

CIRSDE Laboratorio curriculare "Gli studi di genere: metodi e linguaggi"

DONNE (E UOMINI) SI DIVENTA. CULTURE E GENERE LE "SCOPERTE" DELL'ANTROPOLOGIA

7 gennaio 2016

Gabriella Rossetti

Perchè l'antropologia.

Sono stati gli antropologi, maschi e femmine, i primi nelle scienze sociali a indagare le differenze, i diversi modi di essere umani, non come singoli individui, ma come gruppi, società, culture.

Gli antropologi si avventurano alla ricerca della comprensione di "mondi diversi da nostro". Per rispondere alla domanda "che cosa è umano", si allontanano da casa, vanno lontano, solo con la mente dapprima e poi con il corpo, viaggiano con il proposito di capire comportamenti apparentemente irrazionali di popoli definiti "primitivi" o "selvaggi". Questa storia la facciamo iniziare verso la fine del secolo XIX. Fin dall'inizio dell'antropologia culturale, per motivi che cercheremo di capire, i diversi modi di essere maschi e femmine e di organizzare i rapporti tra i sessi è un tema centrale di questa disciplina che si affaccia sulla scena come una relativa novità. Novità che ha importanti antecedenti.

"Si è soliti far iniziare la riflessione antropologica con le Storie di Erodoto, nato ad Alicarnasso intorno al 484 a.C. e morto ad Atene intorno al 425 a.C. A lui dobbiamo implicitamente i due concetti fondamentali di "etnocentrismo" e di "relativismo culturale. Nelle *Storie*, Erodoto descrive sommariamente gli usi funerari degli indiani Galati, dicendo che è loro costume piangere il morto, disporlo sopra un tavolo su un bianco sudario, continuare i pianti e le lamentazioni, e poi cibarsi del corpo del morto per introiettare la sua forza e la sua anima. Questa usanza fa orrore a un greco, il quale come abitudine funeraria costruisce una catasta di legno, vi pone sopra il corpo del defunto, e brucia il tutto mentre organizza giochi ginnici intorno alla pira per onorare lo spirito del defunto, così come fece Achille per venerare Patroclo morto. Erodoto continua considerando che anche a un indiano Galata farebbero orrore gli usi funerari dei Greci, che bruciano e disperdono il corpo del defunto. Il suo intento era di capire i motivi delle guerre tra le poleis greche e l'impero persiano e a questo fine aveva viaggiato in quelle regioni per scrivere una storia documentata da un lavoro "sul campo" diremmo noi oggi. Nella giustificazione della diversità di costumi e nella rinuncia a difendere un modello, il proprio, come l'unico legittimo anticipa i concetti di relativismo culturale e la conseguente critica all'etnocentrismo che sono stati due dei principi fondanti dell'epistemologia dell'antropologia culturale.

E' in un altro periodo storico, in cui da una parte si entra in contatto con un "nuovo mondo" e dall'altra, ci si ammazza ferocemente in patria tra cattolici e ugonotti, che

Montaigne (1533-1592) scrive a proposito del cannibalismo degli abitanti delle indie occidentali, di cui si racconta:

Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore che c'è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel---, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini, e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto. (Saggi, Libro I, 31 e del libro III, 6). E ancora, parlando delle “nazioni” dei nativi delle indie occidentali, “io ritengo che non ci sia niente di barbaro e selvaggio in questa nazione, per quanto mi è stato riferito, se non che si chiama “barbarie ciò che non è nei nostri costumi”. “essi sono selvaggi al modo stesso in cui noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo sviluppo naturale laddove, in verità, dovremmo piuttosto chiamare selvatici quelli che noi abbiamo col nostro artificio alterati e distorti dall'ordine naturale. Ecco qui già quasi Rousseau e il suo buon selvaggio.

Quando, alla fine del XIX secolo, la nascente antropologia culturale torna a interessarsi dei selvaggi in carne ed ossa, lo farà conservando parte delle lezioni di Erodoto e di Montaigne, ma **ribaltandone l'argomentazione**. Ritorna al centro dell'interesse delle nuove scienze sociali, la conoscenza di mondi lontani indagati in parte per motivi “politici”: le vicende degli imperi coloniali delle nazioni europee, in crisi nelle Americhe, ma in pieno “successo” in Africa. Il rovesciamento rispetto a Montaigne e anche a Rousseau, è di fondamentale importanza: non si tratta più di grattare via cultura e costumi per tornare all'uomo naturale personificato dai selvaggi “buoni” perché vicini alla “natura”, ma di scoprire quanto siano invece proprio la cultura, i costumi, le abitudini, diverse quanto diverse sono le regioni del mondo, a fare, costruire e plasmare i modi di essere umani, e anche quindi di essere uomini e donne. Non la natura, ma la cultura è ciò che “fa” gli uomini (e le donne).

La parola chiave è dunque “cultura”, che diventerà una delle “idee esplosive” del XX secolo. Considerato uno dei padri fondatori dell'antropologia culturale, Edward Burnett Tylor definisce così questo concetto chiave: “**Cultura** è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine **acquisita** dall'uomo come membro di una società”. E' il 1871, anno di pubblicazione di “*Primitive Culture*” di Tylor. “Cultura primitiva” è, per il tempo, quasi un ossimoro. Primitivo era sinonimo di inciviltà, assenza di “cultura” quindi la condizione di uomini “barbari e incivili” oppure “naturali” e naturalmente buoni. Associare “primitivo” a “cultura” sembra dunque una provocazione che sarà ripresa spesso nelle successive vicende dell'antropologia culturale, anche dal più influente e noto degli antropologi moderni, Claude Levi-Strauss nel suo “Il Pensiero selvaggio” del 1962. Un ossimoro apparente che provocatoriamente mostra la contiguità tra “noi” e “loro”, nella comune attribuzione di “pensiero” ovvero di attività razionale che mira a dare ordine al mondo dell'esperienza. “Noi primitivi, lo specchio dell'antropologia” è un altro titolo molto più vicino a noi, di un antropologo italiano Francesco Remotti pubblicato nel 1990.

“Cultura è l’insieme di arte, morale, ecc. acquisite in quanto membri di una società”. **Acquisiti** è qui l’aggettivo chiave che sottrae alla spiegazione “innatistica” o “organica” una serie crescente di comportamenti proponendo una chiave di lettura delle diversità tra i gruppi umani centrata sulle differenze tra le “culture. La cultura non si trasmette mediante i meccanismi riproduttivi della specie umana, ma si acquisisce mediante il processo dell’apprendimento: è perciò cosa specificamente umana. “Tra il patrimonio biologico (e psicologico) e il patrimonio culturale c’è sì un rapporto di condizionamento, ma non di riducibilità. Ecco aperto il terreno per sottrarre alla naturalità i ruoli sessuali e consegnarli alla plasmabilità delle culture e delle storie diversamente localizzate. Ci vorrà però più di secolo perché questa apertura venga riconosciuta nelle sue piene conseguenze tra le quali anche aspri conflitti di interpretazione di profonda rilevanza “politica”.

Tylor è per molti versi un uomo del suo tempo: se da una parte sostiene la nuova concezione di “cultura” che ben presto si potrà declinare al plurale (“le culture”, tante quanti sono i gruppi umani), dall’altra aderisce ad altri due concetti chiave del tempo: **evoluzione** e **progresso**. (Nel 1859 Darwin pubblica “Le origini della Specie”. Lo fa dopo un viaggio attorno al mondo, sul “Beagle” mentre August Comte aveva già da tempo proposto la chiave del “progresso” per cogliere nella storia “ciò che è utile al miglioramento dell’uomo” e metterlo in pratica nella costruzione “positiva” di società).

Si è detto che questo periodo storico è “ossessionato dalle origini” ed è straordinariamente importante notare che la famiglia, le forme di parentela, i rapporti tra i sessi sono l’oggetto centrale delle ricerche dell’antropologia culturale fin dall’inizio. Un implicito riconoscimento della natura “fondante” dei rapporti tra i sessi nella costruzione di società e culture. Implicito perché questa natura fondante dei rapporti tra i sessi è attribuita solo a quelle società che si definiscono primitive e selvagge, non più perché prive di cultura, ma perché elementari, semplici, non complesse (si tratta quasi sempre di società prive di scrittura). “I primitivi” contemporanei dei primi antropologi, sono visti come rappresentanti dell’umanità delle origini. Le forme di parentela costruite dalle società dei nativi americani, le regole che presiedono al matrimonio e stabiliscono chi si può sposare e chi no, sono studiate come “forme originarie della parentela”. E’ qui che nasce quella ricerca delle “origini” che produce testi come “*Le origini della famiglia, della proprietà e dello stato*”(1884) di Engels, che produrrà “*Le forme elementari della vita religiosa*” di Durkheim (1912), gli studi del totemismo, i “*Sistemi di consanguineità e di affinità nella famiglia umana*” , di Henry Lewis Morgan. (1871).

I resoconti di più di trecento anni di viaggi di conquistatori, colonizzatori e missionari sono scandagliati per costruire gli alberi genealogici dell’evoluzione delle istituzioni umane. Un lavoro di raccolta e analisi comparativa che si svolge nelle biblioteche e negli archivi.

L’antropologia culturale nasce quindi con una duplice “missione”: rendere conto delle differenze tra popoli e culture e costruire un grande affresco della storia dell’umanità andando a scandagliare presunte origini precedenti ai resoconti scritti tramandati dalla storia e dalle storie di culture che si sono auto rappresentate e sono quindi già note. Sarà però solo la prima parte di questo programma a dare frutti importanti nel secolo successivo. Le costruzioni “dalle origini ai giorni nostri” perderanno man mano di interesse e saranno via via smentite da altri metodi di ricerca inseriti in diversi quadri concettuali.

In quel periodo avviene però che, utilizzando i concetti di evoluzione e di progresso, popoli lontani, a cui si riconoscono “differenze culturali” acquisite e non innate, possono essere avvicinati, a volte usati per fantasticare e proiettare desideri di altre possibilità dell’ umano; per esempio si immaginano originarie società matriarcali con un misto di nostalgia e di disprezzo. Un esempio notissimo è il lavoro di Bachofen (*Il Diritto materno, o il Matriarcato*) del 1861 seguito, dopo alcuni decenni da un testo meno rigoroso, ma più visionario di Robert Briffault. *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (1927) e dalle ricchissime annotazioni di James Frazer sul matriarcato nella sua immane opera “*Il ramo d’oro*” (1890 e 1915). Alle origini della storia umana, simboli e miti ci raccontano di un periodo di matriarcato: il dominio delle donne, il primato sociale della madre, dei culti delle divinità ctoniche, la promiscuità sessuale di società nelle quali si applicavano i principi di uguaglianza e libertà; l’agricoltura delle donne contrapposta alla caccia degli uomini, un originario conflitto tra i sessi che arma le amazzoni contro i tentativi di supremazia maschile... tutto ciò fino alla vittoria del mito del padre celeste trascendente che oppone alla notte del simbolismo materno la transizione al patriarcato “che raffigura il più altro sviluppo religioso dell’insieme dell’umanità”. (Svalutato in vita, reinterpretato in seguito in chiavi opposte, il lavoro di Bachofen riecheggia in altri studi dell’epoca (Engels compreso) e riecheggerà nella psicoanalisi, nel femminismo contemporaneo e nel lavoro di straordinaria successo di Reine Eisler, *Il calice e la spada, la civiltà della grande dea dal neolitico ad oggi*, 1987/2006 trad it.).

Lewis Henry Morgan, in America, trova l’originario matriarcato tra i nativi americani, scopre che i bambini irochesi hanno diverse “matri” (*classificatory kinship*), diventa membro onorario di un clan totemico degli irochesi mentre si adopera nelle mediazioni sulle terre loro espropriate e costruisce la sua scala evolutiva delle forme di parentela sulla base delle sue dirette frequentazioni di “selvaggi” americani.

Mentre gli “altri”, primitivi e selvaggi, che occupano un altrove spaziale, sono collocati nel tempo passato delle origini, i rapporti tra i sessi sono indagati perché si ritengono importanti solo nelle società “elementari”, la famiglia è sì istituzione fondante, ma solo di società arcaiche e primitive, elementari, appunto.

E’ forse anche per questo che ci si permette di indagare altre forme di famiglia, altre possibilità oltre il patriarcato: le si consegna ad un passato “primitivo”, selvaggio: questo mette al sicuro dal rischio che la scoperta di inquietanti diversità possa mettere in discussione l’ordine del presente delle società in cui si produce ricerca antropologica (che coincidono con i territori degli “imperi” coloniali).

Così collocati, si possono stabilire dei legami con questi popoli. Legami pericolosi se si considera che è in questo periodo che si “assesta” l’ordine coloniale con la spartizione dell’Africa (conferenza di Berlino, 1878), mentre altre parti del mondo erano state messe sotto tutela, ovvero colonizzate in vari modi. Ai primitivi si promettono progresso e evoluzione: tanto basta a giustificare la loro sottomissione nella posizione subalterna di colonizzati.

I problemi posti ai colonizzatori, quindi, sono senza dubbio un motivo della nascita dell’antropologia culturale, Un peccato originale che ha pesato, ma che è stato “lavato”, se non cancellato, come vedremo, quando l’antropologia soccorre le battaglie contro il razzismo e poi contro l’ intolleranza verso ogni forma di “differenza”, ivi compresa quella “di genere”.

E' con gli sviluppi successivi della ricerca antropologica che si rinuncia alla pretesa di ricondurre la pluralità dei mondi culturali ad un unico schema di sviluppo/evoluzione. E' con Franz Boas e la sua scuola (1858-1942) che si rivendica la necessità di analizzare le culture nel loro ambiente, sul campo, osservando direttamente comportamenti, azioni e interazioni. Lo stesso concetto di cultura d'ora in poi viene re interpretato da diverse scuole, ma rimane l'impatto sul concetto di uomo e quindi anche di "donna". Malinowki definirà l'antropologia come "lo studio dell'uomo che comprende anche la donna". Le differenze non sono tanto facilmente riconducibili ad una unità: "Altri campi, dicono i giavanesi, altre cavallette" (Geertz). In seguito sarà la consapevolezza che ciò che è "uomo" e ciò che è "donna" in ogni società è il frutto **non** di una essenza/natura maschile o femminile, bensì di una particolare forma di relazione e di riconoscimento reciproco segnato, per lo più, da reciprocità negativa.

Prima di ritornare su questo punto cruciale, è utile guardare ancora al lavoro di antropologi e antropologhe per vedere quali sono state le loro scoperte e quali pratiche di lavoro hanno sviluppato.

Famiglie, scambi e alleanze

Un tema classico della ricerca antropologica è stato, per decenni, quello delle strutture di parentela e delle forme di matrimonio ma anche in alcuni casi più rari, la questione della sessualità e, in dialogo con la psicoanalisi coeva, quella dell'universalità delle sue scoperte (i trobriandesi possono essere segnati dall'edipo dal momento che non riconoscono un' unica figura paterna?)

Si studiano dunque le regole, a volte molto complesse, che presiedono allo scambio matrimoniale, stabilendo chi si può e chi non si può sposare, se i figli nati dai matrimoni cresceranno nel "nome" del lignaggio paterno o materno, se le forme di cura della prole saranno suddivise tra madri, padri, zii materni o paterni. E' Bronislaw Malinowki a scoprire la differenza tra padre sociale e padre biologico nelle isole Trobriand. Qui, ci racconta (in seguito ad una lunga permanenza nella sua tenda sulla spiaggia di una delle isole dell'arcipelago) i trobriandesi ritengono che le gravidanze siano prodotte da spiriti che abitano le donne quando frequentano una certa spiaggia. Il marito, spesso assente nelle lunghe navigazioni tra le isole, sarà un padre "sociale" che interverrà nella vita dei figli solo all'adolescenza, mentre la figura maschile che accompagna l'infanzia è quella dello zio materno. Le donne vivono quindi tra due figure maschili, una accettata come dispensatrice di cura, ma proibita come partner sessuale, l'altra permessa come partner sessuale, ma dalla presenza non garantita con continuità.

Qualche decennio dopo, Claude Levi Strauss mostra, nel saggio su "La famiglia", la grande varietà dei sistemi matrimoniali : le numerose forme di poligamia (unioni poliginiche per lo più, ma anche quelle poliandriche dei Nayar, popolazione indiana delle coste del Malabar); le diverse modalità di creazione di famiglie: matrilocali o patrilocali, **l'impossibilità di costruire una scala evolutiva** delle forme matrimoniali, dato che la famiglia coniugale, spesso monogamica, predomina tra i gruppi di cacciatori raccoglitori come i Boshimani del Sud Africa così come nelle società occidentali moderne " *Ad ogni svolta, scrive Levi-Strauss, nello studio delle diverse forme di famiglia, l'oggetto che si credeva definito, sfugge*" (p.54) *Si arriva a*

constatare che la famiglia è sì universalmente diffusa, ma questa diffusione non ha nulla di “naturale”, non è spiegabile come una necessaria risposta alle pulsioni sessuali e riproduttive della specie. Si spiega, invece, come un atto pubblico di scambio tra gruppi che crea alleanze e fa società. Il divieto dell’incesto (del resto non universale) riesce a tessere reti di affinità che danno alle società la loro armatura difensiva”. “Insomma, either marrying out- or being killed out” (o ci si sposa fuori o si è uccisi fuori). I gruppi danno e ricevono donne: è questo lo scambio fondante che crea cultura, simile a quello che crea il linguaggio e lo scambio di messaggi. Le donne dunque sarebbero un “segno” scambiato: “ Si rassicurino le lettrici, allarmate nel vedersi ridotte alla funzione di merci di scambio tra contraenti maschi: le regole del gioco sarebbero le stesse anche se si adottasse la convenzione inversa, in cui gli uomini fossero oggetti di scambio tra contraenti femminili. Alcune, rare società di tipo matrilineare assai spinto hanno in certa misura formulato le cose in questo modo” (p.73) .

Saranno le critiche femministe degli anni settanta a fare notare che, in questa elegante spiegazione dell’esogamia, (obbligo a sposarsi fuori) si esprime un sistema di potere tra i sessi nel quale si può leggere, a posteriori, anche un sistema di oppressione che viene interiorizzato come modello di ordine e che struttura il consenso emotivo all’autorità.

Temi come la divisione del lavoro tra i sessi, i rapporti delle donne con la religione, il loro accesso al sacro, le proibizioni e i tabù sessuali, la costruzione culturale sessuata degli spazi sociali e abitativi, il ricorso ai simboli della differenza sessuale per costruire cosmologie, emergevano continuamente nella ricerca antropologica. Ma come venivano interpretati? Per lo più come una conferma di un ordine che non si poteva, nè voleva mettere in discussione: quello patriarcale la cui universalità non viene messa in discussione. Ma, soprattutto, gli interstizi che si sono aperti nella scoperta di un certo grado di “flessibilità” di tale ordine, ovvero delle sue diverse interpretazioni da parte di diverse culture, non sono letti come segni di possibili mutamenti dell’ordine patriarcale.

E’ grazie in parte al metodo del lavoro dell’antropologia e alla sua apertura sul mondo non solo lontano, ma anche, sempre di più, su quello vicino a chi fa ricerca, che le cose cambiano. Il metodo costringe a vedere anche chi fa ricerca come soggetto immerso nella propria cultura, mentre il mondo intorno a chi fa ricerca vede la nascita e la crescita dei movimenti delle donne. Ci si chiede se l’essere maschi dei ricercatori possa impedire la comprensione piena del mondo delle donne nelle società studiate. Questa osservazione, oggi condivisa da molti, fatta nel 1939 da una studiosa delle culture aborigene, testimoniava già quella particolare sensibilità dell’antropologia al tema del rapporto tra ricercatore e oggetto della ricerca e sulla posizionalità di chi fa ricerca. Una questione che sarà appassionatamente discussa negli anni 80, quando i movimenti femministi (vari e spesso in conflitto tra loro) mettono al centro della produzione di conoscenza e di parola , proprio l’essere situate/i in un corpo sessuato .

Riletture dei testi canonici mostreranno che altre interpretazioni sono possibili. Per esempio, le donne oggetto di scambio, raccontate da Levi Strauss, si possono vedere come soggetti che praticano mediazioni tra i gruppi che praticano lo scambio. Mediatrici che attraversano confini, che conoscono a fondo più di un mondo: quello della famiglia/clan di origine e quello del clan del marito. Nei matrimoni africani che

sono processi mai del tutto conclusi, le donne possono in ogni momento tornare da dove sono partite e anzi ci si aspetta che lo facciano quando i patti non sono mantenuti, quando decidono di dover mantenere in atto la doppia lealtà o ritengono di aver compiuto la loro missione riproduttiva. Una mobilità nomade che può essere letta come fonte di potere negoziale perché così è praticata. Vedremo poi come l'esclusione dalla proprietà della terra "di famiglia" (al fine di evitare la frammentazione) sia gestita dalle donne africane come motivo di rivendicazione del diritto a terre comuni al di là delle proprietà individuali registrate secondo la "nuova" logica del mercato fondiario.

Donne antropologhe.

Il mondo dell'antropologia culturale (e poi sociale) è assiduamente e insolitamente frequentato da ricercatrici donne. La scuola americana fin dagli anni trenta vede lo straordinario successo, anche di pubblico, delle opere di Margaret Mead (1902-1978) e di Ruth Benedict (1887-1948) allieve di Franz Boas. Quella inglese i lavori di Monica Wilson (le strutture sociali dell'Africa del Sud), Lucy Mair (il cambiamento culturale) Audrey Richards (i rituali di iniziazione femminile). In seguito, le grandi opere di Mary Douglas e Marilyn Strathern, mentre in Francia le ricerche sui Dogon del Mali condotte da Claude Griaule sono proseguite da Denise Palme e Germaine Dieterlain. Tra queste è sicuramente Margaret Mead l'icona della donna antropologa, l'americana che studia le differenze tra i sessi in società lontane, le Samoa e la Papua New Guinea, provocando reazioni sia nel mondo accademico che nel pubblico più vasto. Siamo nella metà degli anni trenta quando esce il suo libro "*Sesso e temperamento in tre società primitive*", risultato di una ricerca condotta in Nuova Guinea tra il 1931 e il 1933. Preceduto da "*L'adolescenza a Samoa*" (1928) e "*Crescita in una comunità primitiva*". Nel confrontare tre società "primitive" della Nuova Guinea, la Mead mostra la plasmabilità culturale dei ruoli sessuali (oggi diremmo di genere). Gli Arapesh, i Mundugumor e i Chambuli gestiscono diversamente le differenze sessuali. Cooperativi e complementari nei ruoli della produzione agricola donne e uomini dei pacifici Arapesh, conflittuali e aggressivi sia gli uomini che le donne dei bellicosi Mugudumur, indifferenti, sia i maschi che le femmine, alla cura della prole, con le donne incaricate di provvedere al sostentamento della comunità. Più sorprendente è l'organizzazione dei Chambuli, dove sono gli uomini ad adornarsi in maniera attraente e stravagante, relegati ad attività divenute marginali, come l'arte e i rituali sacri, fragili e incapaci di cooperazione, mentre le donne gestiscono le attività produttive e abitano in grandi case comuni femminili, vestite austeramente e con il capo rasato.

L'accusa che fu mossa alla Mead fu, paradossalmente, di aver voluto dimostrare che non esistono differenze tra i sessi. In realtà fu la prima ad affrontare il tema dei rapporti tra donne e uomini tentando di collegarli all'ethos culturale di una società mostrando che, se uomini si diventa in maniera diversa in diverse culture, ciò significa che anche maschilità e femminilità sono culturalmente plasmabili.

La nuova antropologia delle donne.

Come e forse più di tutti gli altri scienziati sociali, gli antropologi interagiscono con ciò che avviene nel loro mondo, fuori degli ambiti accademici della disciplina. Lo dimostra il fatto che il materiale raccolto dall'antropologia ha influenzato e ispirato

psicologi e storici, ma anche filosofi e intellettuali in genere. La filosofa e scrittrice Simone de Beauvoir (1908-1986) pubblica *“Il secondo sesso”* nel 1949. In questo testo, considerato il punto di partenza dei movimenti di pensiero e di azione politica delle donne nel secondo dopoguerra, de Beauvoir sostiene proprio la tesi che le donne sono state sempre definite dagli uomini e che “donne non si nasce, ma si diventa, attingendo a piene mani dagli scritti della prima generazione di antropologhe tra cui anche Margaret Mead. Poco più di vent’anni dopo, saranno gli “studi delle donne” (*Women’s Studies*) a mutuare dal nuovo femminismo la critica all’androcentrismo del sapere e ad aprire la strada a quella fertilissima stagione degli anni ’70 che ha visto al centro della costruzione del concetto di “genere” il lavoro delle antropologhe di una intera nuova generazione.

La nuova antropologia delle donne comincia negli anni settanta affrontando non tanto la questione della presenza o assenza delle donne come oggetto di studio nella disciplina, quanto quella del modo in cui sono rappresentate. La critica si appunta su tre aspetti del cosiddetto “pregiudizio androcentrico” della ricerca. Il lavoro sul campo, una specificità costante dell’antropologia culturale e sociale, mette in gioco tutta la personalità e i condizionamenti culturali del ricercatore . “ Sul campo andiamo a cercare più informatori maschi che femmine perché nella nostra cultura ci hanno insegnato che sono più gli uomini che le donne a controllare il maggior numero di informazioni...così accade che finiamo per realizzare le nostre stesse profezie”. In secondo luogo le stesse società studiate considerano le donne in posizione marginale o subordinata. Infine, il terzo preconetto, il più interessante, è quello che induce a interpretare tutte le relazioni asimmetriche tra donne e uomini in altre culture come equivalenti alle nostre relazioni in cui l’asimmetria corrisponde a ineguaglianza e l’ineguaglianza a una gerarchia e ad un rapporto di potere sbilanciato.

Si indagano le asimmetrie nella divisione sessuale del lavoro e il posto della riproduzione rispetto alle altre attività di una società. Se in una società come quella dei Mbum Kpau del Ciad, studiata da Bridget O’Laughlin, alle donne è proibito cibarsi di carni di pollo e di capra, animali di allevamento non destinati alla sussistenza immediata, ma custoditi come surplus per la “riproduzione dei mezzi di produzione”, ciò è spiegato con il fatto che le donne sono anch’esse considerate “mezzi di riproduzione” da mantenere sotto il controllo maschile, e quindi “il simile non può mangiare il suo simile”.

L’antropologia economica intanto indaga i rapporti tra modo di produzione domestico e i modi di produzione dominanti, mostrando la funzione fondamentale del primo rispetto ai secondi, mentre i sistemi matrimoniali non sono più visti come asettiche e neutrali geometrie di scambio, ma anche in funzione della soggettività delle donne. (V.sopra). I beni scambiati nelle transizioni matrimoniali – il tributo che lo sposo deve dare alla famiglia della sposa (valore, ricchezza o prezzo della sposa) in contrasto con il sistema della dote di altre culture-sono ora analizzati rispetto alle possibilità lasciate alle donne di esercitare un qualche controllo sui beni matrimoniali e famigliari. La possibilità che una donna ha di “possedere” dei beni dipende da quanto essa sia legalmente concretamente capace di essere considerata separatamente da altri (cioè non solo come figlia, sorella, moglie o madre), in che misura cioè le si riconosca una sfera di esistenza autonoma. Non mancano incursioni nell’antropologia politica tese a confrontare i rapporti tra donne e potere per ipotizzare un cambiamento da una posizione di relativa uguaglianza nelle società pre-statali (e premonetarie) ad una di

subordinazione al formarsi degli stati. L'approccio antropologico con il suo lavoro di comparazione costringe ad interrogarsi sul significato di potere equivalente di volta in volta a "forza", "legittimazione" e "autorità", un tema che verrà ripreso con forza negli anni '90 da molte studiosi del sud del mondo, come vedremo.

La metà pericolosa: genere e conflitto

Per la prima volta le relazioni tra i sessi non sono più viste come forme in equilibrio di rapporti complementari, ma come luoghi di conflitto e di dissenso.. George Balandier apre un testo, il cui titolo italiano è "*Società e dissenso*" (Dedalo, 1974) con un brillante saggio: "*Uomini e donne: o la metà pericolosa*". Tra i Bunyoro dell'Uganda, esiste una autorità femminile, la *kalyota*, affiancata al sovrano (*mukuma*) che era stata sempre interpretata come regina capace di garantire e sacralizzare ogni tipo di fertilità: quindi un esempio di accesso delle donne al potere. In realtà Balandier nota che la femminilità della *kalyota* è amputata dall'obbligo di non avere figli nel momento in cui accede al potere. La sovranità femminile è accettata come necessaria per "tenere insieme la dinamica della vita e dell'ordine sociale del mondo", ma poggia su un atto di subordinazione della metà femminile vista come "pericolosa" Pericolosità nota ai miti e ai riti delle società tradizionali africane: pericolosità, nota Balandier, impersonata nelle nostre società da "la sovversione femminista che tenta ora di strappare le radici del dominio maschile, conficcate negli strati più profondi delle società.. con una rivoluzione più corrosiva di quella che mira alla sola eliminazione dei rapporti di classe". (Evans Pritchard, 1973) .

Dalle donne al genere

E' ancora un uomo, Edwin Ardener, a formulare la teoria dei "gruppi tacitati" (*muted groups*). I gruppi dominanti di una società producono e controllano i modi di espressione. Perciò, se è vero che uomini e donne elaborano diverse visioni del loro mondo sociale e culturale, è anche vero che il punto di vista delle donne, messo a tacere e reso invisibile, non viene colto da osservatori abituati a considerare il punto di vista maschile come rappresentativo di tutta una società. "Non è che le donne stiano in silenzio, scrive Ardener, è solo che non possono essere udite". Siamo nel 1975. Questo testo è parte del libro "*Perceiving Women*", curato da Shirley Ardener, la moglie di Edwin che dirigerà il "Centro per la ricerca trans-culturale sulle donne dell'Università di Oxford". C'è già chi, ragionevolmente, mostra la possibilità che una visione "feminocentrica" si sostituisca a quella androcentrica e si finisca per sostenere che "solo il simile può conoscere il simile", una affermazione contraria ai principi epistemologici dell'antropologia.

Sembra dapprima facile e importante denunciare le radici universali della subordinazione delle donne, cogliendone la differenza, ovvero la specificità rispetto ad altre forme di subordinazione, di classe, di casta, di etnia o di razza. Nello stesso tempo però si cerca di rivendicare spazi di autonomia e zone di influenza dentro cui collocare una universale potenzialità di riscatto da parte delle donne. E' un programma politico che si intreccia al lavoro di ricerca di donne come Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (*Woman Culture and Society, 1974, Stanford University Press*) e Sherry Ortner (1981) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (co-edited with Harriet Whitehead).

Cambridge: Cambridge University Press: Henrietta Moore, 1994, *A passion for Difference, Essays in Anthropology of Gender*, Indiana University Press.

Queste antropologhe mostrano sì la variabilità delle costruzioni sociali del femminile, ma si trovano di fronte al problema di volere spiegare l'universalità della subordinazione delle donne. Si tentano due diverse teorie comparative. Se le donne sono subordinate rispetto agli uomini, questo avviene perchè sono associate alla natura mentre gli uomini si associano alla cultura (*Is woman to nature as man is to culture?*) oppure, secondo un'altra spiegazione, a causa della separazione della sfera private e della sfera pubblica: la casa e la riproduzione alle donne, il discorso pubblico agli uomini. Sono spiegazioni che vorrebbero applicarsi ad una concezione di "donna" universale, al di là delle differenze. Sono proprio le donne studiose che si riferiscono a gruppi diversi (e storicamente "subalterni") come le afro americane, le africane e le asiatiche a criticare queste spiegazioni come fittizie e, in fondo, di nuovo etnocentriche. Non esiste una donna universale, e quindi non si può trovare una spiegazione universalmente valida della subordinazione femminile.

E' a questo punto che si produce l'impatto dell'incontro più rilevante tra antropologia e femminismo negli anni ottanta.

"E' importante ricordare la distinzione fondamentale tra "antropologia delle donne" e "antropologia femminista", scrive Henrietta Moore, dell'Università di Cambridge. "L'antropologia delle donne ha aperto la strada ... ma l'antropologia femminista è qualcosa di più che lo studio delle donne. E' lo studio del genere, ovvero delle interazioni tra donne e uomini e del ruolo del genere nella strutturazione delle società umane...". Nicole Mathieu, rispondendo ai numerosi interventi di Edwin Ardener, mostra l'errore della costruzione di due mondi culturali distinti, delle donne e degli uomini. **"Non sono le donne tacitate il problema, ma il rapporto di genere che le rende mute o inudibili."** Da questo momento in poi si riprende con vigore la ricerca sul campo mettendo al centro il tema dei *rapporti di genere* formulati diversamente in diverse situazioni.

Nessuna concessione quindi all'idea che esista una "donna universale" e neppure che esista un unico modello universale di rapporti di genere.. Nello stesso tempo si dovrà evitare il rischio di cadere nel collezionismo di variopinte diversità già imputato ai lavori di Margaret Mead negli anni trenta, ma anche quello di soccombere alle rinascenti spiegazioni biologiche/naturalistiche delle differenze tra i sessi.

Post-coloniali

La letteratura antropologica degli anni 80 è affollata di nomi femminili. I movimenti politici delle donne diventano prestissimo transnazionali e, contemporaneamente, emergono nuove figure di intellettuali e ricercatrici dai nomi "esotici", capaci di resistere al mimetismo e alle egemonie consolidate nelle corporazioni accademiche e di riflettere sulle proprie culture di provenienza, nei diversi "sud" del mondo, ormai "postcoloniali". Alcune di loro si impegnano nella denuncia delle distorsioni che le studiose occidentali avrebbero prodotto nel rappresentare le donne dei "Sud", oggetto tradizionale del lavoro degli antropologi. Filosofe di origine indiana, come Gayatri Spivak e Uma Narayan, antropologhe africane come la nigeriana Ifi Amadiume e l'ugandese Christine Obbo pongono la questione della legittimazione a rappresentare

l'“altra” e denunciano l'impossibilità per le studiose del nord del mondo di liberarsi di stereotipi orientalisti e africanisti. Sono stereotipi che impedirebbero, per esempio, di disegnare immagini di forza e di autonomia delle donne nei rapporti di genere nelle culture africane. Se la letteratura antropologica ha definito “morti da cultura” quelle delle vedove indiane sacrificate nelle cerimonie “sati”, perché, si chiede Uma Narayan, non si fa altrettanto con le donne americane vittime di femminicidi domestici? Perché, chiede Ifi Amadiume nel libro “*Male Daughters, Female Husbands*”, le donne Igbo della Nigeria, primogenite di ricche famiglie che “sposavano” donne giovani per adottarne i figli, dovrebbero essere catalogate tra le diseredate vittime di modelli patriarcali dalla cecità etnocentrica delle ricercatrici occidentali?

Si aprono istituti di Gender Studies in tutto il mondo ex coloniale, si pubblicano riviste come “*Jenda: a Journal of Culture and African Women's Studies*” o “*African Feminisms*” in cui a volte confluiscono testi dei “*Black Studies*” afro-americani. Negli anni 90 poi si moltiplicano gli studi di “nuova etnografia” che mostrano le articolazioni interne al mondo islamico e all'area geografico-culturale del Medio Oriente. Lila Abu-Lughod pubblica storie di vita delle donne Beduine in Egitto mostrando i vantaggi della separazione tra donne e uomini e gli intrecci tra mass media, religione e genere nella società egiziana contemporanea. (*Middle Eastern Studies*, Harvard University)

Si rilancia dunque la vocazione dell'antropologia come “critica culturale”. Non solo perché, come accadeva negli anni trenta, il viaggio di conoscenza in terre lontane riporta a casa uno sguardo critico sulla propria cultura, ma perché la critica diventa “dialogica”, frutto di sguardi incrociati e reciproci delle donne del Nord e del Sud del mondo.

Maschi si diventa

Una dialogicità più sofferta, forse, ma altrettanto interessante è quella che si produce quando alcuni antropologi maschi cominciano a riflettere sulla costruzione culturale della virilità. Interessante anzitutto perché lo fanno dichiaratamente in dialogo, spesso polemico, con quella che loro stessi chiamano l'ondata dell'antropologia femminista che avrebbe creato una immagine totalmente negativa del maschile segnata da oppressione e sfruttamento (nel caso dei lavori di matrice “neo marxista”) o da reattività al materno, sia come mai superato desiderio di fusionalità con il corpo della madre (interpretazioni psicoanalitiche) sia come timore e invidia della potenza generatrice delle donne. C'è chi dichiara di volere accettare la sfida di Simone de Beauvoir che, ne *Il secondo sesso*, sostenne che “un uomo non si metterebbe mai a scrivere un libro sulla situazione particolare di essere un maschio”. Sarebbe allora l'inadeguatezza rispetto all' “identità forte femminile” la molla di costruzione della mascolinità. Il filo che unisce molti di questi studi sembra essere la scoperta della fragilità maschile rispetto alla potenza riproduttrice della donna e la conseguente maggiore difficoltà e tortuosità del percorso del divenire maschio in molte culture.

Maschi si diventa dunque in tutte le società, anche se con modalità diverse. “La condizione di “vero uomo” o “uomo davvero virile” (è) incerta e precaria, come un premio che deve essere conquistato o ottenuto con la forza al termine di una lotta”, mentre la “autentificazione della femminilità raramente richiede test o prove da superare” (Gilmore, David, 1990 *La genesi del maschile, modelli culturali della*

virilità). In molte culture l'importante non è tanto essere un uomo buono, ma essere buono a essere un uomo" (Herzfield, M, *The Politics of Manhood*). La conquista della condizione maschile però non è sempre solo segnata da prove di forza, di sfida alla morte o di resistenza al dolore. I "guardiani dei flauti", dei Sambia nella regione della Nuova Guinea, sono giovani maschi che dall'età prepuberale intrattengono rapporti di sesso orale con i compagni perché si attribuisce a questa inseminazione la capacità di renderli "grandi e forti". I flauti "magici" di cui sono guardiani sono certo simboli fallici, ma la musica che producono è associata al femminile e al latte materno. Una condizione di bisessualità temporanea che poggiava sulla convinzione che il nascere maschi non fosse sufficiente a garantire capacità virili. (Herdt, Gilbert, 1981, *Guardians of the Flutes, Idioms of Masculinity*). Queste ricerche, come del resto quella di Malinowski su "I costumi sessuali dei selvaggi, pubblicata nel 1929) sono oggi particolarmente preziose proprio perché vanno coniugate al tempo passato. Sia Malinowski che Herdt sono testimoni delle profonde "correzioni" che questi rituali e le sottostanti "ideologie" subiscono da parte delle missioni cristiane.

Genere e Sviluppo

All'indomani della seconda guerra mondiale, tre quarti degli abitanti del sud del mondo, "si svegliarono scoprendo di essere poveri e di vivere in condizioni di "sotto sviluppo". (Ivan Illich, Majid Rahnema et al.). La crociata contro la povertà lanciata nel 1948 dal presidente americano Henry Truman, dà il via a quella crociata per lo sviluppo e per lo sradicamento della povertà che prosegue fino ad oggi creando istituzioni (le grandi agenzie delle Nazioni Unite) associazioni, fondi e banche, definendo scadenze e obiettivi, misurando progressi, organizzando consenso, impegnando tutti i governi del mondo, mobilitando denari e risorse umane.

I luoghi frequentati negli ultimi cento anni dagli antropologi che vi vedevano primitivi e selvaggi, sono ora abitati, nelle definizioni del mondo dello sviluppo, da soggetti bisognosi, poveri di tutto. I motivi di tale condizione non sono spesso indagati. Per Franz Fanon sono i "dannati della terra", spogliati dalla storia delle guerre coloniali, per gli adepti alla crociata dello sviluppo, sono "terzo mondo" in un mondo fatto dal "west and the rest". Di nuovo, i territori "dello sviluppo" sono rappresentati come lontani da "noi" anche nel tempo, oltre che nello spazio: questa volta perché collocati in fasi antecedenti alla nostra, in processi di "sviluppo" immaginati come ineluttabili e benefici. Regioni del mondo rappresentate come depositi "privilegiati" di ferite della "giustizia", di sofferenze distanti, di "sventura lontana", diventano degni di "restituzione", ovvero di urgenti interventi riparatori. Rappresentazioni facili, che si usano spesso per spostare in quegli altrove lontani le nostre esigenze di cambiamento e di soluzioni. Sradicamento della povertà, uguaglianza di genere, distribuzione equa di ricchezza e salute, salvaguardia delle risorse naturali: le organizzazioni globali si danno obiettivi come questi e anche scadenze per raggiungerli (nel 2015 "sono scaduti" gli "obiettivi del millennio" stabiliti dalle Nazioni Unite).

Qui la prospettiva di genere rinasce con forza e invoca spesso la collaborazione del sapere dell'antropologia per evitare che i programmi di sviluppo si trasformino in nuove forme di colonizzazione. E' stato il lavoro di una donna, la danese Esther Boserup, tra i primi a denunciare gli effetti regressivi di alcuni processi di sviluppo

che hanno prodotto ulteriore marginalizzazione e impoverimento delle donne di molti paesi dell’Africa e dell’Asia. In *“Women’s Role in Economic Development”* del 1970 (“Il lavoro delle donne”, nella traduzione italiana). Le trasformazioni dei sistemi di produzione agricola, suggeriti e più spesso imposti dai programmi di sviluppo, hanno effetti spesso disastrosi sulle donne: diversi a seconda che si tratti di donne, come le africane, inserite in una coltivazione con la zappa o di quelle, come le asiatiche, che vivono su campi lavorati con l’aratro (e il trattore). Boserup per prima mette in luce la importanza fondamentale del lavoro delle donne nella agricoltura africana. “L’Africa è la regione dell’agricoltura femminile per eccellenza”, afferma, dove gli uomini disboscano, ma tutto il resto del lavoro è responsabilità femminile. La scarsa densità della popolazione e la disponibilità di terra non incentivano l’agricoltura dell’aratro né la privatizzazione della terra, lasciando le donne con le loro zappe leggere e duttili a gestire gran parte del lavoro agricolo. Questa immagine colpisce le donne del femminismo occidentale che vi vedono, secondo me a ragione, almeno in parte, un modello di protagonismo femminile, nel lavoro produttivo indipendente capace di conciliarsi con la cura dei figli. Si vede qui, un mondo precedente a quello dello sviluppo industriale che ha creato la chiusura della sfera domestica a cui le donne hanno poi dovuto ribellarsi per guadagnare spazi nel lavoro e nella sfera pubblica. Nello stesso tempo si attingono a questa immagine anche strumenti di critica ai nuovi modelli di sviluppo. Le donne sono escluse dalle innovazioni tecnologiche, la divisione del lavoro agricolo penalizza l’agricoltura di sussistenza a loro affidata rispetto a quella per il mercato saldamente in mano agli uomini anche se si da per scontato che le donne lavorino anche sui campi di cash crops come il cotone, il cacao, il caffè. Le donne diventano allora la parte “vulnerabile” delle popolazioni povere senza che ci si chieda perché; le più povere dei poveri sempre più lasciate sole custodi delle terre coltivate con mezzi ormai insufficienti, terre sempre più abbandonate dagli uomini che migrano verso le città o acquisite dai grandi investitori dell’agroindustria.

Un esempio: povertà e genere.

Un esempio importante dell’impatto che un’analisi di genere può avere sui modi di leggere un fenomeno e quindi sulle politiche formulate per affrontarlo è quello della povertà.

“Quando posso do più cibo a mio marito e ai miei figli. Gli uomini non capiscono quando il cibo scarseggia, così io aspetto finché loro hanno finito di mangiare”.... “come fai a spiegare ai bambini che non c’è abbastanza da mangiare? Quando mio figlio piange gli do da mangiare. E’ più facile farlo capire alla bambina.” (da una ricerca in Bangladesh, di Nahila Kabeer, antropologa bengalese diventata poi esperta di “donne e sviluppo”, verso la fine degli anni 80). Queste affermazioni svelano, tra l’altro, l’esistenza di un conflitto per il cibo che diventa motivo frequente di violenza all’interno della famiglia. “Le donne possono essere picchiate se manca il cibo, se c’è roppo o troppo poco sale, se le si scopre che assaggiano le pietanze prima che gli altri abbiano mangiato”. La povertà delle famiglie, dunque, non è uguale per tutti i membri della sfera domestica. Non solo, ma la distribuzione intra-famigliare delle risorse riflette pesantemente le gerarchie di genere.

Questa semplice osservazione indica che le politiche anti povertà rivolte esclusivamente agli uomini in quanto capifamiglia non risolvono il problema perché è ormai chiaro che gli altri membri del gruppo familiare non ne godranno in misura

uguale (*Wanawume ni pombe tu: gli uomini sono solo birra*). Da quando si è cominciato a rilevare gli indicatori di povertà distinti per genere, si è dovuto cambiare lo stesso concetto di povertà. La donna che distribuisce il cibo in parti ineguali, punendo se stessa e la figlia femmina, non solo non ha accesso alle risorse di sopravvivenza, pur essendo colei che deve amministrarle o che le produce con il suo lavoro agricolo, ma deve affrontare altri problemi: la percezione di sé, la propria auto stima, la possibilità di sentirsi autorizzata, legittimata a chiedere e rivendicare. Si incrociano qui temi che hanno a che fare con aspetti “qualitativi” della povertà come l’autonomia, la possibilità e il desiderio di partecipare alle decisioni. Si mostra qui quanto le gerarchie e gli interessi di genere radicati e legittimati dalle culture locali interferiscano con la distribuzione delle risorse. “In ultima analisi, scrive Kabeer, ogni strategia di risposta alla povertà deve poggiare sulla auto-organizzazione, le gestione e la leadership delle stesse donne povere, dal momento che sono loro ad avere maggiore interesse al successo e alla sostenibilità di quelle politiche. “.

Sembra che qui si chiuda un cerchio. Quelle donne dell’Africa e dell’Asia alla cui iniziativa si vorrebbero affidare oggi le sorti delle politiche di sradicamento della povertà, sono le discendenti di coloro che sono state a lungo oggetto di studio dell’antropologia culturale europea. Su di loro oggi si proietta da una parte un’immagine di privazione, vulnerabilità e vittimizzazione e dall’altra, per contrasto, quella di protagonismo, agency e responsabilità che loro stesse si attribuiscono quando riescono ad accedere (cosa che avviene sempre più spesso) alle tribune delle politiche globali. Sembrerebbe un rovesciamento in una storia di relazioni sbilanciate e di potere nella quale l’antropologia ha navigato con sempre maggiore consapevolezza critica. Ci piace però pensare che il fatto che le voci di queste donne oggi circolino non solo nei libri, ma nelle assemblee delle nazioni unite e dei governi, in ogni luogo in cui si discutano e si rivendicano diritti (universali) sia anche frutto di un ascolto che all’antropologia deve qualcosa.

Noi e loro: una relazione possibile?

Le antropologhe femministe si chiedevano come legittimare il loro parlare *di o a nome* di donne africane, donne rurali, contadine indiane o brasiliane. La stessa domanda si pone quando ci si imbarca nei programmi (di sviluppo o altrimenti denominati, di aiuto o di solidarietà) che hanno una difficile e inquietante componente: l’aspirazione a produrre conoscenze adatte ad essere **applicate**. La ricerca allora non si limita a voler migliorare le conoscenze su luoghi lontani per sottoporle al confronto con quelle del mondo vicino, ma aspira a “migliorare le condizioni di vita” di coloro di cui e con cui si parla per capirne le condizioni di esistenza.

Si apre qui la straordinaria vicenda di ricerca e azione che va sotto il titolo di “donne e sviluppo”, “genere e sviluppo” e che ha prodotto una quantità di studi, volumi, istituti, riviste e dipartimenti accademici molto maggiore, almeno quantitativamente, di quanto mai sia stato pensato e scritto negli ambiti dell’antropologia sociale e culturale. Sono sociologhe, economiste e antropologhe le studiosse “prestate” allo sviluppo, i loro nomi sempre più rappresentativi di culture altre rispetto a quelle europee e statunitensi. Si indagano questioni come il rapporto delle donne con la terra, fonte di vita, sopravvivenza e produzione nelle società agricole e rurali. Ci si chiede se il fatto che *le donne nascono senza terra e muoiono senza terra*, come afferma una

contadina keniana durante una assemblea sulla riforma della terra, sia un segno di privazione oppure una richiesta implicita di valorizzare forme di accesso alla terra e non di proprietà privata registrata che prevedevano usi comuni di una terra non privatizzata dal mercato fondiario. Si disegnano progetti e programmi finalizzati all'*empowerment* delle donne aprendo alla riflessione sul significato di questo concetto e sulle condizioni della trasformazione dei rapporti di genere in luoghi diversi, su quanto diverse culture religiose interferiscano con progetti di liberazione delle donne, quanto il denaro o la sua mancanza siano elementi indispensabili e/o sufficienti per cambiare le relazioni di potere tra uomini e donne. Si discutono le forme associative delle donne a volte più forti proprio nelle società rurali che costruiscono azione politica sulla base di solidarietà femminili "tradizionali". Sullo sfondo di queste e di altre questioni però domina, sempre di più, una concezione prevalentemente centrata sull'idea di sviluppo come crescita e aumento della produzione agricola: le donne sono invitate e incentivate a salire sul carro dello sviluppo trascurando il fatto che da quel carro, così come funziona, molti/e cadono o rimangono fuori.

Un'altra storia, questa, che non si può evocare qui se non per nominare due concetti che non erano comparsi prima nella tradizione della ricerca antropologica. Due parole chiave che anzi erano sempre state impugnate come contrarie, non "accomodabili" all'epistemologia dominante nella ricerca antropologica. Si tratta dei concetti di "solidarietà" e di "diritti". Concetti "ponte" tra le differenze dei mondi culturali e economici, che emergono soprattutto quando a parlare e a far parlare sono le donne, diversamente situate nella geografia delle culture, della morale e della giustizia.

Un ponte per molto tempo capace di superare le distanze tra noi qui e loro là è stata la convinzione che le donne siano accomunate da interessi comuni. Impegnate tutte in azioni capaci di contrapporsi alle violazioni dei diritti umani delle donne.

Si notano, sul versante delle scienze sociali, che si aprono tutte all'analisi dei *contesti* e delle loro differenze culturali, delle tensioni tra prospettive locali e globali. L'antropologia sociale si interessa sempre più dei modi di produzione del sapere e di come e da chi sia usato. "La relazione tra l'accademia e altre fonti di produzione di sapere sta cambiando con i mutamenti della geopolitica dell'economia mondiale." (Moore). Viviamo in un mondo sempre più interconnesso. Si riconosce ormai che le questioni poste da "third world, black and feminist scholars have provided a sustained challenge to the established agenda" (Ib)-

Si pone su diversi piani la questione di come si possa mettersi nei panni di altri lontani perché l'urgenza per farlo ha oggi altre motivazioni di quelle che avevano le ricerche del passato.

Da una parte c'è il discorso dei diritti che ci spinge ad immaginare cosa possa significare la privazione di ciò che in un mondo, il nostro, si considera un diritto fondamentale e, dall'altra, il tema di come si possa sperimentare "empatia" con altri lontani, per esempio nel caso in cui si dichiara "solidarietà" con la loro condizione. Da dove passa la costruzione di vicinanza con altri lontani oggi, quando sappiamo di essere interconnessi, per esempio, da una divisione transnazionale del lavoro, senza che questa consapevolezza ci dia strumenti per tradurre in azioni e comportamenti coerenti la percezione di interessi comuni?

Si creano “*project-related solidarities*” che nulla hanno a che fare con doni, aiuti o carità, ma invece si fondano sulla condivisione di obiettivi comuni: “it is the common context of struggles against specific exploitative structures and systems that determines our potential political alliances.” (Gould) Quindi si possono praticare valori condivisi, come nei movimenti ecologisti e in quelli delle donne (ma non solo, si creano condivisioni transnazionali anche per attuare progetti distruttivi). Si apre qui un nuovo campo di ricerca che potrebbe vedere la confluenza tra la “scienza” della differenza e quella delle politiche critiche e trasformative.

Rivediamo, per concludere, il percorso che abbiamo fatto fin qui: non credere che ciò che condividi con donne lontane sia un’ uguale “essenza” femminile, perchè diverse sono le donne che vivono nelle campagne egiziane o senegalesi, ma anche quelle che insegnano nelle università del Cairo e di Dakar. Chiediamoci quindi se possiamo condividere un senso, un insieme di aspirazioni che hanno qualcosa in comune. Se sì, a quali condizioni? La risposta non può che essere che una prima condizione sarà la nostra capacità di ascolto e comprensione del significato dell’ essere donne in quello specifico contesto, la seconda, la nostra capacità di capire la nostra posizione e di esplicitarla nella costruzione di una relazione.

Gli esempi che vengono subito in mente sono quelli più discussi e difficili da affrontare.

Come praticare vicinanza o solidarietà con le donne che subiscono mutilazioni genitali? Cosa significa solidarietà nel caso che non siano loro a chiederla, nè a lamentarsi di questa pratica?

Se concordiamo con Jane Gould (“Transnational solidarities”) che “*it is the people in the oppressive or needy situation who are usually best able to say what support they wish and expect to benefit from ...*” ci troviamo di fronte a un compito impegnativo.

Si tratta di costruire rapporti di reciprocità come quelli di uno scambio di conoscenze che assomigli all’ economia del dono scoperta da Marcel Mauss (leggendo i resoconti di Malinowski sul kula delle isole Trobriand) . In chiave più attuale, si parla della costruzione di “fiducia” come preconditione per praticare quella solidarietà progettuale che dovrebbe aiutare a praticare l’ esperienza della differenza. Coltivare e conservare la “passione per la differenza” è dunque un bene prezioso.

Riferimenti bibliografici

*Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, 2000, (Tr. It, *Sentimenti velati*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004)

- *Amadiume, Ifi, *Male Daughters and Female Husbands*, Zed Books, 1988
- *Bachofen, J.J., *Das Mutterrecht*, Stoccarda, 1861 (tr. It. *Il matriarcato*, Torino, Einaudi, 1989)
- *Balandier, Georges, *Società e dissenso*, cap. 1, Bari, Dedalo, 1977
- *Bertilotti, Teresa, a cura di, *Altri femminismi, corpi, culture, lavoro*, Il Manifesto Libri, 2006
- *Boserup, Ester, *Il lavoro delle donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1972
- *Busoni Mila, *Genere, sesso, cultura, uno sguardo antropologico*, Roma, Carocci, 2000
- *Busoni, Mila, *Il valore delle spose*, Roma, Meltemi, 2001
- *DWF, luglio-dicembre 1989, n. 10-11, *Donne ritrovate*
- *Evans-Pritchard, Edward, *La donna nella società primitiva e altri saggi di antropologia*, Laterza, 1973
- *Forni, Silvia, Pennacini, Cecilia, Pussetti, Chiara, *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, 2006/2007.
- *Geertz, Clifford, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp.49,68
- *Gilmore, David, *La genesi del maschile*, Firenze, La Nuova Italia, 1993 (1990)
- *Godbout, Jaque, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002
- *Gould, Carol C. *Transnational Solidarities* in *Journal of Social Philosophy* Volume 38, Issue 1, pages 148–164, Spring 2007

- *Guyer, Jane, *Female Farming in Anthropology and African History*, in Di Leonardo, Michaela, ed., *Gender at the Crossroads of Knowledge; Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, 1991

- *Herdt, Gilbert, *Guardians of the Flutes, Idioms of Masculinity*, The University press of Chicago, 1981

- *Héritier, Françoise, *Dissolvere la gerarchia, Maschile/ Femminile II*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000

- *Karami, Leila, Scarcia Amoretti, Bianca, *Il protagonismo delle donne in terra di Islam*, Appunti per un discorso storico critico, 2015,
- *Kabeer, Naila, *Reversed Realities, Gender Hierarchies in Development Thought*, Verso, 1994
- *Kaberry, Phillis.M., *Aboriginal Woman Sacred and Profane*, New York, Routledge, 1939
- *La Cecla, Franco, *Modi bruschi, antropologia del maschio*, Milano, Bruno Mondadori, 2000
- *Latouche, Serge, *L'altra Africa, tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- *Lévi-Strauss, Claude, *La famiglia*, in Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984 <https://www.google.it/#q=scarcia+amoretti+donne+islam>
- *Loomba, Ania., *Colonialismo e postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2000
- *M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali) Quaderni, Bollati Boringhieri, 2004
- *Malinowski, Bronislaw., *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (1927)
- *Mathieu, Nicole, “*Man-culture and woman- nature?*”, *Women’s Studies*, 1, pp.55-65

- *Mathieu, Nicole, *Critiche epistemologiche sulla problematica dei sessi nel discorso etno-antropologico*, Nuova DWF, 10-11, pp.169-245) 1989 (1985)
- *Mauss, Marcel, Saggio sul dono, in Mauss, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1991 (1923-1924)
- *Mead, Margaret, *Sesso e temperamento*, Il Saggiatore, 1994
- *Mescoli, Elisa, *Sul mio corpo, La circoncisione femminile in un' analisi di contesto*, Interscienze, 2010
- *Micela, Rosaria, *Oppressione della donna e ricerca antropologica*, Savelli, 1979
- *Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press
- *Moore, Henrietta, "Whatever happened to Women and Men? Gender and Other Crisis in Anthropology", in Moore, H., ed., *Anthropological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, pp.151-171
- *Morgan, Henry L., *Ancient Society*, New York, 1877 (tr. It. 1970)
- *Narayan, Uma, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*, Routledge, New York, London, 1997
- *O'Laughlin, Bridget, *La mediazione della contraddizione: perchè le donne Mbum non mangiano pollo*, in Micela, Rosaria. *Oppressione della donna e ricerca antropologica*, Savelli, 1979, pp.79-100
- *Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women. Making and African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, 1997
- *Ortner, Sherry, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (co-edited with Harriet Whitehead). Cambridge: Cambridge University Press, 1981, (trad it. *Sesso e genere : l'identità maschile e femminile / Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead ; a cura di Gabriella D'Agostino. – Palermo : Sellerio, 2000*)
- *Pellizzoli, Roberta, Rossetti Gabriella, *Donne, terre e mercati*, Cleup, 2013
- *Reiter Rapp, Rayna, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975
- *Rossetti, Gabriella, *Terra incognita. Antropologia e cooperazione: incontri in Africa*, Rubbettino, Altera, 2004
- *Rubin, Gail, Lo scambio delle donne, in DWF; n.1, 1976
- *Salih, Ruba, *Musulmane rivelate, donne, islam, modernità*, Carocci, 2008,
- *Shapir, Jane, "Anthropology and the study of gender". In Langland, Elisabeth, Gove, Walter, a cura di, *A Feminist Perspective in the Academy*, 1981, pp.110-29, Chicago University Press
- *Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, J: Murray, London, 1871.
- *Weiner, Annette, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives on Trobriand Exchange*, Austin, Texas Univ, Press, 1976
- *Walzer, Michael, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999
- WWW.iuo.it/DML. Sito del gruppo di ricerca "Donne e multiculturalismo".
- *Zimbalist Rosaldo, Michelle, Lamphere, Louise, *Woman Culture and Society*, 1974, (Stanford University Press)

