominatori, impongono il loro potere.

Nel suo libro *L'irruzione della morale sessuale coercitiva* W. Reich traccia un modello di evoluzione dallo stadio più primitivo dell'orda endogamica verso la tribù esogamica, in cui cerca di render conto dell'insorgere delle consuetudini e dei tabù più significativi, primo fra tutti quello universale dell'incesto.

I giovani maschi del clan dediti alla caccia vagavano nella boscaglia in cerca di preda, costretti a vivere castamente per lunghi periodi. In quell'errare venivano a contatto con altri insediamenti di clan, con i quali, « pungolati particolarmente dalla lunga astinenza sessuale », si scontravano. Se riuscivano a vincere riducevano in schiavitù gli uomini, vietavano loro l'amplesso con le sorelle-mogli che rapivano.

Con l'aumentare del numero delle persone e delle migrazioni, questi eventi sarebbero diventati più frequenti, inducendo la paura e quindi la necessità di riunirsi e trovare un'intesa fra i clan, regolamentando ciò che ormai era divenuto consuetudine: il ratto delle donne e l'imposizione di tributi ai loro fratelli-mariti vinti.

Così più orde (clan) familiari, originariamente endogamici, si uniscono a formare una tribù, stabilendo reciprocamente la rinun-

cia ad avere rapporti sessuali con donne consanguinee (tabù dell'incesto), a favore di membri di altri gruppi (matrimonio esogamico), unitamente all'impegno di provvedere ai bisogni economici dello sposo (beni dotali).

Vediamo dunque come per Reich il sorgere della società sia un patto stabilito fra uomini, basato sulla ratifica e interiorizzazione della legge del più forte e sulla oggettivazione dell'intera umanità femminile e dei rapporti con essa.

Le donne sono il primo mezzo di scambio per la non-ostilità fra clan, l'unico strumento per stabilire legami di pace: gli uomini, i principali addetti alla guerra, riconoscono che la risoluzione per la sopravvivenza non sta tanto nelle armi e nella violenza, quanto nei legami pacifici che si instaurano con lo scambio delle donne.

« Il gioco sapiente degli scambi consiste in un insieme, molto complesso, di manovre, consce e inconscie, per ottenere assicurazioni e prevenire rischi, tanto sul terreno delle alleanze che su quello delle rivalità ».¹ Questa alleanza converte gli estranei in congiunti, gli avversari in potenziali compagni, ha cioè come effetto il prodursi di un legame sociale.

« La relazione sociale di scambio che costituisce il matrimonio non si stabilisce infatti tra un uomo e una donna, che debbono e ricevono ciascuno qualche cosa; si stabilisce fra i due gruppi di uomini, e la donna vi figura come uno degli oggetti di scambio ».²

« Il simile, l'altro con cui si stabiliscono relazioni reciproche è sempre per il maschio un individuo maschio. Lo scambio è un sacrificio fra uomini. La sposa è un oggetto sacrificale ».³

Sebbene Reich tenda a minimizzarne le conseguenze, il tabù dell'incesto è stato il primo atto repressivo che la società ha compiuto per salvare se stessa, cioè per creare alleanze attraverso i legami di parentela che si instauravano fra le famiglie, e questa proibizione è servita da modello a tutte le interdizioni che le società hanno stabilito nel corso della loro storia.

« Nel divieto dell'incesto si vieta di far coincidere in pieno il legame naturale di parentela con il legame simbolico di impa-

rentamento dato dal matrimonio; si vieta dunque la coincidenza fra i due assi: natura e cultura ».⁴

Nel suo *Le strutture elementari della parentela* Lévi-Strauss si sofferma a considerare questo evento storico, fondamentale per la storia dell'umanità in quanto in esso vede un anello di transizione tra un ipotetico stadio naturale e la società.

Come ogni fenomeno naturale ha il carattere dell'universalità; d'altronde la variabilità del contenuto della prescrizione (estensione del divieto) ne manifesta il carattere relativo e l'origine culturale. È sempre la società che stabilisce quali unioni sono incestuose, ed è evidente che queste proibizioni si basano non tanto sul pericolo di consanguineità quanto su delle norme.

Proibizione dell'incesto e relativa esogamia presentano caratteri assai diversi a seconda dei luoghi e delle popolazioni: un legame che presso alcuni sarebbe punito come trasgressione, è invece presso altri ammesso. La severità stessa del divieto è variabile: presso gli abitanti delle isole Trobriande « l'incesto con la madre è considerato un atto veramente orribile, ma, sia attraverso il meccanismo a favore del quale funziona, sia per il modo in cui è concepito, questo tabù differisce essenzialmente da quello che incombe sul fratello e sulla sorella ».⁵

Se passassimo in rassegna i diversi modi in cui la proibizione è applicata, le condanne e le sanzioni per i trasgressori, otterremmo una scala al cui culmine c'è la gravità dell'unione fra madre e figlio, e alla base quella fra padre e figlia (non infrequente anche nella nostra cronaca è la notizia che un padre ha cercato di sedurre la figlia). È dato desumere che la proibizione dell'incesto non ha lo stesso rigore per gli uomini come per le donne. Questa, come tutte le regole, finisce per sancire una differenza, ha un carattere discriminatorio e gerarchico che riflette la situazione asimmetrica dell'uomo e della donna.

Anche l'obbligo all'esogamia è relativo; considerazioni di opportunità guidano il comportamento; ed esistono perciò unioni preferenziali: es. matrimonio fra cugini incrociati; e ancor oggi unioni con individui appartenenti a una classe, una razza o un gruppo estraneo sono considerati disdicevoli dalla società.

Queste regole, dice Lévi-Strauss, attinenti a manifestazioni che riguardano la natura istintuale, animale dell'uomo, rappresentano una invasione della cultura nel campo del naturale, hanno un carattere sociale e presociale insieme.

Il divieto di incesto è una regola di reciprocità e trova la sua collocazione in quella struttura fondamentale della vita primitiva che è lo *scambio*, « fatto sociale totale » (Mauss). Ciascun uomo rinuncia ad accedere a un certo gruppo di donne e con ciò stesso le rende disponibili ad altri; i quali a loro volta avendo compiuto la stessa rinuncia ne rendono disponibili altre per lui.

Ma questo è possibile in quanto le donne, considerate proprietà dei fratelli-mariti devono subire la regola dello « sposarsi fuori » senza alcuna possibilità di scelta da parte loro.

Lévi-Strauss a un certo punto si lascia andare a supporre che a priori avrebbero potuto anche essere gli uomini a essere scambiati. Ma ciò non è, nemmeno in linea di principio, vero; solo la circolazione delle donne, in quanto dotate di capacità procreativa, serve a rafforzare il sociale; creando legami di sangue i rapporti di parentela si intrecciano.

Infatti Lévi-Strauss dice che le donne costituiscono in quanto oggetti di scambio, il « bene per eccellenza » e soprattutto sono « *lo stimolo naturale* del solo istinto la cui soddisfazione possa essere differita, e di conseguenza, il solo per cui, all'atto dello scambio, grazie alla percezione della reciprocità, possa operarsi quella trasformazione dallo stimolo al segno che, definendo in tal modo il passaggio dalla natura alla cultura, può svilupparsi come istituzione ».⁶

Nota l'antropologa Ida Magli nella sua riflessione sul significato culturale delle strutture di parentela: « È abbastanza sintomatico dover cominciare a parlare della storia culturale della donna riferendosi subito alla sua funzione sessuale, ma sembra che tale storia cominci proprio di lì ».⁷

« Sembra che nonostante tutto, alla radice prima della condizione della donna sia da riconoscersi una prevalenza della sollecitazione sessuale del maschio ».⁸

Ma fondare la società sullo scambio delle donne significa porre

l'oggettivazione della donna, il suo essere istituita come « bene », « prodotto rarificato », come *presupposto* del vivere umano e sociale.

« Le donne non devono ricevere il loro uso sociale sulla base della loro riproduzione naturale (...) la proibizione dell'incesto ha innanzi tutto lo scopo di "congelare" le donne nel seno della famiglia, affinché la ripartizione delle donne, o la competizione per le donne, avvenga nel gruppo e sotto il controllo del gruppo, e non in regime privato ».⁹

L'assenza delle donne dal contratto sociale induce a considerare la loro subordinazione come un fenomeno di natura, autorizzando a considerarle come merci destinate a essere suddivise e fatte circolare nel corpo sociale per soddisfare i bisogni espressi dagli uomini.

Ma la « rarità » può essere attribuita alle donne, definite in quanto merci, « a condizione però di assimilare, dal punto di vista antropologico, la società alla parentela, così come si assimila, in economia, la società al mercato ».¹⁰

Sia nel caso della parentela che in quello del mercato, prendere la rarità come un dato significa isolarla dal contesto di fenomeni sociali in relazione a cui si determina, senza comprendere che essa è invece un « prodotto », cioè conseguenza dell'azione dei gruppi, e non di quella che Lévi-Strauss presenta come la « tendenza naturale alla poligamia » insita negli uomini.

« Tutte le clausole negative della proibizione hanno una contropartita. La proibizione equivale a un obbligo e la rinuncia apre la strada a una rivendicazione ».¹¹ Ma una rivendicazione di chi? A vantaggio di chi?

L'interdizione dell'incesto stabilisce chi ha il diritto di donare e di ricevere, di chiedere e di offrire, enuncia le regole del gioco e della comunicazione e stabilisce quali sono i contraenti.

Lo scambio delle donne produce legami sociali.

Il compiersi di questo rituale, la sua capacità di definizione culturale, implicano l'avvenuta emergenza di un pensiero simbolico, di un linguaggio comune che stabilisce una frattura con la natura. « L'emergere del pensiero simbolico doveva esigere

che, come le parole, anche le donne fossero cose che vengono scambiate ».¹²

Le donne costituiscono gli elementi lessicali originali del discorso sociale; cooptate nella logica dei sostituti, dei valori, per assurgere, nel clivaggio fra natura e cultura, a funzione di « segno ».

Il divieto d'incesto all'interno dell'associazione esogamica, esprime i termini della reciprocità: gli uomini sono stabiliti nella loro posizione di contraenti, di autori dei legami sociali che, responsabili del gruppo, ne assicurano la continuità; le donne, oggetto dell'interdetto, entrano a far parte del « novero delle prestazioni reciproche », escluse da ogni rapporto di reciprocità, sono convertite in beni, emblemi della posizione dell'uomo, senza possibilità di partecipare allo scambio sociale.

Questa reificazione è, a nostro modo di vedere, il problema nodale. Su di essa né Reich né l'antropologia culturale in genere sembrano essersi soffermati.

Ogni discorso sulla donna che tenti di giungere alle radici della sua inferiorizzazione deve confrontarsi con questa questione, piuttosto che fondarvi le proprie evidenze; e tenerne presenti le conseguenze sul piano della definizione dei valori e delle strutture psichiche.

La proibizione dell'incesto « da un lato corregge, in teoria, lo squilibrio derivante dalla distribuzione della derrata, che si suppone rara, rappresentata dalle donne: serve cioè da strumento di una razionalità che si sostituisce alle volontà individuali mutevoli. Dall'altro consacra ed esprime la dissimmetria sociale dei due sessi (...) Se la proibizione dell'incesto segna il passaggio dalla natura alla cultura, si tratta di un passaggio dallo stato in cui vi era equivalenza fra il mondo femminile e il maschile ad uno in cui quest'ultimo ha la precedenza sul primo, attribuendo un segno positivo a tutto quanto include ed uno negativo a tutto quanto ne rimane al di fuori. (...) Ha per effetto uno sdoppiamento delle relazioni: di reciprocità sul modello dell'esogamia, per gli uomini; di subordinazione, per le donne. Dove la seconda è condizione della prima ».¹³

Fra natura e cultura

La divisione del lavoro fra i sessi si presenta come un dato universale, rispetto al quale solo alcuni studiosi hanno tentato di andare oltre la definizione di dato naturale.

E anche questi non spiegano in genere perché a una situazione di dipendenza reciproca e cooperazione abbia fatto riscontro l'instaurarsi della donna come bene indispensabile, oggetto di scambio invece che soggetto, e la sua esclusione dalla gestione della società e del potere.

A detta di tutti gli studiosi l'importanza del matrimonio è più economica che sessuale, in quanto, se per la soddisfazione dei bisogni sessuali è prevista la possibilità di rapporti liberi fuori della famiglia, per quanto riguarda gli altri bisogni essenziali della sopravvivenza (mangiare, abitare ecc.) l'unica possibilità di soddisfacimento è nella cooperazione coniugale.

Per dimostrare ciò, Lévi-Strauss cita il caso del celibe che in tutte le società primitive affamato e malridotto, mena una vita misera e infelice ed è visto con sospetto come un antisociale. « Sarebbe rimasto digiuno se, di tanto in tanto, un parente non gli avesse posto vicino un po' di cibo ».¹⁴

A noi questo non sembra affatto « naturale », in quanto non si capisce che cosa impedisse a una persona adulta di andare a cercarsi il cibo di cui ha bisogno, anche senza una collaboratrice.

Evidentemente esiste una norma; un divieto agisce a impedire all'individuo di funzionare al di fuori della struttura prevista.

La società si fonda sul matrimonio; la famiglia si fonda sulla divisione del lavoro.

Chi è deviante mette in pericolo tutta l'organizzazione sociale, quindi non deve poter esistere.

« L'uomo e la donna non solo non hanno la stessa specializzazione tecnica e perciò dipendono l'uno dall'altro per la fabbricazione degli oggetti necessari ai compiti quotidiani, ma si dedicano alla produzione di diversi tipi di viveri. La completezza e la regolarità dell'alimentazione ne dipendono ».¹⁵

Lévi-Strauss fa derivare da questa situazione il fatto che le donne

costituiscono il « bene per eccellenza ». Ed è in quanto bene essenziale che il gruppo afferma su di esse, come sugli altri beni, il diritto di controllo e di gestione. Senza questa gestione collettiva — afferma Lévi-Strauss — si verrebbero a creare squilibri e privilegi all'interno dei gruppi consanguinei.

Questo spiegherebbe l'origine e la funzione della proibizione dell'incesto, con la quale si « rifiuta di sanzionare l'ineguaglianza naturale della distribuzione dei sessi in seno alla famiglia e stabilisce la libertà di accesso alle donne del gruppo da parte di tutti gli individui ».¹⁶

Così tutti gli uomini diventano uguali (tranne il capo con diritto alla poligamia) nella competizione per tutte le donne.

« La proibizione dell'incesto sta contemporaneamente sulla soglia della cultura e dentro la cultura, anzi è la cultura stessa ».¹⁷

Ma questo equivale a presupporre e respingere nell'ambito della « natura » la reificazione della donna, l'intera questione della divisione del lavoro e della gerarchia.

Le caratteristiche che secondo Lévi-Strauss fanno del divieto d'incesto questa specie di elemento di transizione, a cavallo tra natura e cultura sono: l'esser norma e avere contemporaneamente carattere universale. Ma a buon diritto possiamo attribuire questi stessi caratteri anche alla divisione del lavoro fra i sessi. Essa è una regola: « fatto che non richiede dimostrazione » in quanto il contenuto della prescrizione è variabile; ma questa divisione « è sempre presente in qualsiasi gruppo sociale », quindi possiamo considerarla universale.

Perciò ci sembra che eventualmente potrebbe essere questa la categoria assunta come fondante la cultura e la società.

In effetti nel posteriore saggio sulla famiglia contenuto in *Razza e storia*, Lévi-Strauss riprende in esame questo problema, prospettando la possibilità che la divisione del lavoro tra i sessi si sia determinata più per ragioni di carattere culturale che naturale.

Però questo intervento della cultura è riconosciuto solo per ciò che riguarda il *modo* in cui i diversi compiti sono attribuiti all'uno o all'altro dei due sessi, « irrilevante sul piano della ne-

cessità naturale »; mentre il *fatto* che la divisione esista è considerato « misteriosamente necessario », cioè sottratto all'influenza di fattori culturali.

Da quale genere di considerazioni egli tragga questa misteriosa certezza non lo riusciamo a capire. Invece ci sembra che anche questa « necessità » abbia luogo nella società, proprio come elemento di fondazione del matrimonio e della « cooperazione coniugale ».

La divisione del lavoro fra i sessi è rigida: i compiti che sono prescritti a un gruppo sono vietati all'altro. Per ciascun sesso sono previsti costumi e comportamenti specifici, precisamente differenziati per rinforzare la separazione.

« La divisione del lavoro si riduce a un espediente per istituire uno stato di reciproca dipendenza fra i sessi ».¹⁸

Ma se questo è vero sul piano materiale, non è assolutamente ciò che è avvenuto sul piano della definizione del rapporto fra i sessi, dove si è istituita la unilaterale dipendenza di uno dall'altro, al di fuori dalla reciprocità e dallo « scambio ».

La divisione sessuale del lavoro

Esaminando le società arcaiche gli autori sono d'accordo nell'attribuire un'importanza fondamentale alle attività che venivano svolte dalle donne.

La ricerca e la distribuzione del cibo hanno sempre rivestito grande interesse nelle società umane. Mentre fra i primati queste attività hanno ancora un carattere fundamentalmente individuale, le collettività umane si sono evolute stabilendo una collaborazione anche su questo piano.

Da questo punto di vista la storia umana può essere distinta in due periodi fondamentali: il periodo della raccolta del cibo in cui la sopravvivenza si basava su ciò che la natura offriva, più o meno manipolato, e il periodo relativamente recente della produzione del cibo che inizia con la scoperta dell'agricoltura e dell'allevamento del bestiame.

Nell'epoca della raccolta del cibo pare universalmente acqui-

sito che la divisione del lavoro era relativamente semplice, anche se molto netta e precisa.

Gli uomini spesso abbandonavano le abitazioni per lunghi periodi per dedicarsi alla caccia; mentre le donne in compagnia dei bambini si dedicavano alla raccolta di frutta, erbe e bacche nei pressi dell'accampamento. Per aiutarsi in questo lavoro si servivano di un bastoncino, utensile fondamentale e quasi appendice indispensabile della donna primitiva. Con questo scavavano le radici, rimuovevano il muschio e il fogliame in cerca di uova di animali selvatici e si aiutavano nella caccia di bestiole che era a loro riservata.

Pare certo che da questa attività femminile si sia evoluta poi l'agricoltura.

Intanto dedicandosi costantemente alla raccolta di vegetali, le donne impararono a conoscerne le proprietà; e inoltre dovendo passare molto del loro tempo a scavare la terra in cerca di tuberi e radici, finivano per dissodarla e arricchirla rendendola più fertile. Col passare del tempo avranno imparato a estirpare le erbacce e proteggere le piante più desiderabili e infine anche a seminare.

Anche l'addomesticamento degli animali pare che sia stato iniziato dalle donne, le quali, abituate ad allevare i bambini, non ebbero difficoltà ad adottare i cuccioli ritrovati senza aiuto.

Lévi-Strauss descrivendo la vita degli Indiani Nambikwara nota quanta tenerezza venga riservata a questi piccoli animali (scimmie, cani, galline ecc.) integrati a tutti gli effetti nella comunità di donne e bambini (nemmeno la terminologia distingue esattamente il cucciolo dal bimbo).

Ci sembra interessante rilevare che presso gli Indiani Nambikwara l'amore per queste bestie non è affatto connesso a una funzione utilitaria: infatti non vengono mangiate — né usate per altri scopi — neppure le uova delle galline, che sono allevate esclusivamente per diletto, come compagne di gioco e piacevole diversivo. (Gli animali di cui ancor oggi le donne amano circondarsi nelle case hanno dunque un'origine tanto remota?).

Un argomento su cui si incontrano giudizi discordi da parte

degli studiosi è a chi fosse affidata la gestione della collettività e quale posto all'interno di essa fosse assegnato a ciascuno dei due sessi.

È chiaro che data la diversità di attività e dello spazio entro cui si svolgevano, ogni individuo oltre che alla famiglia partecipava per così dire a una comunità composta dagli altri membri del suo sesso, e nel caso delle donne anche dai bambini.

Evelyn Reed ritiene che sia stata la collettività delle donne, più stabile e su cui fundamentalmente gravitava il peso della « casa », a inventare nuove tecniche e attività artigianali. Preparare e conservare il cibo era loro compito: cucinare implicava la scoperta delle proprietà del calore, con cui si riuscivano anche a essiccare sia i vegetali che gli animali; la conservazione creava anche la necessità di recipienti, e granai e altri luoghi adatti a proteggere le scorte dagli animali; tutto ciò avrebbe stimolato la formazione di nuove capacità e l'invenzione di nuove tecniche. Anche la concia delle pelli (il raschietto è un altro utensile costantemente attribuito alle donne), l'intrecciare corde, il costruire case e ripari, come il trasportare acqua e altri materiali, erano attività femminili.

Presso i nomadi Nambikwara quando l'accampamento si sposta è la donna che « porta validamente la pesante gerla contenente le provviste e le ricchezze di tutta la famiglia e il fascio di frecce, mentre il marito cammina in testa con l'arco e una o due frecce, lo spiedo di legno o il bastone da scavo ».¹⁹ Oltre a ciò la donna porta in braccio anche i bambini e gli animali non ancora in grado di camminare.

Secondo la Reed, nello svolgere tutte queste attività le donne si uniscono e collaborano elevando « il genere umano dal regno animale ». Anche il linguaggio si sarebbe sviluppato dalla necessità di collaborazione e di denominare i vari oggetti e sostanze.

La fondazione e il consolidamento del collettivo umano e il relativo superamento dell'individualismo animale deriverebbero quindi, secondo questa studiosa, fundamentalmente dalle attività femminili, mentre la caccia avrebbe relegato l'uomo in un ruolo di secondo piano. Le battute di caccia infatti lo tenevano lontano

dalla comunità, lo costringevano a lunghe ore di silenzio e di appostamenti spesso infruttuosi, da cui ritornava sfinito e spesso a mani vuote, costretto a far affidamento per ristorarsi sulle provviste procurate dalla moglie.

Da questa situazione E. Reed arriva a dedurre una specie di leadership sociale delle donne in questo tipo di società. Una posizione preminente sarebbe loro riservata anche in relazione alla loro capacità procreativa, prestigioso segno di predilezione da parte della natura.

« Il fatto decisivo per la specie umana fu che la maternità implicava lavoro e fu proprio con la fusione della maternità e del lavoro che fu fondato il primo sistema sociale.

Sono state le madri che per prime hanno iniziato a lavorare e col lavoro è iniziato il cammino dell'umanità ».²⁰

L'importanza preponderante del lavoro femminile è ampiamente testimoniata, e sarebbe quindi lecito aspettarsi che essa venisse riconosciuta e ratificata da una preminenza sul piano sociale e organizzativo. Ma sembra che per lo più le cose siano andate diversamente. (Del resto in tutte le epoche storiche il prestigio e il potere sono stati legati a tutt'altro che alla utilità sociale!).

Riprendendo l'esempio dei Nambikwara del Mato Grosso, Lévi-Strauss racconta: « La divisione sessuale del lavoro attribuisce alla donna una funzione capitale, poiché la vita familiare poggia in larga misura (forse nella più larga) sulla raccolta e sulla raccattatura femminili, benché quest'ultima rappresenti un tipo inferiore di attività. La vita ideale è intesa sul modello della produzione agricola o della caccia. (...) Parallelamente la donna è considerata come un *bene tenero e prezioso*, ma di secondo ordine. Il linguaggio che le è abituale la separa dagli uomini e la unisce ai bambini (...); questa assimilazione si prolunga anche nel pensiero metafisico e su questo ultimo piano, la discriminazione fra i sessi raggiunge proporzioni di cui gli atteggiamenti psicologici sono soltanto un indizio irrisorio. È buona norma, fra gli uomini, parlare delle donne con una specie di benevolenza impietosa e, nelle conversazioni fra gruppi sessuali,

rivolgersi loro con un'indulgenza un po' canzonatoria. (...) I bambini non sanno, io so, le donne non sanno ».²¹

Anche l'importanza della funzione procreativa femminile è, contro ogni evidenza, minimizzata e sminuita per attribuirne invece l'attività fondamentale al maschio: « Pare che lo sperma si coaguli nella matrice e formi progressivamente il bambino. Solo l'uomo avrebbe funzione positiva mentre la donna sarebbe ridotta a un semplice ricettacolo. Eppure la donna viene resa responsabile della sterilità, sia che quest'ultima venga attribuita a una particolare condizione, sia che venga attribuita all'età ».²²

Dalle decisioni riguardanti l'insieme del gruppo e dalla vita sociale in genere, poi, le donne sono del tutto escluse: « Ogni banda riconosce la direzione di un capo, costui comanda il gruppo, o più esattamente l'insieme degli uomini adulti che sono i suoi "compagni"; essi si incaricano di far rispettare le consegne alle loro mogli ».²³

Insomma da queste e da altre testimonianze vediamo come lo *status* di esclusione e di inferiorità della donna fosse già stabilito presso questi popoli primitivi.

È ben vero che queste società che ci ostiniamo a considerare « primitive » sono pur tuttavia nostre contemporanee, e, seppur molto diverse dalle nostre, risultato anch'esse di una lunga evoluzione. E quindi pretendere di assumerle a paradigma di uno stato « selvaggio » dell'umanità è un'operazione arbitraria e che comporta molti rischi.

È non meno vero, tuttavia, che è un'esigenza ineliminabile della nostra coscienza e della nostra storia quella di interrogarci sulle origini di certi comportamenti e istituti e cercare di comprenderne le modalità di sviluppo e le motivazioni.

In questo tentativo di ricostruzione di un passato ormai perduto possiamo rivolgerci anche ai ritrovamenti archeologici; ma essi, malgrado i nuovi mezzi a disposizione per determinarne l'antichità, assai poco riescono a dirci sulle tecniche e sulla organizzazione in cui venivano utilizzati.

Forse anche alla imprecisione delle fonti a cui siamo costretti

a fare riferimento si può addebitare dunque la grande varietà delle ipotesi sulle origini.

Una assai lontana da quella riferita della Reed e che attribuisce a gruppi di maschi il merito esclusivo della spinta all'evoluzione è quella di Serge Moscovici.

Secondo quest'autore, motore determinante di ogni trasformazione biologica e sociale è stata la *caccia*. Essa è la grande ed esclusiva generatrice di quell'*homo* che si autodefinirà *sapiens*; « cinegetizzazione » è chiamato il suo processo di individuazione. « Gli uomini sono divenuti tali preparandosi ad assolvere il loro compito di cacciatori ».²⁴

Nelle società di affiliazione dei primati, i maschi in soprannumero rispetto a quelli destinati alla riproduzione, vengono sospinti ai margini della collettività, dove vivono, isolati o in gruppi monosessuali, esclusi da molte delle forme di transizione regolare con il gruppo centrale. Nella gerarchia occupano una posizione subordinata; da cui deriva, oltre allo svantaggio nell'accesso alle femmine, anche l'obbligo di tenersi lontani dalle località più ricche di cibo.

Sarebbero proprio questi gruppi emarginati, meno integrati nei comportamenti e nelle attività del ciclo normale e quindi meno specializzati, ad assumere più facilmente « comportamenti inventivi ».

Ciò unito alla grande mobilità, alla necessità di trovare nuove fonti di sopravvivenza e di sfuggire le tensioni interne alla collettività, li avrebbe sospinti ad abbandonare l'esistenza arboricola per esplorare nuove possibilità nei territori contigui alla foresta. Dalla raccolta di vegetali si passa a quella di animali; e l'attività predatoria, prima complementare, diviene la fonte fondamentale di sopravvivenza. A questo corrisponde la progressiva avanzata verso regioni più fredde.

Col complicarsi delle abilità e delle trasformazioni si passa dalla predazione alla caccia vera e propria, che richiede la cooperazione; essa si configurerebbe cioè come la prima forma di produzione sociale.

« La socializzazione generale delle azioni e la loro articolazione

unitaria, procedono parallelamente a una continua attenzione dedicata alle qualità intellettuali e fisiche dei partecipanti ».²⁵

Le femmine intanto, dice Moscovici, perseverano nella direzione tradizionale. (Come? dove? nella savana o sono rimaste nella foresta?).

Questa non è semplicemente divisione del lavoro, ma l'instaurarsi di due diverse modalità di inserzione nel ciclo naturale, « come avverrebbe nel caso di due specie affini ». « La distanza che separa il cacciatore dalla sua compagna che raccoglie e perlustra è paragonabile a quella che separa una specie umana da una protoumana o non umana. La separazione fra i sessi delle risorse e delle facoltà rispettive indica la separazione tra due codici della realtà, due lingue diverse (...) Essa non stabilisce soltanto una comunicazione difficile, bensì una incomunicabilità durevole ».²⁶

Uomo e donna sono definiti membri appartenenti a una diversa « categoria naturale » nella quale si trovano inseriti fin dalla nascita e a cui vengono assimilati attraverso una specifica iniziazione.

« La riproduzione degli individui dotati delle loro tecniche e dei loro eventuali artefatti è la riproduzione della relazione esistente tra due gruppi, fra l'uomo e la donna, fra chi pratica la caccia e chi la raccolta, essendo ciascuno situato all'interno del sistema coerente che forma unitamente alle potenze materiali rispettive, in considerazione della costituzione e del dinamismo che hanno provocato la loro riunione distinta ».²⁷

Questa tesi, come del resto anche quelle altre che Elaine Morgan nel suo libro *Le origini della donna* denomina ironicamente « tarzaniane », sebbene per certi versi suggestiva e convincente ci sembra troppo unilaterale, e dimostra quanto il suo autore abbia trascurato le potenzialità di sviluppo e arricchimento derivabili dalla raccolta, che la Reed altrettanto unilateralmente ha messo in luce.

Secondo Moscovici la posizione eretta, la mano, il linguaggio, la collaborazione hanno potuto emergere soltanto dall'esercizio della predazione e della caccia.

Raccolta e perlustrazione sono viste in modo del tutto statico, « attività essenzialmente passive » (strana definizione, ma inequivocabilmente simile alle attribuzioni del « femminile »...) che non richiedono conoscenze o abilità, né strumenti né collaborazione.

Ad esse si contrappone la predazione che è invece « attiva », esige astuzia, capacità di previsione, forza e destrezza: « La predazione offriva possibilità più grandi a condizioni di divenire i più abili predatori ».²⁸

Ma anche la raccolta di vegetali offriva grandi possibilità a chi migliorava la propria tecnica e le proprie conoscenze. L'agricoltura ne è la prova. Anche per le piante « l'osservazione sistematica dei comportamenti » è cosa importante. E così la necessità di denominare e di scambiarsi le informazioni.

Insomma non mi sembra proprio che si possa essere così sicuri come Moscovici che « il cervello umano è figlio della mano dell'uomo [maschio] e soprattutto figlio della caccia ».²⁹

L'istituzione della parentela

A partire da un certo momento « la riproduzione diviene un'invenzione ».

Non sono del tutto convinta dell'esattezza e financo della possibilità di fare una simile affermazione. Essa sembra proporre e ipostatizzare una separazione di « natura » e « cultura », che divengono così *realità*, momenti distinti della storia, invece che categorie interpretative di nostra utilità. La « natura » non esiste *prima* o *fuori* della « cultura », la quale anch'essa fa parte della natura umana. O scimmiesca se si tratta di scimmie.

Così sembrerebbe verosimile aspettarsi che prima di una « invenzione » ce ne sia stata un'altra, per quanto diversa e caratterizzata da maggior meccanicità e un minor grado di complessità simbolica. La tendenza a presupporre caos, disordine, e pura assenza prima o fuori dell'ordinamento che si sta prendendo in considerazione, è indice di una visione etnocentrica, statica e non organica delle strutture della realtà.

Per Moscovici questo momento di passaggio sembra essere quello in cui la collettività si organizza invece che in funzione della raccolta, in funzione della cattura di selvaggina.

Il nuovo « sistema uomo-materia » dapprima affiancandosi all'antico, dice Moscovici, lo supera (come?). Questi sistemi dopo essersi diversificati si concentrano, pur restando separati, all'interno della stessa società, permettendo così di moltiplicarne le risorse e di attenuare le tensioni provocate dalla densità demografica.

Già presso i primati superiori si può osservare un'articolazione sociale che rende necessari ruoli e atteggiamenti diversificati, a cui corrispondono diversi sviluppi delle qualità biopsichiche. La riproduzione sociale non si identifica *tout court* con riproduzione naturale. « Ciascun gruppo, per conservare e completare lo spettro delle sue qualità particolari, è obbligato a riprodurle separatamente ».³⁰ Anche la separazione della caccia dalla raccolta ha comportato che gli individui che a una di queste attività si dovevano dedicare venissero formati, socializzati diversamente, in maniera adeguata ai futuri compiti. Se per la raccolta la preparazione è molto rudimentale e rapida, al maschio che dovrà dedicarsi alla caccia è invece necessaria una lunga e complessa iniziazione, con esercizi regolari per sviluppare le capacità fisiche e mentali. A questa iniziazione viene introdotto da altri uomini, in genere più anziani (padri), che hanno interesse a garantirsi la sua fiducia e collaborazione.

Moscovici vede la parentela, cioè il sistema di rapporti sociali fondati sul matrimonio e sulla famiglia, come istituita in funzione dei rapporti che si vengono a creare con lo sviluppo della caccia.

Abbiamo visto che la divisione tra caccia e raccolta trasforma la distinzione dei sessi in differenza in relazione al mondo materiale, differenza di forza lavoro e di rapporti sociali.

Secondo il Moscovici è proprio in questo rinsaldarsi dei rapporti tra gli uomini (che costituisce una sorta di rovesciamento del rapporto esistente tra i primati), nello svilupparsi dell'interesse e dello scambio tra giovani e maschi adulti promosso dalla cine-

gettizzazione, che si attua una rifondazione della unità costitutiva della società.

Il sorgere della prima forma di produzione sociale crea un bisogno di collaborazione fra i partecipanti a questa attività che deve venire garantito da varie forme di solidarietà e coesione: come lo scambio delle donne produce legami di alleanza fra diversi clan, la famiglia fornisce un'occasione di rapporto e di controllo sulle nuove generazioni. Con l'iniziazione il patto di solidarietà fra i membri maschili del gruppo assume carattere definitivo. « La famiglia non ha potuto comparire prima della formazione della collettività di cacciatori-raccoglitori ».³¹

La stabilizzazione della coppia riproduttiva, corrisponde alla nuova esigenza di instaurare qualcosa di analogo alla coppia nucleare (madre-figlio) fra l'uomo e il ragazzo: « La paternità rappresenta la diffusione dell'autorità dei maschi entro un campo che prima era appannaggio esclusivo del sesso femminile e il mantenimento dei ragazzi, al pari delle ragazze, nel gruppo riproduttivo, con la conseguenza che il padre viene ad arrogarsi un diritto particolare su di essi ».³²

Mentre l'unità madre-figli si forma immediatamente come prolungamento di un rapporto biologico, il rapporto del padre con il giovane per realizzarsi richiede la mediazione della madre; il padre deve mantenersi vicino a lei per restare in contatto con il figlio, ma al fine di far valere la sua alleanza con lui finisce per negarla, escluderla, per introdurre il figlio in un universo dove solo ciò che si definisce come maschile ha luogo.

Per Moscovici dunque l'affiliazione si tramuta in parentela e « alla discendenza materna si aggiunge o si sostituisce quella paterna e la società basata sulla parentela si pone immediatamente come società paterna ».³³

A questo punto sembra necessaria una precisazione. Le società cosiddette arcaiche di cui abbiamo testimonianza sono tutte o quasi basate sulla parentela. Però in molte di esse il tramite riconosciuto di questa parentela è solo la donna: nelle società *matrilineari* infatti è solo il rapporto con la madre che definisce la consanguineità e quindi l'appartenenza al clan, mentre la

partecipazione del padre alla procreazione non è riconosciuta.

Da questo però non si può dedurre, come spesso è stato fatto, un privilegio o una preminenza sociale della donna, l'esistenza cioè di un *matriarcato*: anzi vedremo che anche in questa società esistono molte forme di discriminazione nei confronti del sesso femminile e l'esercizio del potere è sempre dei maschi.

Quindi proprio l'esistenza di queste situazioni ci fa pensare che non sia possibile identificare la parentela con la patrilinearità e con l'affermazione del diritto del padre, o quanto meno di quello biologico. Esistono infatti società in cui il figlio divenuto adolescente cade sì sotto la giurisdizione di un uomo, ma questi non è il marito della madre, in qualche modo estraneo, appartenente a un altro clan, bensì suo fratello (zio del ragazzo) che ha il potere su di lui e lo amministra come rappresentante degli interessi del clan materno di cui entrerà a far parte.

Nelle società a discendenza matrilineare si verifica spesso che l'attribuzione di valore sociale ai figli venga a creare una sorta di competizione fra il clan materno e il nuovo nucleo familiare: la funzione paterna del fratello della madre e quella riconosciuta al marito si trovano allora in conflitto. Così ad esempio avviene nella società trobriandese di cui tratteremo.

Quello che resta vero è che questi interessi e conflitti riguardano comunque degli uomini e, quindi, sembra chiaro che la famiglia corrisponde all'esigenza di stabilire un controllo sulla attività riproduttiva della donna, di sancirne le condizioni (il matrimonio deve precedere la concezione dei figli), di impadronirsi dei suoi frutti non appena siano divenuti autonomi: per farne dei compagni se sono maschi o per barattarle se sono femmine.

«Una volta instaurata la famiglia, il problema del maschio si converte in problema del fanciullo il quale è discendente di una madre e di un padre, entra nella vita attraverso la prima e nella società attraverso il secondo, si lega al padre per il tramite della madre e si associa a lui rompendo con essa, sperimenta incessantemente la presenza di uno dei suoi genitori come

un vicino e come un terzo termine di una relazione e mediatore e vive, infine, questa relazione sotto il segno della violenza e la violenza come prezzo della sua salvaguardia ».³⁴

Nelle società dei primati abbiamo già notato l'obbligo al celibato imposto ad alcuni membri del gruppo e il carattere gerarchico e discriminante dell'accoppiamento sessuale.

Abbiamo anche visto come questo crei delle tensioni e come il bisogno di trovare una compagna e di divenire dominatori possa essere una minaccia per l'armonia e il funzionamento del gruppo, che viene risolta con l'allontanamento. Nel contesto della caccia questa situazione però presenta grossi svantaggi in quanto l'emarginazione dei membri maschili priva della possibilità di collaborazione con loro e, inoltre, costringe i maschi corifei a esercitare una stretta sorveglianza senza potersi allontanare. Si afferma dunque l'esigenza di abolire la segregazione; per rimuovere il conflitto bisogna offrire a ciascun membro del gruppo la possibilità di entrare nel gruppo dei riproduttori.

« L'imperativo del matrimonio è indice di un rovesciamento della tendenza evolutiva, che cancella la discriminazione perpetuata nelle società animali e rappresenta probabilmente una conquista dei maschi subordinati, una sovversione dell'ordine sussistente presso le collettività di animali ».³⁵

« Peculiarità dei diritti è di diventare doveri » nota ancora Moscovici: da qui l'interdizione pratica e morale del celibato e il riconoscimento dato alla unione eterosessuale.

« Avere diritto di cittadinanza in una società cosiddetta primitiva, significa far valere i propri diritti all'unione coniugale, la quale ha per funzione di abolire, a tempo debito, uno stato di inferiorità, di introdurre e mantenere l'eguaglianza laddove sussisteva l'ineguaglianza ».³⁶

Eguaglianza relativa e parziale, in quanto la posizione delle femmine rimane immutata.

Sul fatto che la « rivoluzione matrimoniale sancisce un modo di associazione degli uomini per il tramite delle donne e dei fanciulli » pare che non sussistano dubbi.

Note

- ¹ I. Magli, *op. cit.*, p. 36.
- ² Cl. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 78.
- ³ I. Magli, *op. cit.*, p. 45.
- ⁴ *Ibid.*, p. 36.
- ⁵ B. Malinowsky, *La vita sessuale tra i selvaggi*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 434.
- ⁶ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 113-114.
- ⁷ I. Magli, *op. cit.*, p. 36.
- ⁸ *Ibid.*, p. 40.
- ⁹ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 90.
- ¹⁰ S. Moscovici, *op. cit.*, p. 216.
- ¹¹ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 98.
- ¹² *Ibid.*, p. 653.
- ¹³ S. Moscovici, *op. cit.*, p. 214.
- ¹⁴ Cl. Lévi-Strauss, *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*, Einaudi, Torino 1970, p. 87.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 83.
- ¹⁶ Cl. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 87.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 51.
- ¹⁸ Cl. Lévi-Strauss, *La famiglia*, in *Razza e Storia*, Einaudi, Torino 1967, n. 175.
- ¹⁹ Cl. Lévi-Strauss, *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*, cit., p. 85.
- ²⁰ E. Reed, *Il mito dell'inferiorità della donna*, in « Donne è bello », Anabasi, Milano 1971, p. 31.
- ²¹ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 83.
- ²² *Ibid.*, p. 89.
- ²³ *Ibid.*, p. 123.
- ²⁴ S. Moscovici, *op. cit.*, p. 86.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 111.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 113.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 151.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 110.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 126.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 149.
- ³¹ *Ibid.*, p. 195.
- ³² *Ibid.*, p. 194.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ *Ibid.*, p. 195.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 197.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 198.

III

I Trobriandi: dimostrazione etnologica di alcune leggi della sessuo-economia reichiana

L'irruzione della morale sessuale coercitiva fu da Reich compilato sulla base di materiale clinico ed etnologico da lui stesso raccolto fra il 1920 e il '30 e sulla documentazione pubblicata da Malinowsky nel 1930 in *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale).

Partito dallo studio e dalla cura delle nevrosi, Reich si è trovato di fronte l'ipotesi freudiana che l'elemento centrale dell'eziologia nevrotica risiede nel conflitto del bambino con i genitori, e soprattutto nel suo contenuto sessuale (complesso di Edipo).

Per approfondire la relazione fra questi elementi bisognava quindi porsi il problema della famiglia e del suo rapporto con la repressione sessuale e la società.

Freud aveva assunto la repressione sessuale come necessità sociale, parte integrante e preconditione dello sviluppo della civiltà. Reich respinge questa formulazione, vedendo nella morale un prodotto sociale, mutevole secondo il prevalere degli interessi dei diversi settori della società. In contrasto con quanti cercavano di dimostrarne la perennità, la famiglia stessa gli appare come una forma di organizzazione capace di trasformazioni, legata alle vicende della storia.

In questo contesto va collocata la sua ricerca per approfondire, anche attraverso lo studio etnologico, i nessi storici fra matrimonio, società, repressione sessuale, e il tentativo di spiegare in base ad essi l'origine dei disturbi sessuali e delle nevrosi. Dal tentativo di sciogliere il nodo di necessità fra società-civiltà e repressione sessuale Reich è indotto ad arrampicarsi sugli specchi del « passato » in cerca di un modello che dimostri l'esistenza di soluzioni diverse.

Negli studi sulla popolazione delle isole Trobriand egli cerca la possibilità di « fornire la dimostrazione *etnologica* di alcune leggi di sessuo-economia » da lui individuate e quindi di affer-

mare che « una società che non sia interessata alla repressione sessuale... si troverà immune da miseria sessuale ».¹ In tale società la vita sessuale non sarebbe ordinata secondo norme etiche, ma « si autoregola mediante l'*appagamento sessuale delle pulsioni* ».

Spinto da motivi ideologici, Reich fa una descrizione, a nostro avviso alquanto edulcorata, dei costumi sessuali dei Trobriandesi.

L'arcipelago delle isole Trobriand è situato a Nord della Nuova Guinea, nella Melanesia del Nord-Ovest, e i suoi abitanti sono stati resi famosi in tutto il mondo, fino a divenire quasi un prototipo, dallo studio approfondito dei loro costumi e delle loro istituzioni compiuto da Malinowsky.

La loro è una società matrilineare, cioè nella quale la discendenza e ogni relazione di parentela sono considerate solamente in linea materna. È loro convinzione che sia solo la madre a formare il corpo del figlio e che l'uomo non contribuisca in alcun modo alla sua generazione.

Dal punto di vista economico la vita è basata sugli scambi fra i prodotti agricoli forniti dalle popolazioni dell'interno e quelli della pesca. La produzione è organizzata in modo comunitario e così la distribuzione dei prodotti. « Troviamo dunque proprietà collettiva, suddivisione del lavoro, collettivizzazione del lavoro e distribuzione dei suoi frutti in corrispondenza al lavoro stesso: e cioè il *comunismo primitivo* ».²

Ai bambini è permesso avere rapporti liberi anche di corpo fra loro, e soddisfare le reciproche curiosità senza suscitare riprovazione né le tipiche ansie a noi note, negli adulti.

Con una sicurezza un po' troppo frettolosa Reich afferma anche: « Poiché la sessualità è libera, il divieto di incesto non può essere considerato come limitazione alla stessa »³ in quanto le possibilità di appagamento sessuale rimangono, al di fuori di una ristretta cerchia di persone, amplissime.

Tuttavia nutriamo qualche dubbio sul fatto che, nella delicata e precisa dinamica psichica, un evento importante come la rinuncia al primo oggetto di desiderio, la madre, poi seguita dal divieto

di ogni specie di intimità con le altre persone con cui vige un legame naturale (padre, fratelli, sorelle) e affettivo, possa passare senza traumi e conseguenze, non creare blocchi, e permettere un integro sviluppo delle potenzialità del bambino verso la libertà caratteriale, « che garantisce proprio un legame sociale ben fondato sulla libido dei membri della società stessa ».⁴

Anche nella vita sessuale dei giovani esiste una notevole libertà di incontri. Per favorirli e assicurare una tranquilla intimità esistono luoghi a loro riservati, *bukumatula*, che il gruppo mette a loro disposizione, dimostrando così un atteggiamento positivo, ben differente dall'atmosfera repressiva e peccaminosa che circonda queste manifestazioni nella società patriarcale.

In questa atmosfera di spontaneità i rapporti sono mobili e mutevoli, e sebbene « il giovane desidererebbe mantenersi la fedeltà e l'inclinazione esclusiva dell'amata... tuttavia non si sente tenuto a ricambiare la fedeltà ».⁵

Con l'avanzare dell'età le relazioni divengono più durevoli e profonde; prima del matrimonio è concesso alla coppia un periodo di prova. A questo punto le esigenze sessuali si incontrano con ben determinati interessi di carattere economico, che richiedono che sopravvenga una certa continuità di rapporto.

« La donna di fronte alla vita sessuale non ha una posizione differente da quella dell'uomo... né ella gli è seconda per spirito di iniziativa o per l'asserzione della propria personalità ».⁶

La libera vita sessuale che si svolge presso i Trobriandi serve a Reich a dimostrare la correlazione fra organizzazione sociale, sesso-economia e nevrosi: dove l'educazione moralistica e sessuofobica che caratterizza l'ordinamento patriarcale non è presente, la personalità si espande positivamente in tutte le direzioni della vita istintuale e sociale, le perversioni sono assenti e l'autoregolazione garantisce il raggiungimento dell'armonia.

È dunque evidente che le nevrosi sono una manifestazione di ordine sociale patriarcale.

L'organizzazione dei Trobriandi è scelta ad esempio non solo perché in essa si può vedere in atto il tipo di società matriarcale, ma anche perché vi sono già evidenti, seppure *in nuce*, elementi

di contraddizione che evolvendo daranno luogo alla società divisa in classi. Seguendone le vicende lo studioso potrebbe quindi secondo Reich rendersi conto della « tanto misteriosa genesi della morale sessuo-negativa ».

Organizzazione sociale dei Trobriandi

Priorità del matriarcato e origine dei beni dotali

È necessario avere presenti alcuni dati sulla organizzazione trobriandese per seguire le argomentazioni di Reich.

Abbiamo visto che la parentela si trasmette in linea materna. I gruppi di parentela (clan) sono caratterizzati da un totem; fra essi vige il tabù dell'incesto, non molto severo, che diviene più rigido fra i più stretti consanguinei (sottoclan).

« Il fratello della madre è l'effettivo capo-famiglia », è colui a cui spetta l'autorità sui figli, che dovrà insegnare loro le arti magiche e gli ideali del clan, si occupa di fornire i beni dotali alle sorelle e di soddisfare i loro bisogni.

Il marito sembra quindi svolgere sia nei confronti dei bambini che della compagna una funzione di amico.

Nota Reich: « Esiste già un interesse pronunciato da parte dell'uomo; inoltre l'effettiva funzione del potere è collocata nella figura dell'uomo, anche se deriva dalla linea materna. A questo punto il primitivo matriarcato viene in conflitto con il patriarcato nascente ».⁷ Numerosi sono i segni di questa linea di tendenza: le collettività dei villaggi hanno un capo fornito di molti privilegi; la donna è « esclusa dall'esercizio del potere, dal possesso dei terreni e da molti altri privilegi pubblici; ne deriva che ella non detiene alcun posto nell'assemblea della tribù e non ha voce in capitolo nei consigli pubblici che si occupano della coltivazione dei terreni, della pesca e della caccia, delle spedizioni d'oltremare, della guerra, del commercio rituale, delle festività e dei balli ».⁸

Per analizzare più da vicino il meccanismo dell'« infiltrazione di un dominio patriarcale », Reich prende in considerazione la consuetudine dei beni dotali e la posizione del capo-tribù.

Questo capo esercita le sue prerogative attraverso l'esercizio di un potere economico. In cambio delle prestazioni che richiede deve offrire feste, finanziare tutte le iniziative pubbliche e procurare cibo. D'altronde i tributi forniti dagli abitanti del suo territorio sono assai esigui. Ciò che costituisce la sua vera fonte di reddito è il contributo di beni dotali dovutogli annualmente, e che arriva ad essere assai cospicuo dato il suo diritto alla poligamia. Nel diritto di scegliersi una moglie in ogni clan si esprime e ratifica la prerogativa di dominio sul resto del gruppo, il quale completa il suo atto di sottomissione accompagnando la transazione con ricchi doni e tributi. Soltanto il capo ha diritto alla poligamia, ed è quindi il solo in grado di accumulare ricchezze.

Reich evidenzia come nell'istituto matrimoniale, riconosciuto come il meccanismo centrale dell'oppressione, si affermino per la prima volta presso i Trobriandi rivendicazioni moralistiche e istanze repressive che caratterizzano « l'incipiente mortificazione sessuale ». Ed è l'interesse economico dell'uomo che si afferma e prevale con l'instaurarsi di questo istituto.

L'obbligo del tributo annuale consistente in prodotti alimentari, dovuto al marito dalla famiglia della donna è « forse il fattore più importante esistente in tutto il complesso sociale trobriandese. Su questo si basa — in conseguenza del suo privilegio di poligamia — l'autorità del capo-tribù e del suo patrimonio ».⁹

« Ognuno nella scelta della compagna della vita, deve orientarsi secondo le proprie necessità e la dote della futura moglie ».¹⁰

Il valore della moglie viene quindi misurato dalla forza lavorativa dei suoi fratelli, dalla loro capacità produttiva, in quanto una buona parte del loro patrimonio è destinata a passare al clan dello sposo. D'altronde questi è a sua volta fratello e dovrà quindi a sua volta cedere una parte dei suoi beni, dando così luogo a una circolazione dei prodotti da un clan all'altro: mediata e accompagnata dallo « spostamento » delle donne.

Ma ciò che imprime a questo movimento circolare una direzione unilaterale è il fatto che i clan sono ordinati secondo una gerarchia e che il capo-tribù, che appartiene sempre al clan supremo,

ha diritto alla poligamia. Questo permette la confluenza dei beni in direzione di un solo clan e di una sola famiglia, quella del capo. Ed è proprio in questo orientamento che Reich vede « l'inizio della divisione in classi di oppressori ed oppressi ».

Questa tendenza è perfezionata dal matrimonio incrociato fra cugini, cioè tra il figlio del fratello e la figlia di sua sorella, unico considerato « legittimo » fra le famiglie di rango.

Come si comprende analizzando il meccanismo della parentela matrilineare, questo matrimonio rappresenta un espediente attraverso il quale il capo, che già in vita può concedere dei privilegi al proprio figlio, può trasmetterglieli legittimamente e assicurarli alla sua discendenza. Questo è il « provvedimento col quale il patriarcato va continuamente consolidandosi ».¹¹

(Già da queste considerazioni possiamo quindi vedere come l'« eredità » non nasce in conseguenza dell'acquisizione di un dato biologico).

« Con lo spostamento della successione ereditaria che consegue necessariamente a una simile evoluzione, e che trasmigra dalla linea materna a quella paterna, il matriarcato si spegne e non è più possibile fermare l'andamento dello sviluppo della società che trascina verso il sistema del feudalesimo e dello schiavismo ».¹²

L'unica eccezione al libero svolgimento della vita amorosa in questa società sono i bambini destinati al matrimonio incrociato fra cugini. Da essi si pretende la castità. « Il fatto che nella società trobriandese, altrimenti sessualmente libera, il precetto della continenza infantile e giovanile si inserisca proprio laddove l'interesse materiale è più evidente, ossia nel matrimonio incrociato fra cugini, palesa inconfutabilmente il retroscena economico del richiamo alla continenza stessa e distrugge definitivamente la retorica dell'esigenza culturale ».¹³

A questo punto Reich si domanda se lo sviluppo dell'organizzazione sociale individuato presso la società trobriandese costituisca un caso particolare oppure se da essa sia possibile trarre delle conclusioni generali sull'evoluzione della società, e in par-

ticolare ipotizzare un modello di trasformazione del primitivo matriarcato in patriarcato e società divisa in classi.

Pur riconoscendo l'estrema difficoltà di documentare precisamente simili ipotesi, egli passa in rassegna le varie alternative.

Il punto di vista della priorità del matriarcato era già stato sostenuto da L. Morgan e da Bachofen, e sulla loro scia si era inserito Engels con lo studio *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello stato*.

La probabilità che il matriarcato abbia potuto svilupparsi da un primordiale patriarcato è da Reich esclusa, in quanto egli trova che ciò che caratterizza il patriarcato (proprietà privata, schiavitù delle donne, repressione sessuale) sia più « moderno », più vicino alle strutture della nostra società rispetto a ciò che è proprio del matriarcato (democrazia del lavoro, libertà sessuale), « più vicino allo stato di natura ».

Anche il parallelismo delle due forme di organizzazione è da Reich considerato improbabile, perché per spiegare un patriarcato primigenio bisogna ricorrere a ipotesi complesse e poco verosimili, come la forza del maschio, la gelosia e la eterna lotta fra maschi, che escluderebbero la collaborazione. Inoltre questa ipotesi, pretendendo di dare un fondamento biologico all'oppressione della donna, serve da supporto a quell'ideologia sessista che Reich vuole combattere.

Contro la presunta immobilità storica della famiglia e l'eternità dei suoi divieti, Reich ricerca l'origine dell'istituto dei beni dotali che crea la dipendenza fra un clan e l'altro, e quella di tutti dalla famiglia del capo-tribù.

Per comprendere la provenienza di questa istituzione dobbiamo seguire l'autore nella costruzione di un'ipotesi che rende conto dell'origine e dello sviluppo di una serie di caratteristiche della società arcaica; esempio la rinuncia del fratello all'amplesso con la sorella, unitamente al dovere tributario nei confronti del marito di lei.

Ci troviamo qui di fronte al modello di sviluppo dall'orda endogamica alla tribù esogamica già richiamato in altra parte. Ne ricordiamo le tappe fondamentali da Reich stesso elencate:

« 1. Due branchi primitivi organizzati in sistema a diritto naturale e a democrazia lavorativa, con legami incestuosi, viventi pacificamente a qualche distanza l'uno dall'altro.

2. Motivi economici o naturali (cambio del territorio di caccia) li spingono al conflitto.

3. Gli uomini appartenenti a uno dei due branchi, che durante la migrazione sono costretti a vivere in *astinenza*, aggrediscono l'altro branco: vietato l'amplesso genitale al clan aggredito (origine *esterna*, in fondo di *carattere economico*, del divieto di incesto). Imposizione dell'obbligo tributario ai precedenti mariti-fratelli.

4. Rinuncia dei fratelli e annientamento reciproco. *Catastrofe primitiva*: irruzione della strapotenza nella società primitiva, finora pacifica; paura reciproca, negli uomini, delle orde nemiche.

5. Ristabilimento della pace per mezzo di un'alleanza e regolamentazione "contrattuale" delle condizioni preesistenti: *Istituzione dei matrimoni scambievoli (esogamia)* (...).

6. Mantenimento del simbolo della vittoria di un clan nei confronti dell'altro, sotto il profilo della *graduatoria di rango e del comune capotribù*. Ciò sarà il primo impulso all'evoluzione del diritto naturale, attraverso quello matriarcale, fino a giungere al patriarcale ».¹⁴

« *Pace verso l'interno, violenza verso l'esterno*, questa è la situazione che regnava nei tempi preistorici ».¹⁵

Lo scambio delle donne, cioè l'incrociarsi delle famiglie e delle linee di parentela, dei legami di sangue insomma, sono l'unica garanzia di pace, il modo di trasformare ciò che è « esterno » in « interno ». Ma « le tracce della violenza rimasero — riconosce Reich — sotto forma di graduatorie di rango all'interno dei clan, e di tributo matrimoniale ».¹⁶

Il matrimonio implica l'instaurarsi del divieto dell'incesto. Reich analizza e confuta la spiegazione di questo tabù fornita da Freud: senso di colpa dei figli per l'uccisione del progenitore padre e capo del gruppo, questo sarebbe il peccato originale, il delitto preistorico che ossessiona l'umanità e le cui tracce profonde si possono trovare analizzando la coscienza di ciascuno.

« La nostra versione invece spiega il divieto di cibarsi dell'animale-totem e di vivere nell'incesto, considerando lo storico avvenimento della proibizione di cacciare l'animale caratteristico della regione di caccia e di mangiarlo, nonché di possedere le proprie donne: un divieto che non sorse all'interno della gens, bensì fu imposto dall'esterno, da parte cioè di un gruppo vincitore appartenente a un'altra orda ».¹⁷

Esistono feste in cui questi divieti sono sospesi e si ristabilisce per un periodo la primitiva libertà, quasi a tenerne viva la memoria.

Preoccupazione costante di Reich è mostrare come l'organizzazione familiare è stata continuamente soggetta a trasformazioni. La teoria di Morgan-Engels, confermata dalla testimonianza di Malinowsky, indica le tappe di questi mutamenti. Disconoscerla vorrebbe dire secondo lui affermare l'originarietà del patriarcato e della sua forma familiare, sostenere cioè che « la morale coercitiva esistette sempre ed è insita nella natura umana »¹⁸ e quindi non potrà scomparire.

Riconsiderazione critica della documentazione di Malinowsky

Le intenzioni di Reich sono certamente lodevoli: riportare il discorso sulle istituzioni nella storia, andare a vedere a quali interessi esse siano legate, affermarne e ricostruirne il divenire, sono operazioni necessarie a battere il filisteismo conservatore che vuole giustificarne la funzione per ribadirne la necessità e inamovibilità.

Il suo scontro con Freud a questo proposito va anche molto al di là di questi temi specifici e infatti gli costerà l'espulsione dalla Società di Psicoanalisi, portandolo a legarsi con le forze più attive e progressiste del suo tempo.

« Noi dunque non rinneghiamo le scoperte analitiche, ma le concepiamo in modo non biologico, bensì storico e ci proponiamo di portarle ad una giusta relazione con la storia e la società ».¹⁹

Questa presa di posizione metodologica è da noi condivisa. Tuttavia quello che è ora necessario è verificare più da vicino come

Reich articola la costruzione della nuova disciplina che egli definisce « sesso-economia » e se la disamina della società trobriandese su cui si basa sia effettivamente sufficientemente precisa e approfondita e non invece profondamente inficiata dai suoi interessi teorici.

Dico subito, per quello che riguarda la posizione della donna nella società trobriandese e la sua definizione, di non poter affatto condividere i giudizi ottimistici su cui Reich fonda la sua teoria, giudizi già presenti in Malinowsky.

Abbiamo visto che la tesi centrale di tutta la teoria di Reich è la presunzione di un'epoca matriarcale (accettata anche da molta parte della cultura antropologica) in cui vige, oltre alla democrazia del lavoro (basata certamente su una qualche divisione « naturale »), la libertà sesso-economica.

Ma andando a leggere il racconto di Malinowsky sulla vita nelle Trobriand ed esaminando i personaggi femminili che presenta, vi ho trovato una « strana » affinità con caratteristiche fin troppo note della nostra e di altre società, che difficilmente lasciano credere in una sostanziale diversità nella definizione del sesso femminile.

Vediamone alcuni punti:

Nel tipo di famiglia cosiddetta matriarcale « il padrone della casa » è il *tama* (padre non biologico).

Quando il bimbo cresce, apprende che non appartiene allo stesso clan del suo *tama*, ma a quello della madre. A questo punto però è al fratello della madre che egli deve fare riferimento, al suo villaggio e alla sua autorità.

Malinowsky fa notare come questo doppio influsso, dell'amore paterno e del principio matrilineare, crei tensioni e scontri nella vita tribale e nei sentimenti dell'indigeno.

Ma quello che a noi importa sottolineare è che i poli di questa tensione (affettiva e sociale, foriera di conflitti che minano l'armonia) sono soggetti maschili, laddove la donna, la madre, serve solo a definire la direzione di determinati rapporti e interessi, in cui però la sua individualità non viene presa in considerazione. Anzi anch'essa deve far riferimento all'autorità del fra-

tello: « lei debba inchinarsi quando egli si avvicina e obbedire ai suoi comandi e considerarlo come il capo della famiglia ».²⁰

« Il potere e le funzioni che appartengono a una famiglia vengono in ogni generazione conferiti agli uomini anche se devono essere trasmessi dalle donne ».²¹

« La donna non esercita mai i veri poteri... per la maggior parte del tempo non ha che da bearsi di gloria riflessa ».²²

Abbiamo già detto che non ha diritto di partecipare alla vita pubblica, riunioni tribali e decisioni che riguardano la vita comunitaria. Tuttavia Malinowsky trova che « la donna svolge un ruolo di grande influsso sulla comunità e che la sua condizione sociale non può essere di inferiorità ».²³

Per Malinowsky il fatto che i membri maschili di un clan considerino se stessi più « aristocratici » della parte femminile non ha importanza, è evidentemente scontato, « esprime semplicemente la generale presunzione della superiorità maschile »²⁴ e pertanto non ha bisogno di spiegazione.

Il nostro studioso è veramente sicuro che presso questi « selvaggi », uomini e donne « vivono insieme liberamente e in termini di uguaglianza »²⁵ e ci spiega anche come « L'influsso del maschio e quello della femmina si equilibrano, l'uomo esercita il potere mentre le donne ne determinano la distribuzione ».²⁶ Questa distribuzione avviene secondo le linee di parentela, quindi la donna la determina in quanto generatrice, cioè nell'esercizio di una funzione biologica, ma totalmente al di fuori della sua esistenza soggettiva.

Forse a un figlio dell'epoca vittoriana, dove alle donne non veniva riconosciuta neppure questa funzione, questo poteva sembrare un equilibrio... Ma a noi richiama alla mente le considerazioni di Ida Magli sull'antropologia culturale e i suoi cultori: « Ora è certo che in tutte le culture finora studiate dagli antropologi il modello che "emerge" è quello maschile. (...) Il fatto che gli antropologi fossero di sesso maschile impediva loro di porsi nell'atteggiamento mentale indispensabile per comprendere i valori culturali delle donne, sia di accostarsi direttamente a questi valori ».²⁷

Malinowsky e Reich con la loro insensibilità alla tematica femminile confermano queste affermazioni. E difficilmente potremmo aspettarci che fosse diversamente, visto che Malinowsky dichiara apertamente che l'indagine etnografica è stata condotta con la collaborazione di informatori esclusivamente maschi, e pur tuttavia sembra non sospettare che l'immagine che ne risulta venga ad essere quella che gli uomini, e solo essi, si fanno della propria società.

Eppure egli è ben cosciente che maschi e femmine trobriandesi partecipano di due culture diverse e per molti versi rigorosamente separate. Anche fra i Trobriandi uomini esistono il timore e la vergogna di sentirsi attribuire capacità femminili (ad esempio: sei un bravo cuoco), e d'altro canto ciascun sesso è custode di segreti e magie ad esso riservati.

C'è un'altra circostanza in cui l'atteggiamento discriminatorio dei Trobriandi verso le donne diviene particolarmente esplicito: « Una vedova osserva sempre un periodo di lutto più lungo di un vedovo, una madre più di un padre, una parente più di una parente appartenente allo stesso grado ».²⁸

Durante il complicato cerimoniale che gli appartenenti al clan della moglie sono tenuti a eseguire, « la vedova, che durante tutto questo tempo non si è scostata dal marito, né ha mangiato o bevuto, e nemmeno ha smesso di piangere, non è ancora libera. A questo punto deve entrare in una piccola gabbia, costruita all'interno della sua casa, dove rimarrà per mesi osservando i tabù più rigorosi. Non può lasciare questo posto, può parlare solo bisbigliando, non deve toccare cibo né bere con le proprie mani ma aspettare che qualcuno la imbocchi, rimane rinchiusa all'oscuro, senza aria fresca né luce, il suo corpo è tutto imbrattato da spessi strati di fuliggine e di grasso e non verrà lavato per molto tempo... È più o meno sempre sotto il controllo e la sorveglianza continua dei parenti matrilineari del marito i quali considerano il suo lutto e le sue relative privazioni cose dovute loro ».²⁹

La vedova dunque deve rinnegare ogni espressione vitale, umiliarsi, annichilirsi, quasi negare la sua sopravvivenza al marito.

Malinowsky spiega che il significato di questa crudele usanza ha origine nell'atteggiamento dei Trobriandi nei confronti del legame matrimoniale che essi considerano artificiale e non degno di fiducia: per questo il maggior sospetto di complicità all'assassinio del defunto tramite magia nera pesa dunque sulla donna e sui figli. Si aggiunge inoltre che mentre la stregoneria maschile è riconosciuta e codificata « quasi come se si trattasse di un sistema razionale » e ha carattere di professione atta a procurare onori e denaro, la stregoneria femminile non viene esercitata pubblicamente, è considerata molto pericolosa e legata a poteri oscuri e temibili, e usanze sinistre. Si tramanda di madre in figlia, con le caratteristiche tipiche (accoppiamento con demoni, metamorfismo, levitazione, potere terapeutico, ecc.) che si ritrovano attribuite a questo tipo di negromanzia quasi universalmente.

Questo sospetto di essere la causa della morte del marito è un dato ricorrente in molte culture arcaiche (Nambikwara ecc.), dove a volte viene messo in relazione con la prerogativa di manipolare e cuocere i cibi (paura dell'avvelenamento).

Malinowsky interpreta la segregazione come una forma di ostentazione del dolore, al fine di esorcizzare i sospetti che inevitabilmente investono la vedova, che è rimasta pur sempre una straniera.

Questa usanza me ne richiama un'altra, cronologicamente e geograficamente lontana, eppure simile, di cui erano pure oggetto delle donne sospettate di magia. Durante la secolare persecuzione delle streghe in Europa, alcune di esse quando non venivano bruciate, venivano rinchiusi in angusti sotterranei detti *in pace* e lì erano costrette a rimanere lungo tempo.

Vivere per mesi in uno spazio « stretto e buio, buio pesto e tanto piccolo che se tende le mani può quasi toccare le pareti da ogni parte... impregnato da un indescrivibile lezzo fatto di esalazioni umane, di accumulata sporcizia personale, di cibo stantio e di fumo »³⁰ può darsi che presso i Trobriandesi non assumesse carattere punitivo ed espiatorio, ma certamente questo non doveva bastare ad affievolire l'obiettivo durezza della situazione.

Dal poco che ci è detto, la sorte del vedovo appare assai diversa,

se « le fanciulle, nell'evenienza di un lutto, *consolano gli afflitti vedovi con l'amplesso* ». ³¹

L'unico genere di considerazioni che questa usanza induce nei nostri studiosi, come anche quella che voleva che le fanciulle del villaggio, dopo avvenuto lo scambio delle merci, andassero a visitare gli stranieri sulla spiaggia e dormissero con loro, riguardano la grande libertà sessuale e la mancanza di gelosia.

Direi che Reich si dimostra ancora più incosciente nell'innegare a questo genere di rapporti reificati, di cui considera superfluo dare una interpretazione, vista la constatazione che « ciò che interessa per il nostro argomento è solo la vita comunitaria, ben ordinata nonostante l'assenza del moralismo sessuale ». ³²

Dato che la mancanza di repressione sessuale nella società matriarcale è il fulcro della tesi di Reich vogliamo prendere in esame più in particolare questo settore della vita per verificare la sua ipotesi.

Quello che si desume dal racconto di Malinowsky è che i bambini conducono una vita piuttosto autonoma riuniti in gruppi di coetanei, per lo più dello stesso sesso. Infatti « i bambini a seconda dell'umore — e sembra uno dei più abituali — disdegnano la compagnia delle femmine e si divertono da soli ». ³³

Dopo un primo tempo in cui il bambino forma una specie di insieme con la madre, legato com'è da un rapporto intimo con lei, sappiamo che se ne deve staccare, questa confidenza deve venire meno e i suoi interessi sessuali devono essere rivolti fuori della casa: « In questo modo il rapporto con la madre e i rapporti sessuali vengono mantenuti distinti. (...) Le idee e i sentimenti che ruotano attorno al sesso da una parte e attorno alla tenerezza materna dall'altra, vengono differenziati in modo naturale e semplice ». ³⁴

Qualsiasi approccio tenero, « gentile, affettuoso e persino scherzoso con l'altro piccolo essere che si trova sempre in casa » ³⁵ verrebbe severamente rimproverato e punito.

Commenta Malinowsky: « Questo contagio emotivo, questa percezione delle reazioni morali nell'ambiente sociale è forse, in una comunità indigena, il fatto più potente, attraverso il quale

le norme e i valori vengono imposti al carattere di un individuo ».³⁶

Lo studioso si dimostra qui assai cosciente di trovarsi di fronte a una precisa forma di ordinamento, con le sue norme e le sue proibizioni, l'interiorizzazione delle quali contribuisce in maniera determinante alla formazione della personalità e al mantenimento della struttura del gruppo.

Non poco quindi ci stupisce trovare Reich, che ha dedicato una parte dei suoi studi a comprendere come la struttura sociale si rifletta e plasmi l'individuo, affermare che « tali restrizioni non hanno alcuna importanza economico-didattica », e questo in quanto esistono altri soggetti con cui è possibile la soddisfazione della libido.

Anche la vita sociale del Trobriandese comincia con un divieto e una repressione del desiderio verso le persone con cui è stretto da legami naturali. Reich in una specie di considerazione « quantitativa » della repressione sessuale, ritiene che questo divieto non influisca, perché ci saranno altri numerosi « oggetti » in grado di soddisfare il libero svolgimento della sessualità. Senza rendersi conto però che è proprio nella definizione di questa sessualità che quel meccanismo entra in gioco: proprio qui si attua la scissione dell'integrità individuale richiesta come separazione tra risposta emotiva e sessuale. La madre, la prima persona a cui il bambino reagisce emotivamente, gli chiede di reprimere una parte di queste reazioni. L'individuo deve imparare a distinguere tra « affettività » e « sessualità », imparare che non si può rispondere all'altro in modo totale. Per ottenere l'amore della madre, per essere accettato in famiglia il bambino deve compiere questa transazione, dare ciò che è « buono », sopprimere ciò che è « cattivo ». Questa è la repressione sessuale imposta a ognuno nell'interesse dell'integrità familiare. Esiste un legame strutturale fra il tabù dell'incesto, la famiglia e la sessualità nelle loro attuali forme specifiche. Base della nostra cultura e civiltà, questo è il meccanismo fondamentale mediante il quale si producono le strutture caratteriali e anche le relative disfunzioni e turbe nevrotiche.

« L'astensione consapevole da ogni contatto più stretto è una dimostrazione della consapevolezza degli impulsi sessuali di fronte alla sorella », dichiara Reich. Il rapporto con la madre è pressoché ignorato. Esaminando i nostri comportamenti e i nostri tabù è legittimo domandarsi se l'astensione sia automaticamente indice di consapevolezza e non piuttosto la semplice interiorizzazione di un divieto sostenuta dal condizionamento e dal senso di colpa.

Poco dopo, pur riconoscendo che anche la società matriarcale si riproduce in modo « ideologico », continua: « E come nella società autoritaria la repressione sessuale costituisce l'humus della generale inibizione psichica, così nella società matriarcale la libertà sessuale è fondamento della libertà caratteriale, che garantisce proprio un legame sociale ben fondato sulla libido con i membri della società stessa ».³⁷ Ma non di quella parte fondamentale della società che è la famiglia, però.

Ma veniamo al nostro argomento specifico, la femminilità. Per capire questo aspetto bisogna analizzare il tipo di ruolo sessuale assegnato all'uomo, confrontarlo con quello della donna, e vedere i modi del loro interagire.

Un dato che ci ha colpito molto è che ogni volta che si verifica un libero incontro di carattere sessuale fra maschi e femmine, il maschio offre dei regali alla sua partner.

Questo avviene già nei primi incontri fra i bambini, i quali « cercano strani animali, insetti o fiori e li regalano alle bambine, dando così un tocco di puro riscatto estetico al loro prematuro erotismo ».³⁸ (Dunque c'è già qualcosa da « riscattare »!).

Questa usanza ritroviamo durante l'*ulatile*, spedizione amorosa presso un vicino villaggio, compiuta dai giovani (ricordo di « spedizioni armate a scopo di corteggiamento »).

Ecco un passo della descrizione di Malinowsky: « Secondo il costume, l'iniziativa di accoppiarsi dovrebbe partire dagli ospiti, e ogni ragazza deve, per una ragione di etichetta, accettare qualsiasi offerta che le viene fatta. (...) Poi ogni ragazzo offre cerimonialmente un piccolo dono alla ragazza che si è scelta: un pet-

tine, una collana, un bastoncino per il naso, una manciata di noce di betel. Se la ragazza accetta il dono, accetterà anche il ragazzo come amante per quella notte ».³⁹

L'etnologo stesso richiama l'attenzione su questa usanza in un paragrafo significativamente intitolato « L'aspetto venale dell'amore ». « Questa usanza — egli dice — implica che il rapporto sessuale, persino là dove è presente un attaccamento reciproco, sia *un servizio reso dalla donna all'uomo*. Come tale esso deve essere ripagato secondo le regole della reciprocità o del dare-e-prendere, che domina tutta la vita tribale. (...) La ricompensa per i favori sessuali viene chiamata *buwa* ... il regalo costituisce una parte essenziale della transazione ».⁴⁰

Ma perché le relazioni sessuali sono considerate come servizi resi dalla donna all'uomo?

Acconsentendo all'unione proposta, la donna consente e realizza l'operazione di scambio fra uomini; essa è al di fuori di ogni rapporto di reciprocità e non può modificare la natura della transazione.

Questo atteggiamento ne ricorda da vicino uno simile del nostro costume: l'inferiorizzazione e l'effettiva dipendenza della donna vengono celate e ribadite dalla tradizionale « cavalleria » e « galanteria » maschili, surrogato e sostituto del rispetto dovuto all'individuo. Tuttora talvolta il *corteggiatore* fa oggetto la donna oltre che della sua iniziativa sessuale, anche di offerte di regali più o meno simbolici.

Queste significative analogie ci inducono a verificare quale fosse presso una società « selvaggia », tanto diversa dalla nostra, il senso dell'usanza.

Per Malinowsky la cosa è semplicemente un non-senso, « Considerando la grande libertà delle donne e la loro uguaglianza con gli uomini in tutte le faccende (...) considerando anche che sono inclini al rapporto sessuale tanto quanto gli uomini ».⁴¹

Considerazioni che evidentemente egli non è affatto disposto a rivedere, non foss'altro che per chiarire l'aporia.

La sua sicurezza è tale che non si perita di dichiarare con leggerezza sorprendente in uno studioso della sua profondità, che

il costume è « qui come altrove *arbitrario e incoerente* » quando tratta il rapporto sessuale come « un servizio da parte delle donne all'uomo che gli uomini devono pagare ».⁴²

Eppure il parallelismo è talmente preciso che « l'entità e la natura del dono varia a seconda del tipo di rapporto sessuale ». La relazione fra i due elementi è tutt'altro che casuale e si mantiene anche all'interno del matrimonio, dove la disponibilità al rapporto sessuale della moglie è ricompensata dal marito in termini di cure e di attenzione, e — aggiungo io — di legalizzazione che il marito dà al figlio della sua sposa.

Questo è « il pagamento per i servizi sessuali della madre ».⁴³

Uno degli elementi che inducono Malinowsky e Reich ad affermare che la donna non ha in campo sessuale una posizione diversa né è seconda all'uomo per spirito di iniziativa e libertà di auto-affermazione è che all'*ulatile*, spedizione maschile, fa riscontro il *katuyausi*, gita d'amore delle fanciulle negli altri villaggi.

Ma, confrontando le due usanze, le nostre conclusioni sono diverse.

Già la parola *ulatile*, che applicata ai maschi significa « avere successo con le donne » « corteggiare » ecc., applicata a una donna assume senso denigratorio, e precisamente di « donna che desidera più di quanto non venga desiderata », « impudente come un uomo ».

Evidentemente il desiderio, quando non è rispondente alla richiesta maschile, è, anche presso i Trobriandi, sconveniente e deprecabile. Da molti passi è dato presumere che il *pudore* è virtù assai apprezzata nella femmina trobriandese. E Yakalusa era indicata al comune disprezzo per essere « accusata di avvicinarsi spontaneamente agli uomini ». Siccome prendeva lei l'iniziativa era chiamata « sgualdrina ». L'osservazione di Malinowsky, ripresa e condivisa da Reich è che « la censura morale alla quale si espongono queste donne è basata sulla vergogna che inerisce l'insuccesso erotico ».⁴⁴

Non così si interpreta l'analogo biasimo che in tempi più recenti colpisce le donne « sfacciate ». Questo problema dell'insuccesso

si pone soltanto per le donne. Infatti quale peggiore difetto per una merce, per un oggetto di scambio, che l'esser poco desiderata dal suo acquirente ideale?

Del resto di fronte al successo in amore troviamo lo stesso atteggiamento. Il successo troppo vistoso in amore non è ben visto in nessuno dei due sessi; ma il tipo di riprovazione di cui ciascuno è oggetto è del tutto diverso. La condotta maschile è considerata « cattiva » in quanto nociva agli interessi degli altri che però lo invidiano. In una donna invece simile successo è considerato « vergognoso ».

L'impiego di queste categorie ci fa sentire questo mondo molto vicino al nostro, che Reich definisce autoritario-patriarcale.

Ma torniamo alla relazione di Malinowsky.

Il giovane che compie la spedizione viene definito come « un cacciatore di frodo dell'amore » e come tale deve procedere di soppiatto. Infatti la sua iniziativa prevarica i diritti di altri: della sua amante abituale e dei giovani dell'altro villaggio, i quali « considerano le loro donne come la propria personalissima riserva di caccia ».⁴⁵

Il linguaggio stesso di chi racconta suggerisce continuamente l'oggettivazione e la prevaricazione implicita nel rapporto.

Osserviamo ora le fanciulle durante il *katuyausi*. Mentre i ragazzi lungo la strada ostentano un comportamento rumoroso e spavaldo, il contegno delle fanciulle « rimane decoroso per tutto il viaggio ». Abbiamo già visto che anche in questa situazione la scelta e l'iniziativa dell'approccio sono privilegi del maschio.

Vediamo ora cosa succede se al ritorno le fanciulle non riescono a passare inosservate: « Le colpevoli vengono insultate, picchiate e... a volte addirittura violentate in pubblico dai loro propri amanti. Alcuni ragazzi tengono ferma la ragazza, mentre il *legittimo proprietario fa uso della sua prerogativa* come punizione ».⁴⁶

Malinowsky trova che questa è l'unica situazione in cui il Trobriando « manca di decoro ».

La sua ostinata ottusità può forse farci capire quanto profondamente è radicata nel nostro costume e nella nostra mente una

situazione di perenne violenza contro la donna; al punto di non riuscire a essere *visibile*, cioè riconosciuta anche nelle sue manifestazioni più clamorose.

Dell'essere femminile si parla come di colei che « soddisfa » le esigenze sessuali; altre volte invece « le intralcia »; essa consola i vedovi e « visita » gli stranieri... La sua soggettività non viene mai posta, con tragica, avvilita coerenza, né dal Trobriando né dall'etnologo.

Credenze trobriandesi

Esistono per altro delle situazioni in cui si attribuisce l'iniziativa sessuale alle donne. Entrambe quelle di cui ci parla Malinowsky sono mitiche, leggendarie, cioè non documentate direttamente, ma racconti evocati nei discorsi dell'indigeno. La prima di queste credenze si riferisce alla *yausa*.

Durante la sarchiatura, che le donne compiono insieme in un giardino alla volta, esse godono del privilegio di compiere una specie di assalto orgiastico nei confronti di uno straniero che si avvicinasse. L'uomo è preso, privato del perizoma simbolo della sua dignità maschile, e con « la crudeltà più oscena » è ridotto alla « più sporca intimità ». Il racconto di come egli venga bistrattato e usato a scopi lascivi provocava non poco compiacimento negli informatori.

Malinowsky dice di non sapere se ciò sia realmente mai avvenuto e lo considera « come un mito permanente, sostenuto da un interesse vitale e da una forte credenza ».⁴⁷

L'altra leggenda analoga si riferisce alle abitanti dell'isola di Kaytalugi. Quest'isola fantastica è abitata solo da innumerevoli donne, bellissime, nude, insaziabili e molto crudeli.

Quando un uomo approda alla riva, esse gli vanno addosso e lo costringono all'accoppiamento, e così fanno una dopo l'altra instancabilmente fino a provocarne la morte. Questo racconto ricorda da vicino il mito delle Amazzoni di cui si trovano tracce nelle culture più diverse.

Se queste narrazioni poco ci possono dire sui desideri femmi-

nili, sono tuttavia assai interessanti come testimonianza di ciò che viene loro attribuito dalla mentalità indigena e delle proiezioni di cui sono ricche.

In entrambe le situazioni abbiamo un gruppo esclusivamente femminile. Ad esso viene attribuita un'aggressività estrema, che si esprime nel richiedere all'uomo delle prestazioni sessuali estenuanti, caratterizzate da una connotazione dispregiativa e definitivamente distruttiva.

In questi elementi ci sembra di sentire, quasi espressa figurativamente, la paura profonda e oscura che l'uomo ha della donna, specie quando è unita alle altre; e il relativo esorcismo.

La rappresentazione di questa paura configurandosi come ritorsione della violenza sessuale, con un capovolgimento di ruoli riporta a una situazione nota e ricercata, e in questo modo riduce il pericolo del diverso, il suo margine di originalità; e l'angoscia dell'ignoto finisce per presentarsi in termini abbastanza rassicuranti. Si ribadisce che l'unico mezzo di espressione che la donna ha è il rapporto con l'uomo, e che il suo desiderio, come la sua malvagità richiedono la di lui *potenza*.

Anzi l'impressione che si riceve è che questo mito sia una fin troppo chiara proiezione del sogno di onnipotenza (sessuale) maschile, l'espressione di un vagheggiamento, l'attribuzione alle donne del proprio desiderio di possesso e di distruzione. D'altronde la donna è un elemento drammatico della rappresentazione: infatti è proprio lei con la sua esistenza, con la sua presenza anche muta e mutilata, con la sua diversità sessuata, a togliere credibilità, a uccidere questa pretesa di assoluto.

È interessante anche raffrontare queste leggende con l'immagine che il Trobriandese (naturalmente uomo, delle donne si tace) ha della vita futura, oltre la morte.

La *tuma* è un « paradiso erotico ». Anche questa è un'isola affollata di donne bellissime. Esse però lavorano tutto il giorno; fanno tutto loro. Di notte danzano e pensano a soddisfare i loro compagni: « Le donne-spirito, benché appaiano incorporee a noi mortali, hanno una capacità di fuoco e di passione sconosciuta

a noi che viviamo sulla terra. Si affollano intorno all'uomo, lo accarezzano, lo trascinano con la forza e gli usano violenza ».⁴⁸ E così questi spiriti, tutti dotati di grande bellezza dignità e capacità, tutti « capi », trascorrono il tempo in perenni baccanali.

A parte la connotazione di generale ammirazione e deferenza da cui si immaginano circondati, vediamo che la situazione prospettata, seppure spogliata del carattere di pericolosità e paura, non è affatto diversa da quella che si era immaginata come promossa dalle donne « attive ». Sembra che anche l'immaginazione dell'uomo del rapporto con le donne non riesca a uscire da una direzione totalmente unidimensionale: paradiso e inferno si identificano in un grande straordinario bordello. A tal punto le strutture simboliche sono figlie della nostra storia.

Matrimonio e procreazione. La concezione pateriale

Non ci siamo trovati d'accordo con Reich nel giudizio che la società trobriandese è « autoregolata », in quanto abbiamo ravvisato in molte sue manifestazioni l'imposizione di norme e giudizi morali atti a regolamentare la vita dei suoi membri, e imporre comportamenti e istituzioni.

E se non esistono istituti specifici addetti al controllo del rispetto delle regole, tuttavia possiamo dire che a garantire il perpetuarsi dei costumi basta il *controllo sociale*. L'interiorizzazione da parte dei singoli dei valori fondamentali della società è garante della continuità e permette il funzionamento della vita comunitaria.

Il punto dove anche Reich riconosce l'intervento repressivo e l'affermarsi di una morale è l'*istituto matrimoniale*. In esso si realizza il passaggio dalla libera scelta del partner, dettata da interessi sessuali e dal libero intrecciarsi delle passioni, alla costrizione del legame matrimoniale, in cui prevalgono gli interessi economici.

Reich e Malinowsky sono concordi nell'affermare che nell'istituto matrimoniale gli interessi economici che si affermano sono a tutto vantaggio del maschio-marito: « Alla celebrazione del

matrimonio consegue un considerevole tributo annuale, consistente in prodotti alimentari pari a circa la metà del fabbisogno della famiglia, effettuato dalla famiglia della donna al marito di lei. (...) I servizi che un donna rende al marito sono evidentemente piacevoli (...) La donna invece non ha alcuna ragione economica che l'induca al matrimonio e ne attinge anche minori comodità e considerazione sociale». ⁴⁹ Infatti è su lei che pesa la conduzione della casa, la preparazione e cottura dei cibi ecc.

Reich non condivide l'interpretazione di Malinowsky secondo il quale la donna sarebbe « spinta verso il matrimonio più dall'affetto personale e dal desiderio di avere bambini ». ⁵⁰ Questi tratti rappresentano per Reich l'ancoramento di questa istituzione nella struttura caratteriale degli individui.

Ma, escluso per la donna il motivo di interesse, resta da domandarsi che cosa la induca a rinunciare a vivere secondo la propria inclinazione personale.

Reich evita questo imbarazzante quesito.

Ma noi, alla luce delle considerazioni sulla vita prematrimoniale finora svolte, possiamo affermare che la donna entra nel matrimonio preparatavi dalla sua socializzazione, dove poco o nessuno spazio è stato concesso all'espressione dei suoi interessi e della sua individualità, fino ad adattarla al *ruolo subalterno di mediatrice*.

Se prima la società richiedeva da lei la disponibilità a rapporti sessuali vari e molteplici, l'età adulta impone l'ingresso in una relazione stabile, in cui dipendenza e prestazioni di servizi sono rivolti a un solo uomo: il marito.

Mentre un uomo è praticamente libero nella scelta, per la donna ci deve essere il consenso della famiglia, visto che la decisione è vincolante per una serie di importanti prestazioni. Prestazioni che sono in primo piano anche nel motivare la scelta da parte del marito. Alla sposa non resta dunque neppure lo spazio per determinare la scelta di sé come oggetto. Non solo non sceglie, ma non è l'oggetto fondamentale della scelta.

La transazione avviene fra uomini e riguarda qualcosa che trascende l'esistenza e l'universo femminile.

Anche nel momento dell'« unione » questi due mondi sono e rimangono rigorosamente separati.

La persona a cui è demandata la contrattazione è il padre della sposa, il quale, in quanto non consanguineo è libero dal divieto di occuparsi della sua vita sessuale.

« La fecondità nelle ragazze nubili è disonorevole; la sterilità nelle donne sposate è una sfortuna ».⁵¹

La capacità procreativa, caratteristica biologicamente determinata nella donna, è filtrata attraverso valori culturali che le attribuiscono connotazione positiva o negativa a seconda che essa venga o no a confermare l'esistenza dell'istituto familiare.

« La famiglia che consiste di un marito, di una moglie e di bambini è un insieme standard deciso dalla legge tribale, nel quale sono prestabilite anche le funzioni delle parti componenti. Perciò non è regolare se uno dei membri di questo gruppo manca ».⁵²

Possiamo notare in contrasto con quanto è stato spesso affermato, che da parte della società la richiesta di legittimazione dell'attività procreativa tramite la figura paterna va disgiunta dal riconoscimento della partecipazione dell'uomo alla generazione. Prima che la paternità fisiologica si costituisse, il ruolo di « modello padronale » era già richiesto.

« Il ruolo sociale del padre viene stabilito e definito senza alcun riconoscimento della sua natura fisiologica ».⁵³ Esso anzi viene rafforzato dal « dogma sociale » che ogni bambino rassomiglia al padre. Questa *somiglianza* è affermata con forza, come legame emotivo che unisce due persone; mentre qualsiasi *somiglianza* con la madre o con un parente materno viene assolutamente negata e farvi riferimento è considerata un'offesa imperdonabile.

« Così vediamo che è stato introdotto un legame fisico artificiale tra il padre e i bambini, legame che in un punto importante offusca il legame matrilineare ».⁵⁴

Significativa è la spiegazione offerta dai Trobriandesi: il *tama* ha rapporti con la madre, le sta vicino e così facendo « coagula » il viso del bambino, gli dà l'impronta, lo « plasma ».

In questa « dottrina sociale concernente l'influsso del padre sul fisico del bambino »⁵⁵ troviamo qualcosa di « classico », di carat-

teristico: i figli sono formati *a immagine e somiglianza* del padre, al di fuori di ogni partecipazione fisica. Anche Aristotele sarebbe d'accordo: il padre dà forma, la madre è la materia.

« Dando la forma, il padre *differenzia* (e in certo senso distingue, stacca) i figli dalla madre. Nello stesso tempo, *discrimina* i figli gli uni dagli altri, poiché paradossalmente la comune somiglianza dei fratelli e delle sorelle con il padre (che costituisce quindi la loro *forma generale*, il loro equivalente ideale), secondo gli abitanti delle Trobriand, non implica alcuna somiglianza dei figli *tra loro*.

Così il padre informa e la madre materializza, sia presso gli abitanti delle Trobriand sia nel mito cristiano dell'immacolata concezione.⁵⁶ C'è una filiazione formale senza contributo fisiologico alla riproduzione, e c'è una filiazione materiale, solamente fisiologica, che non impone la trasmissione di nessuna forma o *eidos* ». ⁵⁷ E non ha alcun potere definitorio.

Fino a ieri anche la nostra legge assumeva, pur contro ogni evidenza, che « padre » del bambino è il « marito della madre ». Quello che continua a prevalere quindi è il vincolo sociale, anche quando non venga a identificarsi con quello naturale.

« La congiunzione genesica, la fusione nella procreazione sarebbe quindi soltanto un'impressione. L'alleanza non una mescolanza. Ci sarebbe sempre una duplice riproduzione; ci sarebbero sempre, nello stesso tempo e divise, l'una e l'altra: l'una che assicura una filiazione *paternale*; e l'altra, indeterminata e sotterranea, benché sensibile, sempre incavata e negativa come la terra o la cera o il latte, la filiazione materiale ». ⁵⁸

Anche laddove, come presso i Trobriandi, la fisiologia sembra escluderlo, la paternità rappresenta dunque l'ingerenza dell'autorità maschile entro un ambito di attività di pertinenza della donna. « È come se gli animali corifei si fossero trasformati, collettivamente o individualmente, in padri ». ⁵⁹

Il padre si immischia nella relazione tra la madre e la sua progenie, ed esercita un potere diretto sulla e nella coppia nucleare.

Possiamo pensare con Moscovici che il motivo che ha determinato il costituirsi della famiglia sia stata l'esigenza del ma-

schio di controllare la procreazione, per inserirsi nella coppia nucleare (madre-figlio).

Il carattere di padre inteso come « colui che si aggiunge » dall'esterno alla coppia nucleare resterebbe visibile nella struttura di una società, come quella trobriandese, matrilineare, in cui il padre non ha alcun legame di sangue coi figli ed è considerato uno « straniero ».

Questo induce Moscovici a vedere nella filiazione matrilineare una formazione storica di transizione tra le primitive società di affiliazione, dove la coppia riproduttiva e quella nucleare sono separate, e la società di parentela che fonde queste due coppie in una famiglia in cui il padre ha funzione di dominatore. Egli è portato a identificare immediatamente questa figura maschile col padre biologico, arrivando ad affermare che « Alla discendenza materna si aggiunge o si sostituisce quella paterna e la società basata sulla parentela si pone immediatamente come società paterna ».⁶⁰ Questo quindi verrebbe a implicare una diversità sostanziale delle società in cui l'ignoranza della partecipazione del maschio alla procreazione imponeva di calcolare la parentela secondo la linea materna.

Ma a ben guardare questa posizione di intruso, questo disconoscimento del ruolo fisiologico non riveste un significato essenziale.

La paternità non si è costituita a partire dalla funzione biologica di riproduzione, ma originariamente « come posizione, o piuttosto interposizione ideologica, cioè come potere di un *altro* genere di riproduzione ».⁶¹ Per i Trobriandi la parentela reale, cioè identità di sostanza, « la stessa carne », si trasmette solo attraverso la madre, ma la paternità sussiste come relazione puramente sociale, cioè si articola su un altro registro, quello del simbolico.

« Così, anziché essere un'alternativa storica rispetto alla società di diritto paterno, la famiglia matrilineare ne è l'inizio; disegna già lo stampo e la piega, osiamo dire la matrice, di una differenza di posto che potrà svilupparsi in antagonismo. Infatti proprio nella disimplicazione del padre da ogni tessuto fisiologico della procreazione, proprio in questa particolare leggerezza del legame

biologico, e, d'altra parte, proprio nel rafforzamento della relazione sociale, si costituirà e si ingrandirà la figura del *pater* e il suo potere a mano a mano che la cultura progredisce». ⁶²

Un'altra forma di « generazione pateriale » è costituita dall'istituto dell'*iniziazione*. Essa si configura come cancellazione della generazione « materiale » materna (morte) e ingresso nella vita sociale, nel mondo del potere. È una vera e propria rinascita, l'inizio di una nuova vita caratterizzata dall'attribuzione di un nuovo nome. Questo passaggio si compie ad opera degli « iniziati », cioè i maschi adulti del gruppo riunitisi a formare un « corpo » (sociale). La cerimonia si configura come elevazione da un piano di insipienza e mancanza di significato, a un « sapere » religioso, sociale e metafisico che costituisce la vera essenza dell'essere.

Questo rituale decreta la fine di ogni comunicazione con il mondo della famiglia di origine: d'ora in poi ogni contatto con la parte femminile del gruppo è « contaminazione » e « perdita ». Il padre, la sua funzione nella famiglia, rappresenta una introduzione e un'ingerenza di questo tipo di potere maschile nella coppia riproduttiva; esso è conseguenza, non causa dell'esercizio del potere nel gruppo sociale.

« La paternità ha ovunque valore di legge, tanto sul piano giuridico come su quello morale; il matrimonio deve necessariamente precedere la concezione dei figli e l'adozione supplisce — in mancanza di ciò — all'assenza di prole. (...) Il padre crea i figli e, socialmente parlando, senza padre non vi sono figli. Reciprocamente sono essi che danno un significato alla coppia, garantendo una finalità che le è stata assegnata ». ⁶³

Questa « *scissione delle riproduzioni* » che determina un'asimmetria nei posti parentali, stabilendo una priorità del simbolico e il maschio come portatore di « forma » e depositario dell'archetipo, se troverà il suo sviluppo coerente nella società detta patriarcale, fondando il *potere del padre* come costitutivo per il gruppo, è tuttavia già ben visibile e attiva allo stato quasi puro, nella società a « diritto materno », dove dà luogo alla parallela linea di filiazione delle somiglianze.

Note

- ¹ W. Reich, *L'irruzione della morale sessuale coercitiva*, Sugar, Milano 1972, p. 34.
- ² *Ibid.*, p. 74.
- ³ *Ibid.*, p. 38.
- ⁴ *Ibid.*, p. 41.
- ⁵ B. Malinowsky, *op. cit.*, in Reich, *op. cit.*, p. 42.
- ⁶ W. Reich, *op. cit.*, p. 51.
- ⁷ *Ibid.*, p. 76.
- ⁸ B. Malinowsky, *op. cit.*, in Reich, *op. cit.*, p. 77.
- ⁹ *Ibid.*, p. 85.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 87.
- ¹¹ W. Reich, *op. cit.*, p. 94.
- ¹² *Ibid.*, p. 98.
- ¹³ *Ibid.*, p. 108.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 156-157.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 167.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 167-168.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 181.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 184.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 179.
- ²⁰ B. Malinowsky, *op. cit.*, p. 99.
- ²¹ *Ibid.*, p. 40.
- ²² *Ibid.*, p. 45.
- ²³ *Ibid.*, p. 40. Il corsivo non è dell'autore.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 42.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 55.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 56.
- ²⁷ I. Magli, *op. cit.*, pp. 17-18.
- ²⁸ B. Malinowsky, *op. cit.*, p. 132.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 331.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 133.
- ³¹ W. Reich, *op. cit.*, p. 47.
- ³² *Ibid.*, p. 53.
- ³³ B. Malinowsky, *op. cit.*, p. 62.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 400.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 398.
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ W. Reich, *op. cit.*, p. 41.
- ³⁸ B. Malinowsky, *op. cit.*, p. 62.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 215.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 249.
- ⁴¹ *Ibid.*

- 42 *Ibid.* Il corsivo non è dell'autore.
- 43 *Ibid.*, p. 250.
- 44 W. Reich, *op. cit.*, p. 68.
- 45 B. Malinowsky, *op. cit.*, p. 210.
- 46 *Ibid.*, p. 216.
- 47 *Ibid.*, p. 219.
- 48 *Ibid.*, p. 332.
- 49 *Ibid.*, pp. 78-79.
- 50 *Ibid.*, p. 79.
- 51 *Ibid.*, p. 163.
- 52 *Ibid.*, p. 165.
- 53 *Ibid.* Il corsivo non è dell'autore.
- 54 *Ibid.*, p. 169.
- 55 *Ibid.*
- 56 Questa affermazione non è esatta, in quanto l'« immacolata concezione » nel cristianesimo allude alla nascita della Madonna senza il peccato originale, mentre qui il richiamo è evidentemente alla condizione di Maria, vergine e madre.
- 57 J.J. Goux, *op. cit.*, p. 75.
- 58 *Ibid.*, pp. 75-76.
- 59 S. Moscovici, *op. cit.*, p. 194.
- 60 *Ibid.*
- 61 J.J. Goux, *op. cit.*, p. 74.
- 62 *Ibid.*
- 63 S. Moscovici, *op. cit.*, p. 194.