

le fonti del nilo

Ovvero alla ricerca delle origini
della dominazione maschile

Rossella Di Leo

Mi raccontava un amico di aver visitato, in occasione di un suo viaggio nel nord della Somalia, una grossa comunità agricola che si richiamava ad una curiosa formula di "comunismo islamico". Ascoltata una lunga esposizione dei principi e delle strutture egualitarie degli ospiti l'amico (che, steso sui tappeti, prendeva il thé con alcuni uomini della comunità masticando germogli di kat) aveva chiesto quale fosse, in quel contesto egualitario la condizione delle donne (che il thé avevano servito in silenzio e umiltà molto orientale). Preso alla sprovvista dall'inusitata domanda, il capo carismatico nonché leader religioso gli rispondeva con espressione un pò infastidita e un pò ammiccante - da uomo a uomo: "Bè, si sa, lo dice anche il Profeta, le donne sono *simili* all'uomo, ma non uguali".

Stimolata da un concetto così candidamente enunciato, è mia intenzione prendere le mosse da questa affermazione per procedere a ritroso nella storia umana, tentando di risalire alle origini di una concezione che da millenni informa le culture umane più radicate e diffuse, che qui definiremo con il termine collettivo di culture patriarcali¹.

¹ Ad evitare fraintendimenti è bene chiarire che qui per "culture patriarcali" s'intendono *tutte* le culture gerarchiche che hanno affermato il predominio sociale maschile, al di là delle forme specifiche che tale predominio ha avuto nelle diverse civiltà. In particolare non bisogna identificare le "culture patriarcali" con il patriarcato che è solo *una* delle forme assunte dal predominio sociale maschile.

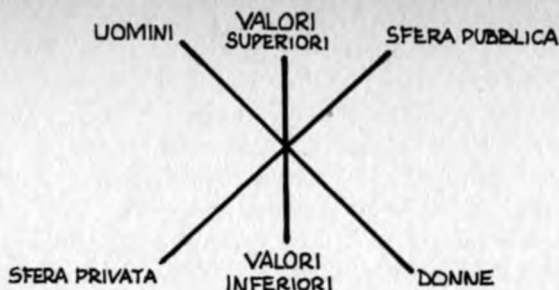
Prima di procedere in quest'improba fatica, devo però fare alcune precisazioni preliminari. Innanzitutto una necessaria dichiarazione di modestia. Se all'inizio della ricerca mi ero, con una certa baldanza, posta l'ambizioso obiettivo di risalire alle origini della diseguaglianza sessuale, nel corso della riflessione tanta presunzione è stata frustrata. Ho provato una sensazione simile a quella, se mi è consentito il paragone, che deve aver provato il leggendario Livingstone quando, risalendo il corso del Nilo, anzichè raggiungerne la fonte, come aveva sperato, si è trovato di fronte a biforcazioni successive che si perdevano in territori inesplorati. Ancora una volta si è dimostrato che vi sono più cose in cielo ed in terra che nella nostra filosofia. Per trovare le mitiche fonti tante dovranno ancora essere le spedizioni da organizzare, tante le piste da esplorare, tante le delusioni da patire. Ma l'avventura non perde il suo fascino. E come Livingstone non ha potuto, nella sua lunga e sofferta ricerca, usufruire delle fredde e precise rilevazioni fotografiche dei moderni satelliti, anche noi non abbiamo a nostra disposizione sofisticati apparati tecnici, ma dobbiamo accettare i limiti intrinseci alla conoscenza umana. L'umanità è tutta dentro la sua cultura e non ne può prescindere per guardarsi oggettivamente da altezze siderali. Non ci resta dunque che affrontare i disagi di una lunga ricerca, armati di alcune certezze e di molti interrogativi.

Una di tali certezze è già implicita nell'enunciazione di propositi: se si parte alla scoperta delle origini, si dà per scontato che tali origini esistano, che l'asimmetria sessuale, cioè, non sia un dato di natura, ma un dato di cultura. Senza entrare nello specifico di tale affermazione, la cui spiegazione risulterà evidente nel corso dell'esposizione successiva, basti qui osservare che se l'asimmetria sessuale fosse un dato naturale, inscritto nella biologia umana, staremmo oggi osservando (e partecipando) ad un inspiegabile paradosso: il rifiuto da parte della donna della sua condizione "naturale". Se la subordinazione femminile fosse *geneticamente* determinata, si avrebbe allora una totale ed incontestata identificazione della donna con la sua natura, perfetta sovrapposizione di coscienza ed essere. Al contrario, assistiamo oggi (un oggi dilatato sino a comprendere la nascita del mo-

dero movimento di emancipazione femminile alla fine del XVIII secolo) all'inconcepibile rifiuto che la donna oppone alla sua "natura". Nell'atto stesso di ribellarsi, di concepire l'inconcepibile, la donna afferma che l'"inferiorità" femminile lungi dal rientrare nell'ambito della natura è un prodotto culturale, quindi modificabile, quindi originatosi.

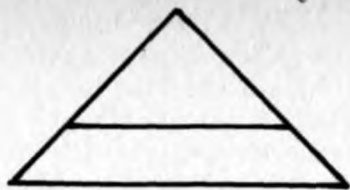
Prima d'inoltrarci alla ricerca di queste origini, è opportuno delineare brevemente quali sono le forme assunte dall'asimmetria sessuale nelle società a cultura patriarcale. Vale a dire, società, che condividono una struttura sociale gerarchica, scissa in una sfera pubblica ed in una sfera domestica, dove la prima informa e determina la seconda; in cui la donna, relegata nella sfera domestica, è esclusa dal potere politico, al di là dei ruoli economici svolti, e soggiace al predominio maschile anche all'interno della sfera domestica; in cui, infine, una cultura disegualitaria ordina lungo linee gerarchiche i significati attribuiti alle attitudini ed alle attività maschili e femminili. Le società a cultura patriarcale sono dunque società che, pur diverse tra loro, si collocano tutte nello spazio ordinato dal dominio e si caratterizzano per una doppia scissura intersecantesi: quella tra sfera pubblica e uomini da un lato e sfera domestica e donne dall'altro. Per sfera pubblica s'intendono quelle istituzioni, attività e forme di associazione che trascendono le unità familiari e che costituiscono la sfera in cui si sviluppa e si struttura il dominio, sul cui modello gerarchico s'informa tutta la società. E' questo l'ambito sociale di competenza maschile. Per sfera domestica s'intendono quelle "istituzioni minime" che si strutturano intorno alle unità sociali di base, cioè la famiglia più o meno estesa, il cui modo di essere è tutto determinato dalla sfera pubblica. E' questo l'ambito sociale di competenza femminile.

Come e perchè si siano determinate queste scissure lo vedremo più avanti. Per il momento ci basta fissare il profilo generale di questa società disarmonica che abbina ad una struttura sociale gerarchica una cultura tutta ordinata intorno ai concetti di "superiore" ed "inferiore", attribuendo ovviamente i valori superiori alla sfera dominante maschile ed i valori inferiori alla sfera dominata femminile.

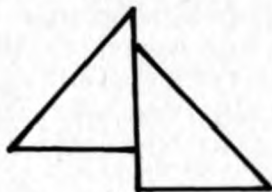


In base a questo ordinamento sociale disegualitario si ricavano due rappresentazioni antitetiche dei generi sessuali largamente prevalenti. Da una parte c'è l'Uomo, elemento centrale, determinante della società grazie ad una sua supposta "natura" astratta, razionale, attiva e assertiva; tutto il potere decisionale risiede nelle sue mani, è lui l'elaboratore per eccellenza dei valori culturali (compresa la stessa definizione di donna); è lui che occupa i ruoli di maggior prestigio sociale, qualunque essi siano. Dall'altra parte c'è la donna, elemento periferico, marginale del corpo sociale a causa di una sua supposta "natura" pratica, impulsiva, passiva e subordinata, ricopre ruoli con basso o nullo prestigio sociale, qualunque essi siano. Mentre l'uomo, soggetto sociale, si definisce in base al ruolo, approfittando della pluralità di scelte che la società gli offre, la donna, oggetto sociale, viene definita in base al rapporto di parentela più diretto con l'uomo, subendo l'imposizione di un unico modello di vita socialmente accettato: il matrimonio (cioè il passaggio legale dalla patria potestà alla potestà maritale) e la maternità.

Bisogna tuttavia rilevare che queste raffigurazioni, comuni alle diverse culture patriarcali, proprio per il loro carattere generale, contengono per lo meno due astrazioni definitorie che vanno evidenziate. La prima è che all'interno della struttura sociale gerarchica, convenientemente identificata con la figura geometrica piramidale, si è appiattito per semplicità descrittiva il complesso rapporto disegualitario tra i sessi in una astratta polarizzazione degli stessi in sezioni ben distinte della piramide sociale, così che la parte superiore risulta completamente occupata dal genere maschile, mentre la parte inferiore dal genere femminile.



Ma tale semplificazione è una forzatura teorica che non spiega affatto il ben più articolato rapporto asimmetrico esistente tra i sessi e nella società, che vede piuttosto due semi-piramidi, l'una femminile e l'altra maschile, slittate lungo il piano mediano verticale, in modo tale che il vertice ed ogni altro livello intermedio della semi-piramide femminile risultino sfasati rispetto al vertice ed ai livelli intermedi della semi-piramide maschile. Per cui, *a parità di condizioni*, lo status sociale della donna risulta sempre e comunque inferiore a quello dell'uomo.



Ecco perchè ritengo preferibile usare (e useremo) il termine di *asimmetria sessuale* per definire questa raffigurazione sociale più complessa, evitando invece il termine *diseguaglianza* che rimanda maggiormente alla visione dicotomica astratta della piramide semplice.

La seconda astrazione riscontrabile nelle raffigurazioni precedenti, sempre imputabile al fatto che queste sono delle generalizzazioni, dei modelli ideali, è che queste non coincidono perfettamente con la realtà dinamica delle diverse culture patriarcali. In particolare, questa sfasatura è evidente in rapporto alla società occidentale contemporanea, in cui tali raffigurazioni appaiono, in parte, dei clichés superati, delle estremizzazioni che non hanno più un preciso riscontro con la realtà sociale. In effetti, sostenere che oggi, nei paesi occidentali, la donna sia solo un oggetto sociale, marginale ed influente ci appare improponibile.

Se è indiscutibilmente vero che fino a qualche decennio fa modello ideale e realtà sociale coincidevano, è altrettanto indiscutibilmente vero che la condizione femminile sta rapidamente e diffusamente cambiando. Anche se a tutt'oggi una buona parte, la maggioranza forse, delle donne occidentali potrebbe ancora rientrare nelle definizioni date, una consistente minoranza fa invece apparire tali definizioni piacevolmente obsolete. Nel mondo occidentale le forme dell'asimmetria sessuale stanno diventando sempre più sfumate e sempre più contestata la sua esistenza tanto da poter parlare di "crisi" della cultura patriarcale. Una crisi che è parte di un più generale sovvertimento dell'intero sistema di valori su cui poggia la cultura occidentale; processo che esula per la sua complessità dal presente studio. A noi qui basta affermare che il problema dell'asimmetria sessuale nella società occidentale va oggi affrontato con una lucidità analitica che faccia piazza pulita delle grossolane semplificazioni teoriche di cui ha sofferto. Una lucidità che ci consenta anche di riflettere su un'ipotesi essenziale da un punto di vista libertario: la possibilità, cioè, che l'asimmetria sessuale possa modificarsi ed al limite scomparire senza modificare sostanzialmente la complessiva struttura disegualitaria della società.

Tornando al nocciolo del problema, il primo dato macroscopico che s'impone in una riflessione sull'asimmetria sessuale è una presenza talmente diffusa da avvalorare l'ipotesi di una *universalità* del fenomeno. In questo senso si è infatti pronunciata la stragrande maggioranza dell'antropologia. Ed indubbiamente, ad una prima analisi, questa presunta universalità sembra confermarsi, come ci dice Michelle Rosaldo [14], sia ad un'indagine sincronica delle società esistenti, sia ad un'indagine diacronica delle società conosciute. Pur non ignorando quei miti e quelle testimonianze archeologiche che sembrerebbero provare una maggiore rilevanza sociale della donna in alcune culture preistoriche, per Rosaldo e con lei per buona parte dell'antropologia, su questi miti e su queste testimonianze si possono solo costruire delle interpretazioni altamente speculative, impossibili da verificare. Tanta prudenza sembra anche motivata dal fatto che, talvolta, società che avevano apparentemente capovolto il rap-

porto uomo/donna a favore di quest'ultima, ad un'indagine più approfondita rivelavano la "classica" asimmetria, delegando il potere ultimo nelle mani di un maschio della famiglia materna anzichè paterna.

Il panorama della cultura umana sembra dunque caratterizzato da questo tratto omogeneo che si ripete nel tempo e nello spazio in società per tanti altri versi diverse tra loro. Innumerevoli appaiono i miti tramandati per spiegare le origini del rapporto asimmetrico tra i sessi, stupefacentemente simili tra loro nonostante le migliaia di anni o di chilometri che separano le culture che li hanno elaborati ². Non sembrerebbe quindi ingiustificato proclamare l'universalità dell'asimmetria sessuale quale dato ineludibile della cultura umana.

Per verificare la validità di tale ipotesi ricorriamo all'aiuto involontario di Claude Levi-Strauss, il quale afferma: "(...) in effetti, tutto ciò che è costante presso tutti gli uomini sfugge di necessità al dominio dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni che differenziano ed oppongono i gruppi. (...) Poniamo dunque che tutto ciò che è universale, presso l'uomo, appartiene all'ordine della natura ed è caratterizzato dalla spontaneità, e che tutto ciò che è assoggettato ad una norma appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare" [11, p. 46]. Se si accetta questa definizione, la supposta universalità dell'asimmetria sessuale attribuirebbe alla dominazione uomo/donna un carattere di inesorabilità biologica che abbiamo già posto in dubbio. D'altro canto, lo stesso Levi-Strauss afferma che là dove c'è la Regola, dove l'atto sociale è codificato, là c'è la cultura. Non resta quindi che verificare se l'asimmetria sessuale è costante, uniforme e non codificata, e quindi naturale, ovvero non costante, diversificata e codificata, e quindi culturale.

Ora, appare evidente, nell'accostarsi a qualsiasi civiltà, come il comportamento sociale dei sessi non sia lasciato al caso, non ricada nell'ordine della "spontaneità", ma sia invece materia di

² Basti citare come esempio la straordinaria somiglianza tra i miti elaborati da diverse tribù amerindie come i Yamana-Yaghan o i Selk'nam [1] ed il mito babilonese di Tiamat e Marduk [17].

minuziose regolamentazioni sociali. In realtà, la natura, una volta stabilite alcune determinazioni biologiche, si ritrae abbandonando il comportamento sessuale all'arbitrio. Uno spazio vuoto che viene immediatamente invaso dalla cultura, il cui ruolo primordiale, ci dice ancora Levi-Strauss, "è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso", la cultura infatti "non può non introdurre un ordine di un qualche tipo là dove non ne esiste alcuno" [11, p. 75]. E che di cultura e non di natura si tratti è appunto confermato dall'incredibile varietà di comportamenti e ruoli sessuali che attraversa le diverse civiltà umane: se in tutte le società esiste la divisione sessuale del lavoro sociale, variano grandemente da una società all'altra quelli che sono i ruoli ed i comportamenti "femminili" ed i ruoli ed i comportamenti "maschili"³. E' questa un'ulteriore conferma che nell'agire sociale dei due sessi non vi sono determinazioni istintuali che impongano modelli di comportamento universali, ma elaborazioni culturali che variano grandemente nelle diverse società. In definitiva, l'asimmetria sessuale non solo è spiegata dai miti (il che implica la necessità di una sua giustificazione), ma ogni società ne codifica in maniera puntigliosa le forme particolari assunte nel proprio contesto culturale. Il che esclude l'ipotesi che essa sia uniforme e non codificata. Resta ancora da chiarire come mai l'asimmetria sessuale sia apparsa a tanta parte dell'antropologia (femministe comprese) un fenomeno universale.

Anticipando brevemente quello che sarà l'argomento delle pagine successive, possiamo affermare che questa apparente uni-

³ Pochissimi ruoli sembrano non intercambiabili tra i sessi, essendo apparentemente definiti da due determinazioni biologiche, e cioè la capacità procreativa della donna e la maggior forza fisica dell'uomo. La prima sembra determinare il ruolo materno, trasformando un fatto biologico in funzione sociale. La seconda sembra determinare i ruoli maschili legati all'uso della violenza, quali la caccia e la guerra. A noi sembra, tuttavia, che nonostante l'apparente universalità di questa attribuzione di ruoli ci si trovi di fronte a quelle che sono già elaborazioni culturali di semplici dati biologici. Il fatto biologico della procreazione, ad esempio, non implica certo tutte le complesse e protratte relazioni sociali, affettive ed economiche che formano il rapporto madre-figlio. Parimenti, non ci sembra affatto scontato che la maggior forza fisica *media* degli uomini implichi necessariamente il monopolio della violenza.

versalità discende da una lettura distorta, largamente diffusa in antropologia, che assume come generale un dato che è invece parziale. Un errore di prospettiva assai tipico della cultura occidentale che, a causa della sua arrogante concezione del mondo, pretende ridurlo "a sua immagine e somiglianza". Impregnata dalla sua filosofia etnocentrica, questa proietta su ogni altra società umana il suo principio gerarchico, riducendo tutta la realtà al modello di società del dominio che le è proprio. Ne deriva che l'asimmetria sessuale, come ogni altro tratto culturale proprio alla società del dominio, diventa universale allo stesso modo in cui il dominio diventa universale. Ecco come quella realtà parziale che anche noi avevamo affermato definendo la cultura patriarcale, cioè la concomitanza di struttura sociale gerarchica e di asimmetria sessuale, si trasforma in realtà assoluta, quando è invece un *tratto culturale universale della società del dominio*.

Chiarita l'origine di questa fraintesa universalità dell'asimmetria sessuale, ci ripromettiamo di esplorare più avanti l'ambito ancora poco noto delle società senza dominio e senza storia (per usare la definizione di Pierre Clastres) allo scopo di verificare se l'assenza di dominio comporta per ciò stesso la scomparsa dell'asimmetria sessuale.

Prima di passare ad un'analisi più approfondita della relazione tra potere e asimmetria sessuale val la pena di soffermarsi sul problema dell'etnocentrismo. Afferma Clastres: "Da tempo il lettore avrà riconosciuto l'avversario sempre vivace, l'ostacolo sempre presente nella ricerca antropologica: l'etnocentrismo, che media ogni sguardo sulle differenze per *identificarle* ed infine abolirle. (...) l'etnologia pretende di situarsi d'acchito nell'universalità senza rendersi conto che sotto molti aspetti rimane solidamente insediata nella sua particolarità e che il suo pseudo-discorso scientifico non tarda a degradare in vera ideologia" [6, pp. 16-17]. Abbiamo appena visto come questa prospettiva abbia indotto buona parte dell'antropologia ad assumere come universali la società con potere politico coercitivo (sempre nella definizione di Clastres) e quei tratti culturali che la contraddistinguono come l'asimmetria sessuale. Il rifiuto di tale impostazione si è recentemente arricchito dall'apporto critico di quella

corrente, affermatasi in America negli anni '70, che definiremo di antropologia "femminista". Il maggior contributo di questa corrente è stata l'individuazione di un peculiare aspetto dell'etnocentrismo occidentale, fondamentale per un'analisi dell'asimmetria sessuale: l'androcentrismo.

Per androcentrismo, come dice la parola stessa, s'intende quella visione maschio-centrica della realtà che caratterizza l'antropologia occidentale. Questa, cioè, nel descrivere le società altre non solo forza su queste una lettura asimmetrica dei rapporti tra i sessi, ma contemporaneamente marginalizza il ruolo sociale della donna, comprendendolo indistintamente in quello maschile o ignorandolo del tutto. La storia della specie umana diventa così storia dell'uomo, mentre il "secondo sesso" sprofonda in un mondo indistinto, scenario di fondo che fa da cornice al "vero" protagonista della vicenda umana: l'uomo.

Paradigmatica per capire l'approccio androcentrico dell'antropologia tradizionale è l'affermazione che Evans-Pritchard fa nella sua classica e per tanti altri versi interessante ricerca sui Nuer: "Anche i Nuer, come tutti gli altri popoli, si differenziano in base al sesso. E' una dicotomia di scarso o nessun rilievo per le relazioni strutturali che formano l'argomento di questo libro. *La sua importanza è più domestica che politica* e vi si presta poca attenzione". [8, pag. 38] (il corsivo è mio). Ecco in due parole liquidato un problema, l'assenza della donna dall'ambito politico, che non appare nemmeno tale, bensì un dato ovvio, incontestato della realtà di chi descrive e di chi viene descritto.

Contro questo approccio androcentrico insorge la corrente femminista che mette sotto accusa tutta l'impostazione metodologica dell'antropologia tradizionale, con l'obiettivo dichiarato di far riemergere dalle profondità in cui l'ha relegato la cultura maschio-centrica il continente-donna. Due i più urgenti problemi che s'impongono a questa ricerca: ovviare all'impressionante carenza di dati ereditata dall'antropologia occidentale e rileggere criticamente i dati già raccolti in modo da poter ricavare, da questa storia scritta dagli uomini sugli uomini, un'immagine quanto più completa e veritiera della donna e quindi della specie umana. Un obiettivo preliminare ad ogni definitiva ricerca sull'asimmetria sessuale.

La carica d'entusiasmo necessaria per questo non facile compito proviene, come è logico, dal movimento di liberazione della donna, la cui positiva influenza nel determinare lo sviluppo della corrente di antropologia femminista è innegabile. E' all'interno del movimento di liberazione della donna che nasce l'esigenza di ricomporre l'identità misconosciuta del secondo sesso; esigenza che ribaltandosi nell'antropologia femminista diventa il tentativo di riscrivere una storia della specie umana affrancata da quei preconcetti androcentrici che l'hanno sinora caratterizzata.

Tuttavia, se va a merito del movimento femminista l'aver innescato questa svolta rivoluzionaria nella ricerca antropologica, esso vi ha in parte ribaltato anche alcuni suoi limiti intrinseci, o meglio intrinseci alla sua fetta più consistente⁴.

Innanzitutto, il movimento cade continuamente vittima di una semplificazione analitica che abbiamo già identificato nella stratificazione orizzontale dei sessi raffigurata dalla piramide semplice. Illusione ottico-teorica che riduce la realtà ad una falsa dicotomia ove l'elemento femminile è tutto caricato di segni positivi, mentre l'elemento maschile, demonizzato, risulta caricato solo di segni negativi. Se ne derivano due raffigurazioni eccessivamente ideali, astratte, poco utili a comprendere a fondo l'asimmetria sessuale. In realtà, basta poi fissare meglio l'attenzione su queste raffigurazioni per riconoscerci i tratti propri ad una ben precisa categoria storica e sociale: l'uomo e la donna della classe media bianca dei paesi occidentali⁵. E se è innegabile che questi modelli sociali sono i modelli-leader della cultura occidentale (cioè quelli medi, più largamente rappresentati nel corpo

⁴ E' abusivo parlare del movimento di liberazione della donna come di un movimento a struttura monolitica che condivide un'unica analisi. In realtà ci troviamo di fronte ad un movimento estremamente sfaccettato in cui sono legittimamente presenti posizioni tra loro contrastanti. In particolare non può essere ignorata l'esistenza di una minoranza con una pratica ed un'analisi libertarie (quella che si definisce corrente anarcha-feminist), le cui posizioni non possono certo essere assimilate a quelle qui criticate. Tuttavia ci sembra innegabile che la maggioranza del movimento femminista rientri in queste posizioni.

⁵ Prigioniera di questa eccessiva semplificazione teorica è, ad esempio, la nota femminista americana Betty Friedan [10].

sociale e determinanti nell'influenzare i modelli culturali delle classi inferiori), così come la cultura occidentale è la cultura leader (nel senso di più influente) del mondo contemporaneo, è altrettanto vero che in un discorso sull'asimmetria sessuale questo modello particolare non può essere proposto come il modello che riassume in sé tutti i caratteri fondamentali di un ben più variegato concetto di uomo e di donna.

Di natura ancora più fondamentale è l'altro limite analitico del movimento di liberazione della donna, strettamente connesso a questa rappresentazione astratta dei sessi. Manca al movimento nel suo complesso, un'analisi approfondita del potere e della struttura gerarchica che ne deriva. Non, si badi bene, del *potere maschile* o della struttura *sessuale* gerarchica, argomenti ben noti nel movimento di liberazione della donna, analizzati fin nei più reconditi recessi, fin nelle più lievi sfumature, bensì il potere senza attribuzioni, il potere come categoria assoluta. Sostanzialmente incontestato, il potere appare quasi un dato "naturale" della socialità umana che viene messo in discussione solo a causa della sua degenerazione in potere maschile. Prigioniera della sua logica, la critica femminista si dibatte tutta all'interno di quello spazio ideologico informato dal principio ordinatore gerarchico, senza riuscire a collegare in tal modo il rifiuto di una particolare asimmetria con il rifiuto globale del principio che le sta dietro.

Questo limite teorico, ereditato dalla corrente d'antropologia femminista, malauguratamente la fa riconfluire nell'alveo dell'antropologia tradizionale nel momento in cui ripropone la società del dominio come *la* società umana. Questa supina accettazione del potere come evento inesorabile della socialità riapre le porte a quella prospettiva etnocentrica già così acutamente criticata dall'antropologia femminista: fantasma sempre esorcizzato e sempre risorgente.

Procedendo oltre nella riflessione sull'asimmetria sessuale ci s'imbatte a questo punto in un bivio teorico. Da una parte la riflessione volge all'identificazione di quei meccanismi sociali attraverso i quali l'asimmetria sociale si riproduce nelle società contemporanee. Dall'altra parte la riflessione s'inoltra alla ricer-

ca delle mitiche fonti.

La prima strada è fuor di dubbio la più concreta e la più generosa di risultati, e non stupisce dunque che sia anche la più battuta. In particolare, il femminismo ha spinto in questa direzione, convinto che *qualunque* sia stata l'origine dell'asimmetria sessuale, se oggi s'intende modificarla, bisogna prima identificare e poi intervenire su quei meccanismi che riproducendola la perpetuano. Si adombra l'ipotesi che l'asimmetria sessuale, esaurita col trascorrere del tempo la motivazione che l'ha determinata, si riproduca per inerzia a causa del persistere di questi meccanismi. Senza farne un'analisi dettagliata (rimandando in merito alla vasta letteratura esistente sull'argomento, basti citare il "classico" della Simone De Beauvoir [7], ci limiteremo qui ad una rapida identificazione dei più importanti.

Primo in ordine di tempo e di importanza è certamente la socializzazione differenziata tra i sessi che, generazione dopo generazione, conforma maschi e femmine al modello sessuale asimmetrico sin dalla primissima infanzia. Una diversa socializzazione che incide profondamente anche a livello della psiche contribuendo a plasmare la personalità maschile e femminile secondo gli attributi psicologici che ogni cultura ritiene "inerenti" ai due sessi. La rigida divisione sessuale del lavoro sociale contribuisce successivamente a tracciare un solco netto tra ruolo sociale femminile e ruolo sociale maschile, delimitando così due mondi separati che si cristallizzano grazie alla separazione della società in una sfera pubblica di segno maschile ed una sfera privata di segno femminile.

Pur riconoscendo validità a questa scelta, le si può però obiettare che se è indiscutibilmente necessario disinnescare i meccanismi che sovrintendono alla riproduzione dell'asimmetria, questo non è in sé un atto sufficiente ad eliminarla. Se non vengono identificate ed eliminate le cause prime che la producono, è verosimile che altri meccanismi verrebbero via via attivati, soppiantando quelli inceppatisi e perpetuando così l'asimmetria sessuale.

Questo tipo di scelta viene inoltre giustificato in base ad un'altra considerazione, cui abbiamo già accennato: il carattere ritenuto eccessivamente speculativo di queste ipotesi. Si afferma

che proprio per l'impossibilità di verificare tali ipotesi si corre il rischio di proiettare sulle origini i propri desideri costruendo così una vera e propria "narrazione mitica". Certamente tale rischio esiste. Ma non è forse un rischio *inevitabile, intrinseco* alla conoscenza umana? Le spiegazioni "razionali", "oggettive" della realtà, e della realtà umana in particolare, non sono tutte impregnate dai miti fondanti della cultura che tali spiegazioni elabora (non ultimo lo stesso mito dell'oggettività e della razionalità propri della cultura occidentale)? Mito e realtà ci appaiono inestricabilmente intrecciati: l'inevitabile trama sulla quale si tesse la conoscenza umana.

In base a tali considerazioni e sospinti da alcuni cruciali interrogativi che attendono ancora risposta, noi, fermi nei nostri propositi, preferiamo imboccare l'altra via, pur consci dei problemi che questa scelta comporta.

Inoltriamo, innanzitutto, nel campo delle ipotesi già formulate. La prima grande divisione che lo attraversa, ordinando le interpretazioni sull'origine dell'asimmetria sessuale in campi opposti, attiene al binomio Natura/Cultura. Da una parte si possono classificare quelle teorie che ricorrono a motivazioni biologiche per spiegare l'asimmetria sessuale; dall'altra si possono invece raggruppare quelle teorie che, ritenendo la specie umana un fenomeno prevalentemente culturale, pongono l'asimmetria sessuale nel campo delle scelte umane. La seconda grande divisione, che in parte si sovrappone alla precedente, si determina nei confronti del potere, suddividendo il campo tra quanti riconoscono un nesso di causa ed effetto, o quanto meno di correlazione, tra i due fenomeni sociali e quanti invece non sembrano rilevare alcun nesso tra i due. Nel primo gruppo collocheremo dunque tutte le ipotesi "naturalistiche", le quali non riconoscono ovviamente nel potere un fattore determinante per l'asimmetria sessuale; nel secondo gruppo collocheremo invece le interpretazioni "culturalistiche", differenziandole poi al loro interno in base alla posizione assunta nei confronti del potere.

Rientrano con ogni evidenza nel primo gruppo tutte quelle teorie, oggi in rapido declino, che come avevamo accennato all'inizio non ipotizzano nessuna origine dell'asimmetria sessuale, ri-

tenendola un dato di natura. Sono questi i teorici che vedono nella "natura" passiva e subordinata della donna, opposta a quella attiva e dominante dell'uomo, un ordine gerarchico non pensato dall'umanità ma inesorabilmente dettato da determinazioni biologiche. Se oggi questo rozzo determinismo istintuale (socio-biologia a parte) sembra perdere qualsiasi credibilità, nel corso dei millenni è stata questa la concezione fondante della cultura sessuale. Una concezione "naturalistica" che al contrario si rivela essenziale per analizzare il discorso prettamente culturale che l'uomo ha costruito sulle differenze biologiche. Partendo da queste indiscutibili differenze, la cultura patriarcale le interpreta in chiave antagonista, riconducendole a quel binomio fondamentale attorno a cui ruota la specie umana: Natura e Cultura. Appropriandosi in modo esclusivo dell'ambito umano per eccellenza, la cultura, l'uomo relega la donna nel regno della natura, quasi ad uno stadio pre-umano della specie. Una assimilazione giustificata con l'invadente presenza che il fatto biologico sembra avere nella vita femminile, la cui ciclicità esistenziale sembra pulsare allo stesso ritmo della ciclicità naturale. L'uomo, al contrario, considerandosi immune da quelle determinazioni biologiche così evidenti nella donna si elegge unico rappresentante della specie capace di trascendere la natura e di impersonificare quindi il suo tratto peculiare: la capacità simbolica. Riservandosi il ruolo di unico elaboratore culturale, l'uomo nega questa capacità alla donna, condannandola all'immanenza. Il mondo femminile, espulso dalla sfera sociale che per il suo intrinseco carattere trascendente diventa l'ambito privilegiato dell'attività maschile, viene circoscritto ad una sfera domestica in cui il dato biologico determina e delimita la rilevanza sociale. "L'umanità è maschile" afferma Simone De Beauvoir, "e l'uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso, non è considerata un essere autonomo. (...) La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro" [7, p. 16]. Oggettivando e alterizzando la donna, l'uomo crea i termini di un altro inscindibile binomio: "Dal momento che il soggetto cerca di affermarsi, l'altro che lo limita e lo nega gli è necessario; il soggetto non si realizza che attraverso

so questa realtà estranea" [7, p. 187]. La donna è dunque l'oggetto che consente all'uomo di definirsi. Ecco perchè la definizione di donna tramandataci dalla cultura patriarcale è, in effetti, più utile a conoscere meglio l'uomo piuttosto che l'oggetto della definizione stessa.

Il motivo per cui l'uomo mette in atto questo processo di spoliazione culturale della donna, privandola della sua capacità simbolica e condannandola all'immanenza, è una questione che necessita di un'ulteriore riflessione. Si può in parte accettare la tesi, non del tutto soddisfacente, che questo senso di rivincita dell'uomo nasca dalla sua invidia per la capacità riproduttiva della donna. Come afferma la Magli, l'uomo identifica in questa capacità procreativa una potenza di vita e di morte che va controllata attraverso la cultura ⁶. Essendo biologicamente escluso da questa magica capacità procreativa, l'uomo può affermare la sua superiorità nei confronti della donna solo appropriandosi della capacità creativa intellettuale, proclamando poi la superiorità della Cultura sulla Natura e quindi dell'Uno sull'Altro.

In realtà, la conclamata incapacità simbolica della donna, che sembra incatenarla al mondo naturale non è altro che un'invenzione della cultura patriarcale volta a giustificare quella spoliazione di cui la donna è vittima. E' la cultura patriarcale che impedirà alla donna di sviluppare le sue capacità d'astrazione, come dimostra la Merlin Stone nel suo interessante libro [17] sulla cultura religiosa di segno preminentemente femminile, sviluppata per millenni prima dell'avvento della cultura patriarcale. Un'ulteriore conferma che la "natura" femminile propostaci dalla cultura asimmetrica ha una ben precisa data di nascita che ne conferma l'origine culturale.

Restando ancora brevemente nel campo delle ipotesi "naturalistiche", una seconda e più insidiosa corrente propone un'interpretazione più sottile del dato biologico. La donna non è più pensata "naturalmente" inferiore, bensì succube di un "destino biologico" che la costringe ad un ruolo sociale marginale che a

⁶ Per altri invece, come Clastres, l'uomo attribuendosi l'uso esclusivo della violenza salirà nella considerazione sociale in quanto dispensatore di morte a sè ed agli altri, contrapponendo questo suo potere (culturale) di *morte* al potere (naturale) di *vita* della donna.

lungo andare determina la sua condizione subalterna. La maternità, la neotenia del bambino umano, la minor forza fisica sembrano escludere la donna dagli eventi umani fondamentali, come la caccia, intorno ai quali si sviluppa la specie. Evoluzione a cui la donna non può che partecipare marginalmente tutta presa com'è dalle sue funzioni biologiche. Ecco quindi che l'inferiorità sociale della donna non è più inscritta nella "natura" femminile, ma è nondimeno biologicamente determinata. In tal caso, le origini della socialità verrebbero a coincidere con le origini dell'asimmetria sessuale.

E' questa una lettura estremamente etnocentrica dell'evoluzione umana che proietta su situazioni storiche e sociali molto diverse, in particolare le società nomadi dei cacciatori-raccoglitori, quell'asimmetria propria alla nostra cultura gerarchica e disegualitaria, sopravvalutando il contributo maschile all'evoluzione della specie e ignorando o negando ogni contributo femminile. Molto interessante a questo proposito è il saggio di Sally Slocum [16] che demolisce questa tesi dimostrando come quegli eventi evolutivi finora associati unicamente alla caccia (cioè agli uomini) si manifestano identici anche nella sfera di competenza femminile. Così l'esigenza di una maggiore cooperazione, che porta ad uno sviluppo della socialità, è presente tanto nell'organizzazione maschile della grande caccia come nell'organizzazione femminile domestica; la sofisticazione del linguaggio, che porta ad uno sviluppo della capacità simbolica, è indispensabile tanto al coordinamento delle battute di caccia come alla socializzazione dei bambini a carico delle donne; l'invenzione di nuovi strumenti, che porta allo sviluppo della capacità tecnologica, è opera tanto dell'uomo per le armi da caccia come della donna per tutti gli strumenti d'uso domestico o finalizzati al trasporto del cibo.

Una volta messa a nudo questa visione sfacciatamente androcentrica dell'evoluzione umana, resta ancora da chiedersi perchè mai le funzioni biologiche della donna, determinandone il ruolo sociale, la *costringano* ad una condizione subalterna. Non è affatto chiaro, cioè, perchè la maternità, l'allevamento e la socializzazione dei bambini, essenziali alla sopravvivenza della specie, e la gestione della sfera domestica, essenziale alla sopravvivenza

della comunità, risultino socialmente inferiori *in sè*. Parimenti non è comprensibile perchè mai la caccia debba essere socialmente superiore *in sè* o, allargando la nostra prospettiva, perchè mai *tutte* le attività sociali svolte dagli uomini, qualunque esse siano, risultano sempre socialmente superiori, mentre *tutte* le attività sociali svolte dalle donne, qualunque esse siano, risultano sempre socialmente inferiori. E' a questo punto palese che non è il valore intrinseco di un particolare ruolo sociale a determinarne la collocazione, ma il genere sessuale che lo impersonifica: ciò che è maschile è superiore, ciò che è femminile è inferiore. L'origine e la spiegazione della subordinazione della donna non va dunque cercata nella sua "natura", nè nel suo "destino biologico", bensì in un'interpretazione culturale delle differenze sessuali e dei ruoli sociali ad esse connesse.

E' impressionante, afferma Margaret Mead, il "lavoro di fantasia che una società umana può compiere conferendo un valore particolare a un puro e semplice fatto biologico" [13, p. 20]. In realtà il dato biologico è *in sè* neutro; esso assume una valenza positiva o negativa solo all'interno di un sistema di valori culturalmente definito. Non s'intende con ciò negare l'importanza del dato biologico, ma questo pur differenziando e caratterizzando i generi sessuali non ne determina il comportamento sociale. L'interpretazione culturalista dell'asimmetria sessuale si spinge sino a ribaltare quel legame di causa ed effetto che sembrava sovrintendere al rapporto tra dato biologico e dato culturale. Con la formulazione del concetto di "plasticità culturale" questo rapporto viene addirittura invertito: è la capacità culturale dell'uomo che elabora il dato biologico e non questo che determina il fatto sociale. Una certa cultura, scrive ancora la Mead, "può costringere ogni individuo nato al suo interno ad assumere un tipo di comportamento, per il quale nè l'età, nè il sesso, nè le attitudini particolari costituiscono elementi di differenziazione" [13, p. 19]. Questa forza del fatto culturale, capace di costringere nei modelli proposti la maggioranza degli esseri umani al di là di quello che è il temperamento individuale, non solo spiega la diffusione dei caratteri "femminili" tra le donne e dei caratteri "maschili" tra gli uomini, ma spiega anche come mai quelli che sono i caratteri "femminili" di una certa cultura

diventano in maniera altrettanto diffusa e "naturale" i caratteri "maschili" in un'altra cultura.

Contraddittoria ci appare la posizione di Claude Levi-Strauss in merito al problema dell'asimmetria sessuale, quale la si può desumere dalla lettura di *Le strutture elementari della parentela*. Sebbene questo tema non venga direttamente affrontato nel volume, esso fa da inevitabile sfondo alla teoria sulla proibizione dell'incesto ivi esposta. Com'è noto, Levi-Strauss pone che la proibizione dell'incesto segni il "luogo" preciso del passaggio dalla natura alla cultura, costituendo l'atto fondante della socialità. La finalità cui tende questa proibizione è "quella di assicurare la circolazione totale e continua di quei beni per eccellenza che il gruppo possiede e che sono le sue mogli e le sue figlie" [11, p. 614]. Grazie a questo scambio generalizzato "il legame di affinità con una famiglia differente assicura la presa del sociale sul biologico, del culturale sul naturale" [11, p. 614]. Ma le donne, definite il bene più prezioso del gruppo, sono anche un bene raro. Infatti, "la profonda tendenza poligamica che possiamo considerare esistente in tutti gli uomini, fa sì che il numero delle donne disponibili appaia sempre insufficiente" [11, p. 82]. In realtà, la poligamia (ovvero la poliginia, perchè è di questo che si tratta), essendo biologicamente improponibile come fatto universale per l'equilibrio demografico esistente tra i sessi, risulta un privilegio distintivo del capo, "la ricompensa del potere" [11, p. 89].

Se il discorso generale di Levi-Strauss è palesemente un discorso sulla preminenza del culturale sul naturale nell'evoluzione umana, in merito al problema sotteso dell'asimmetria sessuale questa preminenza ci sembra assumere dei tratti contraddittori. Una sensazione che si basa sul fatto che manca una spiegazione convincente del perchè siano le donne (e solo loro) a dover circolare per tessere quelle strutture parentali su cui si fonda la socialità. Per converso, si ha la netta impressione che i gruppi che sovrintendono a questo scambio reciproco s'identifichino con la loro componente maschile, mentre le donne diventano gli oggetti consenzienti di questo scambio generalizzato tra uomini. Se la donna è il bene per eccellenza, l'uomo appare il possessore di questo bene. E ancora, non è chiaro perchè a questa "poligi-

nia tendenziale" dell'uomo non solo non fa riscontro un'altrettanto logica "poliandria tendenziale" della donna, ma addirittura ad essa non viene attribuita nessuna tendenza sessuale, sottendendo invece una sua supposta passività che le consente di adattarsi a tutte le scelte sessuali operate dalla controparte maschile. Nè si comprende come mai sia proprio la poliginia ad assurgere a segno di riconoscimento del potere. Fatto che oltretutto implica non solo l'esistenza del monopolio del potere nel momento stesso in cui si dà la socialità, ma che questo potere nasca già sessualmente caratterizzato (superfluo dirlo: maschile). La nostra impressione è che la donna arrivi alla proibizione dell'incesto, cioè all'atto fondante della società, cioè al "luogo" preciso del passaggio dalla natura alla cultura, già caricata da una serie di significati palesemente culturali, paradossalmente precedenti alla nascita della cultura. Ovvero, questa condizione e questo valore sociale della donna, che a noi appaiono subordinati, non sono un dato di cultura, ma un dato di natura, cioè universale... Ma a questo abbiamo già risposto con le parole dello stesso Levi-Strauss.

Anche Levi-Strauss, dunque, pone l'esistenza del dominio come dato incontestato della socialità umana, assumendo così una posizione ben netta rispetto alla seconda grande divisione che attraversa il campo delle ipotesi sull'origine dell'asimmetria sessuale. Ed in effetti è questa la posizione più ampiamente e tacitamente condivisa in antropologia, nè il fatto può stupirci. Solo recentemente, come abbiamo detto, la corrente di antropologia femminista ha messo sotto accusa il potere "maschile", senza però spingere la sua critica al di là di questa limitativa attribuzione di genere. Bisogna attendere il contributo di quella che possiamo qui definire la corrente di antropologia libertaria perchè finalmente si cominci ad investigare il potere come categoria assoluta, facendolo emergere dall'inconscio culturale in cui s'annida, esplicitando la sua presenza, sempre sottesa eppure determinante per marcare lo spazio ideologico in cui si muove l'indagine conoscitiva.

Ci riferiamo qui, in particolare, all'opera pionieristica dell'antropologo francese Pierre Clastres ed a quella più recente dell'ecologo americano Murray Bookchin. Pur essendo ancora lon-

tani da una visione completa e definitiva, soprattutto in merito al problema dell'asimmetria sessuale, la loro riflessione ha aperto la strada ad un'analisi lucidamente libertaria dell'evoluzione umana.

La prima difficoltà teorica con la quale si è misurata l'antropologia d'ispirazione libertaria è stata la necessità di sgombrare il campo da quella visione etnocentrica, così congeniale alla cultura occidentale, che proiettando su ogni altra società la propria struttura sociale gerarchica, la eleva ad *unico* modello di società esistente ed esistita. Uscire dallo spazio ideologico del dominio per capire le società-altre è l'imperativo categorico che ha caratterizzato il diverso approccio metodologico dell'antropologia libertaria. Grazie a questa sua capacità di riconoscere ed analizzare la differenza, essa ha cominciato a delineare alcune ipotesi sulla genesi di quel fenomeno sociale che, a buon diritto, oggi pretende all'universalità: il possesso privilegiato del potere, ovvero il dominio.

Prima di passare ad una trattazione più articolata di questa prospettiva, dobbiamo però chiudere la panoramica delle ipotesi già formulate sull'origine dell'asimmetria sessuale toccando un "classico" della materia: il matriarcato, e cercando di rispondere all'altrettanto classica domanda: mito o realtà?

La polemica sul matriarcato, tema di ricorrenti diatribe negli ambienti antropologici, è stata recentemente rinfocolata dal rinnovato interesse mostrato per questa ipotesi dal movimento di liberazione della donna; ambito nel quale quest'idea di superiorità femminile ha manifestato tutta la sua carica utopica. Più "scientifico" l'atteggiamento assunto dalla corrente di antropologia femminista nell'affrontare una tematica così emotivamente coinvolgente. Tuttavia, al pari dell'antropologia tradizionale, nel rispondere alla rituale domanda se il matriarcato sia stato un mito o una realtà storica, la corrente di antropologia femminista si è divisa in due campi opposti. Se da una parte s'afferma che non esistono concrete prove storiche di una ginecocrazia arcaica, dall'altra si risponde che esistono una serie di testimonianze archeologiche che provano una diversa e più alta condizione e considerazione sociale della donna, le cui implicazioni rispetto alla più

generale struttura sociale sono ancora tutte da verificare. "(...) in certe parti del mondo" afferma la Mead già nel '26, "erano esistite ed esistevano istituzioni matriarcali che conferivano alla donna libertà d'azione e le accordavano una facoltà di scelta non contemplata nella cultura storica europea" [13, p. 23]. Lungi dal proclamare l'esistenza incontestata d'un regime matriarcale, viene però affermata la convinzione che tutta la cultura matricentrica arcaica (la cui testimonianza più macroscopica è quella religiosità di segno femminile cui abbiamo già accennato) non può non aver avuto una rispondenza diretta con la struttura sociale cui faceva riferimento. Ipotesi avvalorata dal fatto che anche limitando l'indagine alle società storiche matrilineari, pur rientrando queste nella vastissima categoria delle società asimmetriche a predominio maschile, è facile rilevare come la posizione ed il valore sociale della donna siano già mediamente superiori a quelli delle società patrilineari.

In effetti, l'esistenza stessa di quei numerosissimi miti primitivi e arcaici sul matriarcato - tutti tesi a dimostrare come dal caos e dall'iniquità sociale propri alla dominazione femminile si fosse poi passati all'ordine ed alla giustizia propri alla dominazione maschile (con ciò rivelando, oltre ogni dubbio, il genere sessuale degli ignoti autori) - sono altrettante prove che una *nuova* situazione sociale si è creata con il dominio maschile; situazione che necessita di una legittimazione culturale attraverso l'elaborazione di un mito giustificativo.

Viene così ipotizzato, senza però giungere ad un'analisi più approfondita, la nascita del "potere maschile" come fatto della storia umana, in opposizione a quell'assunto più o meno sotteso, comune a tutti coloro che sostengono l'interpretazione mitica del matriarcato, che la società a prevalenza maschile sia un dato senza tempo. In realtà, a noi sembra piuttosto che quanti propongano a ritenere il matriarcato un mito, siano a loro volta prigionieri del "mito del patriarcato", dell'illusione teorica, cioè, che la cultura patriarcale sia stata l'unica realtà storica conosciuta dalla specie umana.

Per l'antropologa italiana Ida Magli, [12] che ben può rappresentare questa tendenza, il matriarcato non solo è un mito, ma un mito maschilista, utile per comprendere le motivazioni pro-

fonde della società che lo ha creato, ma non certo per ampliare la conoscenza storica. E con questa affermazione non intende tanto riferirsi agli elaboratori dei miti arcaici quanto a quegli antropologi, come Bachofen, che questo mito hanno riproposto alla nostra cultura con una chiave di lettura smaccatamente patriarcale ⁷.

Pur riconoscendo una certa validità a questa tesi, ci sembra tuttavia estremamente riduttivo liquidare come maligno mito maschilista una molteplicità di testimonianze che convergono ad indicare l'esistenza di una società con una cultura sessuale diversa dalla nostra. Se per molti (e molte) "diversa" è inteso come un matriarcato che è l'immagine speculare del patriarcato, riproponendo così il dominio come tratto ineludibile della socialità, noi concordiamo con Bookchin quando afferma: "Devo qui ribattere il punto che il 'matriarcato', il quale implica la dominazione delle donne sugli uomini, non è mai esistito nel mondo primitivo per il semplice fatto che la dominazione stessa non esisteva" [3, p. 79]. Un'affermazione che ci riporta al cuore del problema.

Come da tempo ci ripromettevamo, è ora giunto il momento di affrontare il nodo del potere, passaggio obbligato se si vuole arrivare quanto più vicini possibile ad una spiegazione dell'asimmetria sessuale. Abbiamo già visto come le differenze sessuali abbiano assunto in una cultura disegualitaria qual'è quella della società gerarchica dei valori asimmetrici e come, a causa di un approccio metodologico inficiato dall'etnocentrismo, questa società, questa cultura e questa asimmetria siano assurte a realtà universali. E' soprattutto nell'opera di Clastres che questa visione distorta viene sottoposta ad una critica demolitrice, che nello stesso tempo apre le porte su un universo sconosciuto: le società senza dominio. "(...) dobbiamo innanzitutto individuare gli elementi che distinguono la nostra cultura da quelle primitive o

⁷ In effetti, proprio Bachofen, il primo a resuscitare l'ipotesi del matriarcato, ben lontano da un'interpretazione "femminista", lo interpreta come uno "stato di natura" cui succederà il patriarcato, identificato con lo "stato di cultura", riproponendo così in termini moderni la stessa spiegazione dei miti arcaici.

selvagge (...). Il primo decisivo criterio di classificazione per differenza tra società selvagge e società storiche è lo STATO. Società selvagge = società senza stato. Società storiche = società dello stato. Ecco i termini sui quali si deve centrare la speculazione" ⁸ . [4, p. 50]

L'assenza di una struttura politica formale, articolata e gerarchica aveva sinora relegato le società selvagge nel limbo delle società a-politiche, ad uno stadio primitivo dell'evoluzione umana, evoluzione concepita come inesorabilmente rivolta verso la comparsa dello Stato, simbolo della maturità politica della specie umana, della nascita della "civiltà". Opponendosi a questa arrogante concezione evoluzionista, Clastres nega l'apoliticità della società selvaggia, dimostrando come si tratti invece di una *differente* concezione politica. Mentre, infatti, le società stataliste: "presentano tutte questa dimensione *dimidiata* sconosciuta alle altre", nelle società senza stato: "*il potere non è separato dalla società*" [5, p. 3]. Il potere politico lungi dall'essere assente, sfugge piuttosto alla logica della coercizione propria alla società dimidiata e risiede nelle mani della totalità del corpo sociale ⁹

⁸ Lamenta Clastres [4] che queste società siano definite in negativo come società *senza* stato, società *senza* economia (come ipotizza certa antropologia, per il fissarsi di queste società ad un livello giudicato di mera sussistenza; ipotesi brillantemente contestata da Marshall Sahlins [15]. In realtà questa definizione in negativo denota più che un'effettiva "mancanza" nelle società descritte, un limite intrinseco alla cultura occidentale: il fatto, cioè, che essa non può conoscere e definire le società-altre se non partendo dalla propria realtà che è quella del dominio. Le forme del conosciuto, dell'esistente determinano inevitabilmente i modi della conoscenza. Ecco anche perchè non dovrebbe troppo stupire la negatività espressa dallo stesso termine "an-archia". Poichè questa dottrina dell'eguaglianza e della libertà nasce nella realtà culturale del dominio, è logico che essa ipotizzi un'alternativa che *neghi* il presente, l'esistente.

⁹ Lasciamo ad una successiva riflessione la valutazione del complesso rapporto che intercorre tra potere sociale e tradizione nelle società selvagge e primitive. Questo "desiderio di ripetizione dell'ordine cosmico", per usare le parole di Clastres, sembra paralizzare la capacità auto-regolativa di queste società, costringendo *tutto* il corpo sociale a conformarsi passivamente a ruoli ed a comportamenti che non ha elaborato. Si tratta, come dice Bertolo, di "una situazione di 'totalitarismo' sociale diffuso" [2], la cui influenza sul problema dell'asimmetria sessuale è ancora tutta da indagare.

Scaturisce da questa analisi della società selvaggia una nuova figura politica, paradossalmente denominata da Clastres il "capo senza potere", un "capo" cioè che non comanda, la cui parola non ha forza di legge. Se il corpo sociale è l'ambito del potere reale, in lui dobbiamo vedere l'ambito del potere virtuale. Egli impersonifica il potere sociale senza appropriarsene, in ciò controllato dall'insieme della società, cosciente del pericolo insito nel dominio e nella dimidiazione che ne consegue. La sete di prestigio che muove il "capo senza potere" viene tenuta a bada dalla società attraverso una serie di obblighi, primo tra i quali una generosità prossima all'autospoliazione economica, che rappresenta il "debito" che il "capo senza potere" ha contratto con la società per la sua particolare funzione. Il significato politico di questa nuova figura non potrà essere quindi compreso ricorrendo alla categoria "dominio", bensì alla categoria "prestigio sociale", concetto sul quale ritorneremo.

Prima di procedere oltre, è però necessario soffermarsi sui termini potere e dominio (sinora spesso usati come sinonimi) per chiarirne l'intrinseco significato ed evitare così quell'insidiosa confusione concettuale e terminologica che li contraddistingue. Approfittiamo, a tale scopo, delle definizioni proposte da Amedeo Bertolo nel suo recente saggio *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione* [2]. L'obiettivo è di disaggregare la "nebulosa" potere, concetto caricato di significati diversi e spesso contraddittori. Viene così proposto di riservare il termine potere per quella funzione regolativa sociale, in sé neutrale, che costituisce l'insieme dei processi in base ai quali la società si regola producendo norme, applicandole e facendole rispettare. Funzione "necessaria non solo all'esistenza della società, della cultura e dell'uomo stesso, ma anche all'esercizio di quella libertà come scelta tra possibilità determinate da cui era partito il nostro discorso" [2, p. 61]. Al contrario, si deve intendere per dominio quelle relazioni sociali gerarchiche caratterizzate dal rapporto comando/obbedienza che contraddistinguono i "sistemi sociali in cui la funzione regolativa non viene esercitata dalla collettività su se stessa, ma da una parte della collettività (generalmente ma non necessariamente da una piccola minoranza) su un'altra (generalmente la grande maggioranza); dai sistemi cioè

in cui l'accesso al potere è monopolio d'una frazione della società (individui, gruppi, classi, ecc.)" [2, p. 62].

Sovrapponendo questa fondamentale distinzione concettuale alle società storiche ed alle società selvagge individuate da Clastres, possiamo allora definire le prime come *società del dominio*, in cui una parte del corpo sociale si è assicurato il monopolio del potere, cioè della funzione regolativa sociale, espropriandone l'altra parte e dimidiando la società. E possiamo definire le seconde, in positivo, come *società dell'eguaglianza*, in cui il potere è diffuso in tutto il corpo sociale, che si pone indiviso. Società gerarchiche, informate dal rapporto comando/obbedienza, le une; società egualitarie, informate dal rapporto di reciprocità, le altre.

Definendo egualitarie queste società s'è implicitamente sotteso che quell'asimmetria sessuale che si manifesta in maniera costante, "universale" nelle società del dominio, non è invece un tratto culturale proprio alla società egualitaria. Secondo Bookchin, addirittura, in queste società da lui definite organiche "concetti come 'eguaglianza' e 'libertà' non esistono. Sono impliciti nella loro visione del mondo. O meglio, poichè non sono contrapposti ai concetti di 'ineguaglianza' e di 'illibertà', queste nozioni mancano del tutto" [3, p. 44]. Esiste il concetto di diversità, ma esso non è ordinato come nella società gerarchica lungo un'asse verticale; "per queste comunità, gli individui e le cose non sono necessariamente migliori o peggiori; essi sono semplicemente dissimili" [3, p. 44]. Mentre entrambe le società, quelle del dominio e quelle dell'eguaglianza, adempiono all'atto umano per eccellenza, cioè, nelle parole della Mead, "rivestire di significati le nudità della vita" [13, p. 21], le une attribuiscono i valori disponendoli lungo linee gerarchiche; le altre valuteranno invece ognuno ed ogni cosa in base alla loro unicità.

E' grazie alla riflessione di Bookchin che la frammentaria visione delle società dell'eguaglianza si ricompone in un sistema organico ed intellegibile, consentendoci una prima raffigurazione complessiva di tali società. In particolare, proprio riguardo al rapporto uomo/donna, ciò che era implicito in Clastres, in Bookchin diventa argomentato ed articolato.

L'immagine bookchiniana di società egualitaria (da lui storicamente situata nell'epoca di transizione dalla concezione nomade di vita, tipica delle bande di cacciatori-raccoglitori a quella sedentaria delle comunità dedite all'orticoltura) è quella di una società legata dal patto di sangue dei legami naturali che si basa sull'assoluta parità tra gli individui, i sessi e le classi d'età; sull'usufrutto e sul principio di reciprocità; sul rifiuto dei rapporti sociali basati sulla coercizione; e sul "minimo irriducibile", cioè il diritto di ogni individuo a ricevere dalla comunità quel tanto che gli consente di sopravvivere, qualunque sia il suo contributo alla vita ed alla ricchezza comunitarie. Una società che contrappone alla concezione di *homo economicus* propria alla nostra cultura, l'ideale di *homo collectivus*. "Casa" e "mondo" coincidono nella visione della società organica, priva di quella fatale scissura tra sfera pubblica e sfera privata, la cui comparsa segnerà la fine della comunità una e indivisa. Entrambi i sessi appaiono sovrani, autonomi ed indipendenti nelle rispettive sfere di competenza, formatesi in base alla fondamentale divisione sessuale del lavoro sociale; divisione funzionale che riveste un carattere di complementarità economica priva di valenze positive o negative, venendo attribuito ad entrambi i sessi un ruolo essenziale per la sopravvivenza della comunità. Cultura sessualmente paritaria in cui Bookchin rileva, addirittura, una prevalenza dell'elemento femminile, tanto da poterla definire matricentrica¹⁰. "Con questo termine, non intendo dire che le donne esercitassero una qualche forma di sovranità istituzionale sugli uomini o che avessero assunto la direzione della gestione sociale. Intendo solo che la comunità, distaccatasi in parte dalla sua dipendenza nei confronti della grande caccia e degli animali migratori, cominciò a spostare il suo immaginario sociale dal maschio cacciatore alla femmina procreatrice, dai fuochi da campo al focolare domestico, dai tratti culturali associati al padre a quelli associati alla "madre" [3, p. 58]. In conclusione, una cultura aliena da qualsiasi asimmetria sociale proprio perchè estranea a

¹⁰ Anche Clastres è d'accordo nell'attribuire un segno prevalentemente femminile a questa cultura peraltro egualitaria: "Nelle società selvagge, malgrado il maschile sia un segnale molto insistito - vedere i culti della virilità - gli uomini sono in *posizione di difesa davanti alle donne* [4, p. 192].

quel principio ordinatore gerarchico che rimodella in forma piramidale la società, tramutando la diversità in disegualianza.

Se si sono fatti considerevoli progressi nello spiegare come questo principio gerarchico si sia affermato, cioè nella descrizione di quei fenomeni che hanno segnato il passaggio dalla società egualitaria a quella del dominio, si è ancora lontani dall'aver dato una risposta soddisfacente al perchè il dominio si sia generato. E' questo un terreno ancora in gran parte inesplorato, nel quale ci si muove, cautamente, da un'ipotesi all'altra, da un'incertezza all'altra.

Stimolante, a questo proposito, quanto afferma in modo ancora abbozzato Bertolo, il quale ipotizza che "il dominio si sia presentato ad un certo punto della vicenda umana come 'mutazione culturale'. (...) cioè nel nostro caso come un'innovazione culturale che in determinate condizioni s'è rivelata vantaggiosa per quei gruppi sociali che la adottavano in termini di sopravvivenza, ad esempio per una maggiore efficienza militare, per cui finiva per imporsi come modello, per conquista o per imitazione difensiva" [2, p. 77]. Una mutazione culturale che invaderà e condizionerà lentamente la psicologia, il linguaggio, l'inconscio stesso del genere umano, rimodellandoli in base al suo principio disegualitario. Ogni ruolo, ogni comportamento, ogni persona o cosa assumerà un valore che deciderà la sua collocazione nella scala gerarchica.

Paradossalmente, è proprio all'interno della società egualitaria che dobbiamo guardare per rintracciare le origini di quel processo di trasformazione sociale che porterà in ultimo all'affermazione del dominio¹¹. Si possono identificare almeno quattro fenomeni che nel corso dei millenni apriranno sempre nuove

¹¹ Di tutt'altro parere il Clastres, il quale nega che si possa affermare una continuità logica tra la figura del capo senza potere e quella del capo con possesso privilegiato di potere senza ricadere in una grossolana logica evolucionistica. D'altronde, proprio questi ci sembrano essere stati i passaggi (forse non obbligati, ma anche questo è da dimostrare) attraverso i quali l'umanità si è trovata prigioniera d'una propria ferale invenzione: il dominio. Se è giusto contestare la logica secondo cui l'esistente è l'unica realtà possibile, bisogna anche sfuggire al ribaltamento di questa logica secondo cui leggere in successione causale gli eventi della cultura umana è sempre bieco evolucionismo.

crepe nell'unità-totalità della società egualitaria, riuscendo infine a sbriciolarla. Tutti rientrano nel vasto e tormentato processo di *differenziazione sociale* della comunità primigenia una e indivisa da cui scaturirà, infine, il concetto di individuo opposto a quello di collettività. Un processo che non porta necessariamente alla società della disegualianza, ma che incrociandosi, poniamo, con quella "mutazione culturale" casuale rappresentata dal principio organizzativo gerarchico sfocierà nella società del dominio che ancor oggi ci determina¹².

Il primo fenomeno (senza sottointendere un ordine di tempo o di importanza) che possiamo rilevare è di carattere economico. Grazie all'aumento demografico ed all'incremento della capacità produttiva si crea la possibilità di ricchezze differenziate tra i membri della comunità. La pericolosità insita in questa accumulazione individuale di ricchezza è ben chiara alla società egualitaria che cerca consapevolmente di impedirla attraverso la pratica dell'usufrutto e del dono ed il principio di reciprocità (è appunto all'interno di questa lucida consapevolezza che va inquadrata e compresa la "generosità istituzionale" del capo senza potere).

Un secondo fenomeno va lentamente modificando la società egualitaria: il progressivo irrigidimento dei ruoli sociali. Questi, basati sul sesso, l'età ed il lignaggio, definiscono le responsabilità individuali verso la comunità e rientrano in quella fondamentale divisione del lavoro sociale che sembra caratterizzare tutte le società umane. Le origini di questa divisione sono incerte¹³, ma certamente essa deriva dall'esigenza di organizzare ra-

¹² Una considerazione in margine a quanto affermato. Queste società egualitarie primitive o selvagge *non* corrispondono all'ideale anarchico di società egualitaria. Esse non rappresentano una mitica età dell'oro, l'anarchia delle origini alla quale bisogna tornare. Sarebbe d'altronde impensabile riproporre oggi la comunità una ed indivisa nella quale l'individuo tornerebbe a scomparire. La concezione anarchica di società egualitaria, lungi dal cancellare i millenni di evoluzione culturale della specie umana, si propone invece come un tentativo di sintesi armonica di quel binomio individuo/collettività che nella storia umana appare sempre squilibrato verso uno dei due poli.

¹³ Riprendendo un'idea a cui accennava Bertolo [2, p. 77] si può avanzare l'ipotesi, ancora tutta da dimostrare, che la divisione dei ruoli nasca per *imitazione culturale* del comportamento istintuale di quegli animali socia-

zionalmente la vita ed il lavoro comunitari. Abbiamo già visto come l'attribuzione dei ruoli sia tutta culturale (con le note, discutibili, eccezioni) e vari quindi enormemente. Tuttavia in ogni cultura, inesorabilmente, il perpetuarsi nel corso di lunghe ere storiche di una medesima divisione dei ruoli finisce per fissare i due sessi nelle rispettive sfere di competenza. Si innesca così un processo di differenziazione tra i due che viene istituzionalizzato e tramandato grazie ad una diversa socializzazione. Tale differenziazione arriva ad interessare la stessa struttura caratteriale dei due sessi, grazie ad un millenario processo di selezione dei tratti compatibili con i ruoli assegnati (senza tuttavia arrivare ad una clonizzazione culturale dei sessi, come dimostra il persistere della devianza). Questa cristallizzazione dei ruoli provoca inoltre l'attribuzione permanente ad uno solo dei due sessi di alcune condizioni sociali, quale ad esempio la mobilità, che in tempi successivi rivestiranno un'importanza fondamentale nel determinare l'appropriazione esclusiva di ambiti sociali prima comuni.

Un terzo fondamentale fenomeno che corrode l'unitarietà della società egualitaria è l'emergere d'una sfera pubblica distinta da quella domestica. E' questa, forse, la più drammatica spaccatura che la società organica deve affrontare. L'emergere, ad un certo punto dell'evoluzione, di un ambito pubblico non significa certo che alla società egualitaria mancasse una dimensione sociale. In realtà, la sfera pubblica non si forma per partenogenesi, ma per scissione da quella sfera che solo ora possiamo definire domestica. Come abbiamo già detto, nella società egualitaria "casa" e "mondo" coincidono, la società è indivisa; con l'avanzare del processo di differenziazione questa unità si spezza

li più simili alla specie umana. Tale imitazione spiegherebbe anche perché alla capacità procreativa della donna ed alla forza fisica dell'uomo siano stati associati, rispettivamente, il ruolo sociale materno ed i ruoli connessi all'uso monopolistico della violenza. La sorprendente somiglianza che si riscontra tra il cosiddetto "istinto materno" della donna e quello delle femmine di molte specie animali e tra il comportamento aggressivo dell'uomo e dei maschi delle stesse specie, anziché essere spiegato come espressione di un medesimo "ordine naturale", potrebbe essere interpretato come il risultato di questo processo imitativo. Non è infatti impensabile che l'umanità, dovendo inventare *ex novo* tutte le forme culturali, si sia rivolta al mondo naturale in cerca di modelli da imitare e riprodurre.

in due ambiti che vanno lentamente estraniandosi, sino a giungere a quell'antagonismo ed a quello squilibrio che caratterizzano le due sfere nella società del dominio. Così, la "casa" diventa l'ambito privato di competenza femminile, ambito della natura, dell'immanenza, dell'inessenziale; al contrario il "mondo" diventa l'ambito pubblico di competenza maschile, ambito della cultura, del trascendente, dell'essenziale.

Non è questo il contesto per inoltrarci in una più approfondita riflessione sulla concatenazione di fenomeni che hanno portato alla scissione del pubblico dal privato. E' tuttavia un processo che va attentamente studiato se si vuole dare risposta ad alcune essenziali domande sull'origine dell'asimmetria sessuale che rimangono per ora insolute. Perché, ad esempio, sono gli uomini ad appropriarsi dell'ambito pubblico? Si può avanzare l'ipotesi che il tipo di divisione sessuale dei ruoli affermatosi nella società primitiva, attribuendo alle donne la maggior parte del lavoro domestico e l'allevamento dei figli, lasciasse l'uomo meno impegnato in attività quotidiane di routine e più libero quindi di impegnarsi in una specifica attività sociale. Inoltre, condizioni come la maggiore mobilità maschile possono aver favorito maggiori rapporti extra-comunitari, socialmente più complessi. Ma siamo ancora ben lontani da una risposta esauriente e soddisfacente. O ancora, perché le donne hanno supinamente accettato un processo di differenziazione che le emarginava sempre più, interiorizzando infine una concezione svalutata di se stesse? Si potrebbe forse ricorrere al concetto di "complicità" femminile avanzato dalla De Beauvoir¹⁴, ma anche que-

¹⁴ Secondo Simone De Beauvoir [7, p. 20] è presente nella subordinazione femminile una certa dose di "complicità" psicologica. "Rifiutare di essere l'altro, rifiutare la complicità con l'uomo significherebbe per loro rinunciare a tutti i vantaggi che porta con sé l'alleanza con la casta superiore. L'uomo-sovrano proteggerà materialmente la donna vassalla e penserà a giustificare l'esistenza, sottraendosi al rischio economico, ella scansa il rischio metafisico di una libertà che deve creare i propri fini senza concorso altrui". Visione antipatica e forse estrema della subordinazione femminile che nondimeno contiene un fondo di verità. Tuttavia, come afferma anche Kathie Ferguson [9], vengono spesso definiti "femminili" quelli che sono invece i tratti tipici della subordinazione, rintracciabili in tutte le categorie sociali dominate senza riguardo al sesso. Ecco dunque che la "complicità" psicologica non va più vista

sto non basta a spiegare una così sconcertante acquiescenza. Ci troviamo di fronte ad interrogativi complessi che esigono una riflessione più approfondita, la quale, lo ripetiamo, non può che essere frutto di un lavoro collettivo.

In conclusione, quando questo processo di differenziazione sociale s'incrocia col dominio, questo ingloberà nella sua concezione gerarchica tutte le differenze che si sono andate delineando nella società egualitaria, trasformandole in diseguaglianze. Quando all'usufrutto ed alla reciprocità si andrà sostituendo lo scambio; quando ai legami naturali verranno contrapposti i rapporti politici; quando alla società una e indivisa succederà la società ordinata attorno ai concetti di superiore ed inferiore, allora si potrà affermare che la società egualitaria e la sua visione armonica del mondo sono morte. Non una, ma cento, mille asimmetrie si svilupperanno nel corpo sociale, alcune legate a fattori biologici (il sesso, l'età, le razze,...), altre legate a fattori economico-sociali (artigianato contro agricoltura, lavoro intellettuale contro lavoro manuale, città contro campagna,...). Si andrà, insomma, lentamente formando quella società del dominio nel cui spazio ideologico noi, ancor oggi, viviamo e pensiamo.

Abbiamo volutamente lasciato da parte l'ultimo dei quattro fenomeni che concorrono a determinare il processo di differenziazione sociale appena considerato, giacchè riveste un'importanza fondamentale per comprendere lo sviluppo dell'asimmetria sessuale. Intendiamo ora occuparci del *prestigio sociale*, che ben esprime quel desiderio di individualità che sta alla base del processo di differenziazione. Si tratta, come ha affermato anche Clastres, di una categoria che venendo spesso confusa con quella del dominio, impedisce la comprensione delle società che si muovono al di fuori di questa logica. "Si coglie qui la confusione invalsa nella letteratura etnologica tra i concetti di potere e di prestigio. Che cosa muove il *big-man*? quale disegno? Non già un obiettivo di comando, che può anche desiderare, ma che la

come un atteggiamento tipicamente femminile, bensì come una caratteristica psicologica intrinseca a tutte le relazioni sociali informate dal rapporto comando/obbedienza.

gente della tribù rifiuterebbe di subire. Egli si muove verso un obiettivo di prestigio che gli consente di rispecchiarsi in una comunità che celebra la gloria di un capo lavoratore e generoso. (...). In cambio della propria generosità il *big-man* non ottiene potere, ma prestigio" [4, p. 120].

Possiamo definire il prestigio come una differente, superiore valutazione attribuita dalla società a determinati individui e/o determinati ruoli. In quanto tale è un "bene posizionale", cioè un privilegio in se stesso, non connesso tuttavia nella società primitiva e selvaggia ad altri privilegi sociali (economici, politici...). Il prestigio individuale è legato a particolari capacità o doti personali, mentre il prestigio di ruolo comporta il possesso delle abilità connesse al ruolo stesso. Il tratto fondamentale che ci consente con certezza di distinguere il dominio dal prestigio sociale è il rapporto di comando/obbedienza che informa il primo mentre è estraneo al secondo. Per cui, qualunque asimmetria di ruolo che, pur essendo informale, implica il rapporto comando/obbedienza rientra nello spazio ideologico del dominio, mentre qualunque asimmetria di ruolo che, pur essendo formale, non implica il rapporto comando/obbedienza rientra invece nello spazio ideologico del prestigio sociale. Rifacendoci alla citata proposta definitoria di Bertolo, potremmo inoltre dire che il prestigio individuale, esplicandosi attraverso relazioni personali, ricade sotto la categoria *influenza*, mentre il prestigio connesso al ruolo, esplicandosi attraverso relazioni funzionali, ricade sotto la categoria *autorità*¹⁵. Pur essendo distinti ed interagendo diversamente con il corpo sociale, il prestigio individuale e di ruolo sono due momenti successivi dello stesso processo di individualizzazione. Tuttavia, mentre il primo, che precede nel tempo il secondo, non implica la frantumazione dell'ordine sociale egualitario, l'altro che non comporta l'assorbimento e la scomparsa del prestigio individuale, si pone come un suo superamento, riuscendo a spostare il prestigio dalla persona alla funzione ed istituzionalizzando così la differenza.

¹⁵ Per una definizione di *influenza* e *autorità* vedi Amedeo Bertolo [2].

Definito a grandi linee il concetto di prestigio sociale, vediamo ora come questo si pone rispetto al problema dell'asimmetria sessuale. Per quanto convincente ed accettabile sia l'immagine di società egualitaria sin qui delineata, c'è un dato su cui bisogna concentrare l'attenzione che necessita di un ulteriore approfondimento: quando il prestigio da individuale si trasforma in prestigio di ruolo, quei ruoli diventano tutti maschili. Si delineano allora due ipotesi contrapposte che vanno attentamente considerate: o l'esclusione della donna da questi ruoli implica per ciò stesso l'esistenza del dominio o l'asimmetria sessuale si struttura già nella società dell'eguaglianza e precede l'affermarsi del dominio.

Da un'analisi della società egualitaria risulta palese come, col passare del tempo, la donna vada perdendo prestigio sociale, mentre l'uomo, al contrario, lo vada parallelamente acquistando. Dalla società una e indivisa dove il prestigio era equamente diviso tra tutti i membri della comunità, ma dove la cultura era di segno prevalentemente femminile, si arriva ad una società differenziata con una cultura di segno prevalentemente maschile. Se in origine i primi gruppi che s'"inventano" una posizione prestigiosa, come le classi d'età più alte o gli sciamani¹⁶, sono indifferentemente composti da uomini e donne, col tempo l'elemento femminile tende a scomparire. Certamente non esiste un taglio netto in questo processo di lenta emarginazione della donna, tanto che ancor oggi in diverse società matricentriche il prestigio sociale delle anziane è ancora rilevante, così come è nota l'esistenza di sciamanesse in molte società primitive e selvagge. Tuttavia, fondamentalmente, nelle società che precedono quella dominio, le donne scompaiono da quei ruoli che sono maggiormente valutati. Le figure sociali che s'affermano, cioè il capo senza potere, lo sciamano ed il guerriero¹⁷ sono infatti tutte maschili e quando comincerà ad affermarsi la cultura gerarchica, la donna si troverà già esclusa da quei ruoli che s'impoveriranno in maniera privilegiata, rispettivamente, del potere politico,

¹⁶ Per un'analisi approfondita in merito vedi Murray Bookchin [3].

¹⁷ Per un'analisi approfondita sull'emergere della figura sociale del guerriero vedi Pierre Clastres [4].

geografi che hanno attribuito al solo Kagera l'onore di essere proclamato fonte del Nilo bianco, noi siamo convinti che tale onore spetti invece a tutti gli affluenti che alimentano il lago Vittoria. Ovvero, per dirla fuori della metafora, non crediamo che l'asimmetria sessuale abbia un'unica origine, ma al contrario che le sue fonti siano complesse e ramificate proprio come quelle del Nilo. E' alla ricerca di queste molteplici fonti che deve ora volgere la riflessione. E la loro scoperta darà certamente un contributo essenziale a delineare un'altra mappa fondamentale, del potere magico-religioso e del potere militare. Potremmo quasi dire che finchè il prestigio è soprattutto individuale sia le donne sia gli uomini ne godono indistintamente, quando il prestigio diventa connesso al ruolo e si formalizza l'attribuzione sessuale diventa esclusivamente maschile. Tuttavia (e con questo si esclude la prima delle due ipotesi avanzate), se si accetta quella fondamentale differenza che distingue il dominio dal prestigio, cioè la presenza o l'assenza del rapporto comando/obbedienza, bisogna ammettere che non è questo il tipo di rapporto sociale che sovrintende alle relazioni tra i sessi. E' d'altronde evidente che non ci troviamo di fronte ad una situazione d'eguaglianza perfetta. E' quindi la seconda ipotesi ad apparire più verosimile. Ricorrendo ancora una volta alle definizioni di Bertolo [2, p. 66], esistono nelle società senza dominio delle *asimmetrie sociali d'autorità* che non possono essere assimilate alla categoria dominio, ma che parimenti negano l'eguaglianza sociale. E l'asimmetria d'autorità uomo/donna a noi sembra di questo tipo.

La nostra spedizione termina qui. Anche noi, come Livingstone, non siamo riusciti a trovare le mitiche fonti, ma pur se molti interrogativi rimangono insoluti, comincia nondimeno a delinearsi una mappa, per quanto imprecisa, della zona esplorata. Identificando il rapporto di causa ed effetto che intercorre tra il dominio e l'asimmetria sessuale possiamo dire di esserci spinti sin sulle sponde del lago Vittoria; individuando poi quelle asimmetrie sociali d'autorità tra i sessi che precedono la comparsa del dominio ci siamo cautamente inoltrati nella corrente del fiume Kagera, verso quella che è stata convenzionalmente definita la fonte del Nilo bianco. Tuttavia, a differenza dei

eppure ancor oggi largamente incompleta: quella della genesi del dominio.

Per concludere, consentitemi di riportare una lapidaria citazione di S. Agostino che mi ha molto stimolata nel corso di questa ricerca

“la donna è una bestia, nè salda nè costante”

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere (a cura di), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, Cal., 1974
- [2] A. Bertolo, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, “Volontà”, n. 2, aprile-giugno, 1983
- [3] M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, Cheshire Books, Palo Alto, Cal., 1982
- [4] P. Clastres, *Archeologia della violenza ed altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, Milano, 1982
- [5] P. Clastres, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, “Interrogations”, n. 7, giugno-luglio, 1976
- [6] P. Clastres, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977
- [7] S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961
- [8] E.E. Evans-Pritchard, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 1975
- [9] K. Ferguson, *La femminilizzazione del politico*, “Volontà”, n. 1, gennaio-marzo, 1983
- [10] B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano, 1964
- [11] C. Levi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978
- [12] I. Magli, *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, Milano, 1978

- [13] M. Mead. *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Garzanti, Milano, 1979
- [14] Z. Rosaldo. *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere, *Woman, culture and Society*, Standford University Press, Standford, Cal., 1974
- [15] M. Sahlins. *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980
- [16] S. Slocum. *Woman The Gatherer: Male Bias in Anthropology*, in Rayna R. Reiter (a cura di). *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, 1975
- [17] M. Stone. *When God was a Woman*, Harvest Books, New York, 1978