

Antonella Caforio

RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE

sulle chiacchiere delle comari



EB
BOOK
E



Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica

Antonella Caforio

**RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE
SULLE CHIACCHIERE
DELLE COMARI**

Milano 2000

INDICE

<i>Riflessioni antropologiche sulle chiacchiere delle comari</i>	7
<i>Riferimenti bibliografici</i>	41

*La parola che è nel tuo
ventre, non dirla alla
donna*

(proverbio dogon)

In una pagina resa famosa da Sciascia, Giuseppe Antonio Borgese crea nel 1910 una felice espressione, insieme definizione illuminante e formula critica che ebbe seguito anche tra gli studiosi di tradizioni popolari, circa lo sviluppo di quello che egli chiama il romanzo popolaresco italiano.

Ecco la lunga pagina nella quale si analizza con acutezza, a partire dalla recensione a due romanzi di Grazia Deledda, questo genere di letteratura orale da Borgese definito *l'epopea del vicinato*.

Nei malinconici paeselli della Sardegna deve accadere quel che accade nelle borgate del Mezzogiorno e della Sicilia, ove tanto ai ricchi che ai poveri manca la possibilità e con la possibilità la voglia di lavorar tutto il giorno e tutto l'anno, e, poiché le vaste parentesi d'ozio non si colmano, in quella desolazione, né con l'arte, né col lusso, né con la gioia del peccato, è sorto un genere di letteratura orale che chiamerei *l'epopea del vicinato*.
È un'epopea in prosa... satura di un certo terrore soprannaturale, tra fatalistico e ortodosso... Ciascheduno

conosce i fatti e i detti dei suoi conterranei; e, poiché la memoria non deve servire né a dottrine né a scienze né a calcoli complicati di borsa, è tenacissima nell'ordinare le genealogie locali e nel seguire senza pietà la successione di delitto e castigo. Tale è la musa di questa epopea del vicinato: la Colpa, con un immenso C maiuscolo. Il nonno fece questo, il padre non riparò, il nipote è ridotto così. La tragica avidità della gente che ha pane per sei mesi all'anno, e sogna i tesori sotterrati; ... il fosco tumulto passionale di donne e uomini, cui l'intransigente osservanza dei precetti religiosi e l'idolatria dell'onore costringe a un'eroica disciplina di castità; la profonda, se pur feroce, vita morale di una schiatta, che s'è abituata a considerare Dio come uno spaventevole vendicatore la cui mano svellerà dai cardini un giorno o l'altro la porta del reprobato, e che non ancora ha imparato a strangolare il rimorso; tutti questi elementi di un'arte grandiosa e crudele sottolineano aspramente le parole con cui un contadino o una donna di Sicilia o di Sardegna vi narrerà le sciagure e i misfatti della sua terra... Il racconto passa di bocca in bocca, si nutre di nuovi particolari, si sfronda, si cristallizza, si ripete... Come non si capisce il poema epico senza i cantastorie, così non si capisce il romanzo di Giovanni Verga senza le comari¹.

Lo stesso Sciascia, a commento del brano, ricorda il merigiare estivo del vicinato nei vicoli e le serate

¹ LEONARDO SCIASCIA, *Fatti diversi di storia letteraria e civile*, Palermo, Sellerio, 1989, ora in *Opere*, vol. III, Milano, Bompiani, 1991, pp. 573-574.

d'inverno intorno al braciere con i vicini che si riunivano "a far cronaca degli avvenimenti del paese (sempre malignamente, dolorosi o ridevoli che fossero)... Donne e bambini, ché raramente entravano nella cerchia i maschi adulti"².

Gli uomini, infatti, si riunivano quasi sempre nei pomeriggi o le sere nei circoli cittadini o nelle botteghe dei barbieri, dei sarti, dei falegnami poiché, come nota Bourdieu, un uomo onorato deve sempre porsi sotto lo sguardo altrui, deve essere in ogni momento in grado di affrontare e fronteggiare gli altri uomini³. Per questo motivo, una delle sue maggiori preoccupazioni è quella di essere sempre estremamente prudente, come ricordano, per esempio, alcuni proverbi della tradizione salentina: *No mangiari quantu ài e no diri quantu sai* (Non mangiare quanto hai e non dire quanto sai); *Ci ti sapi ti rapi* (Chi conosce bene i tuoi pensieri può distruggerti); *No mustrarri mai lu funnu di la borsa e di li pensieri tua* (Non far vedere mai quanti soldi hai e non dire mai ciò che pensi veramente). La prudenza diventa in questo caso una strategia di difesa, e il silenzio un elemento essenziale

² FRANCESCA M. CORRAO (a cura di), *Giufà il furbo, lo sciocco, il saggio*, pref. di Leonardo Sciascia, Milano, Mondadori, 1991, pp. 7-8.

³ Cfr. PIERRE BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Ed. De Minuit, 1980, p. 449.

poiché permette agli uomini di salvaguardare in primo luogo la loro dignità.

Allo stesso modo, le donne, nei loro rapporti continui con le comari, quindi con i vicini, adottano la stessa tecnica per tutto quello che riguarda la vita della famiglia. I rapporti con l'esterno e soprattutto quelli con i vicini, infatti, sembrano essere ispirati sempre alla diffidenza o all'ostilità, come risulta chiaramente da una lunga serie di proverbi o riflessioni che si ritrovano in molti studi dedicati alle cosiddette tradizioni popolari.

Eppure, secondo la morale 'corrente', la donna è stata sempre considerata persona inaffidabile perché troppo ciarliera, sempre indiscreta e pronta alla chiacchiera. A mo' d'esempio, si possono leggere due brani di due testi noti che, in contesti culturali molto diversi, si esprimono su questo argomento alla stessa maniera: "la narrazione di Ogotemmel non era stata priva di sbalzi... Inoltre, i polli, i cani e le donne indiscrete avevano interrotto cento volte il colloquio"⁴.

"Ero solo al tavolo,... ma la stanza non era vuota. La porta di casa ogni tanto si apriva, ed entravano delle donne, le vicine, le conoscenti, le comari della vedova. Venivano con vari pretesti... si fermavano lontane dal mio tavolo, vicino all'uscio; stavano l'una vicina all'altra, e

⁴ MARCEL GRIAULE, *Dio d'acqua*, Milano, Bompiani, 1978, p. 61.

parlavano tutte insieme, come uccelli. Fingevano di non guardarmi: ma ogni tanto, sotto i veli, i loro occhi neri si voltavano rapidi e curiosi dalla mia parte, e subito fuggivano, come animali del bosco”⁵.

Nelle questioni che riguardano strettamente la vita familiare, invece, la donna mantiene, allo stesso modo degli uomini, un assoluto silenzio se non per decantare le eventuali virtù dei figli o del marito o ancora, per esempio, per esaltare le scelte matrimoniali o la riuscita sociale dei propri congiunti. La chiacchiera maligna o semplicemente fatua in genere non è compresa nei dialoghi poiché ogni parola o discorso sui propri familiari è sempre fortemente selettivo e finalizzato all’esibizione di ciò che Bourdieu chiama il capitale simbolico.

Le chiacchiere delle comari, certo, sono un modo eufemistico di denominare nella letteratura o nel linguaggio comune il pettegolezzo, termine che corrisponde anche al francese *commérage* e che in qualche modo ricollega questa particolare forma di comunicazione al genere femminile, mentre l’inglese *gossip*, che etimologicamente deriva da *god-sib*, si rifà al termine padrino.

⁵ CARLO LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1990, p. 28.

Comunque, il principale termine usato in italiano ha un'origine diversa in quanto deriva dalla parola peto. In diversi dialetti del nord dell'Italia, infatti, 'contar tutti i peti', vuol dire appunto riferire e discutere di tutti gli eventi di poco conto che si riferiscono al gruppo⁶. Come rileva Gambetta nel suo ottimo saggio sul pettegolezzo, il salto dal padrino al peto potrebbe sembrare uno scherzo, mentre ha una logica molto profonda. Il mafioso, o comunque l'uomo che si fa rispettare, infatti, è denominato anche *omu de panza*, un uomo, cioè, che sa mantenere molti segreti. La stessa esibizione fisica di un ventre grosso è una garanzia simbolica di discrezione e attitudine al silenzio. La parola del mafioso, quindi, non è mai chiacchiera a vuoto anche perché nelle famiglie mafiose le chiacchiere possono uccidere. Semplicemente accade che qualunque notizia si fermi, nell'uomo d'onore, nella pancia e lì rimane al sicuro in quanto il ventre costituisce una frontiera fisica, corporea che esprime la necessità in questo tipo di società del silenzio e mette in rilievo la convinzione che sia meglio nascondere piuttosto che far vedere⁷.

⁶ Cfr. DIEGO GAMBETTA, *Godfather's gossip*, "Archives européennes de sociologie", XXXV, 1994:199 sgg.

⁷ Cfr. DIEGO GAMBETTA, *op. cit.*, p. 223.

Come ritiene Norbert Elias, parlare di *commérage* in realtà significa poco: esso è un fenomeno che va inserito in un contesto preciso in quanto ciò che è meritevole di essere definito tale dipende dalle regole, dalle credenze e soprattutto dalle relazioni all'interno della comunità⁸. Certo, dal punto di vista della struttura del pensiero, il pettegolezzo che mira alla calunnia o alla svalutazione delle azioni dell'altro è inscindibile da quello che, invece, tende a glorificare, riservato in genere a se stessi, ai membri della propria famiglia o a coloro che con le loro attività hanno rafforzato l'immagine nobile che il gruppo vuole avere di sé.

La svalutazione del pettegolezzo a chiacchiera donnesca, mentre andrebbe considerato una delle forme della comunicazione sociale, forse serve anche a mascherare meglio l'importanza sacrale attribuita al nucleo familiare che rappresenta a sua volta una delle forme più importanti dell'Io contrapposto al "noi", cioè alla società.

Simmel, nel suo saggio sul segreto, sostiene che

"come la proprietà materiale è un'estensione dell'Io... – come...
il corpo che è la nostra prima "proprietà" – e come di

⁸ Cfr. NORBERT ELIAS, *Remarques sur le commérage*, "Actes de la Recherche en sciences sociales", 60, 1985:24.

conseguenza ogni attacco alla consistenza della proprietà viene recepito come una violenza esercitata contro la personalità, così esiste una proprietà privata spirituale, violentando la quale si ferisce l'Io nel suo nucleo... Tuttavia ogni rapporto umano... si fonda sul fatto che ognuno sa dell'altro qualcosa di più di quanto costui gli rivela spontaneamente e spesso cose che costui non gradirebbe che venissero a conoscenza dell'altro. Mentre ciò in senso individuale può essere considerato un'indiscrezione, nel sociale invece è condizione necessaria per un rapporto stretto e vitale; e la linea di confine giuridica di tale invasione nella sfera della proprietà spirituale è straordinariamente difficile da tirare"⁹.

Ed è proprio su questa contraddizione profonda e insanabile che si instaura il pettegolezzo, in quanto mediazione dal punto di vista sociale. E allo stesso modo del ventre prominente che dà sicurezza ed è a sua volta luogo sicuro per eccellenza (basti pensare alla funzione dell'utero nella donna e alla gravidanza), così la casa, altra estensione del sé, diventa un'ulteriore necessaria barriera nei confronti della società. Anche in questo caso vi è un luogo che fissa i limiti tra l'Io e il noi, e che va difeso strenuamente con rituali, divieti, tabù sì da diventare il

⁹ GEORG SIMMEL, *Il segreto e la società segreta*, Varese, SugarCo, 1978, pp. 35-37.

simbolo della sicurezza: esso è appunto la porta di casa o la soglia, come ci ha insegnato van Gennepe¹⁰.

Per Ogotemmeli, il saggio dogon intervistato da Marcel Griaule, la porta è ancor più il simbolo della parte più sacra del corpo maschile e non a caso elemento fondamentale del contatto con il mondo, come è descritto in questo brano:

l'interno della casa e le diverse stanze sono le caverne di questo mondo, abitate dagli uomini. Il vestibolo, stanza del padrone, rappresenta il maschio nella coppia. *Il suo sesso è la porta esterna*. La grande stanza centrale è il regno e il simbolo della donna; i ripostigli laterali sono le sue braccia, la porta di comunicazione è il suo sesso. Stanza e ripostigli esibiscono la donna, sdraiata sul dorso, con le braccia aperte, pronta per l'unione. La stanza più in fondo, che contiene il focolare e prende luce sulla terrazza, manifesta la respirazione della donna coperta dal soffitto, simbolo dell'uomo, il cui scheletro è formato dai travi. Il respiro della coppia esce attraverso l'apertura superiore. I quattro pali (cifra femminile) sono le braccia della coppia, e quelle della donna sostengono l'uomo che si appoggia a terra sulle sue... Il terrapieno che serve da letto è orientato in direzione nord-sud, e la coppia vi riposa con la testa a nord, come la casa stessa, la cui facciata è il viso¹¹.

¹⁰ Cfr. ARNOLD VAN GENNEPE, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981, p. 14 sgg.

¹¹ MARCEL GRIAULE, *op. cit.*, pp. 106-107.

A questo proposito, il semiologo Lotman sostiene che una delle particolarità universali della cultura umana sta nel fatto che la costruzione dell'ordinamento del mondo è sempre pensata a partire da una struttura dello spazio, la quale, poi, ordina tutti gli altri livelli¹². Questo astratto modello della realtà, che si trova rappresentato in un qualunque testo della cultura, può essere definito come il *quadro del mondo* di quella determinata cultura nel quale la caratteristica spaziale rappresenta la componente più formale oltretutto certa. Così i modelli spaziali immancabilmente presenti in ogni costruzione culturale operano come un metalinguaggio e la stessa struttura spaziale di questo specifico *quadro del mondo* diviene un testo che può essere letto di per sé, qualora lo si voglia staccare, isolare o rendere autonomo dal contesto di cui si sta discutendo. Per esempio, uno dei tratti fondamentali di questi modelli è la presenza in essi di una frontiera o di frontiere le quali dividono lo spazio prima di tutto in interno ed esterno. Questa divisione, del resto, non è altro che la trascrizione spaziale dell'opposizione fondamentale noi/essi o altri giacché noi riusciamo a

¹² JURIJ M. LOTMAN, BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1995, p. 150 sgg.

pensare solo dopo aver predisposto la mente secondo la nostra particolare percezione dello spazio.

La lettura degli studi di semiologi e linguisti, infatti, ci ha oramai abituato a pensare che il linguaggio è già pensiero e che lo studio della lingua e l'uso delle parole esprimono immediatamente e con sufficiente chiarezza le strutture mentali e simboliche del gruppo in questione in quanto nessuna creazione degli esseri umani, in realtà, è mai neutra o casuale e si muove sempre seguendo un 'ordine' che è già pensiero o classificazione del reale.

Dagli studi oramai molto noti di Benveniste e Dumézil, noi sappiamo, per esempio, che la società indoeuropea era strutturata secondo tre funzioni fondamentali le quali, però, non rivestivano carattere politico. Infatti l'organizzazione sociale si reggeva su una classificazione diversa in quanto la società non era pensata secondo le classi, ma secondo la sua estensione e i suoi 'cerchi d'appartenenza'. Nell'Iran antico, per esempio, la struttura è molto evidente: le divisioni sociali e territoriali sono quattro e partono dall'unità più piccola sino ad incorporare tutta la comunità. I termini che indicano queste suddivisioni sono: 1) la famiglia o casa; 2) il clan in quanto raggruppamento di molte famiglie; 3) la tribù, o, per dirla con Benveniste, l'insieme di quelli che hanno la stessa nascita; 4) il paese.

Nel mondo classico greco-romano, pur essendoci i corrispondenti dei primi tre termini: gr. *domos*, lat. *domus*; gr. *woikos*, lat. *uicus*; gr. *génos*, lat. *gens*, essi, però, non formano più una serie, cioè non sono ordinati più come nell'antico Iran e non costituiscono più delle unità sociali distinte.

In latino, per esempio, il *uicus* non è il grado superiore della *domus* ed è, inoltre, differente dal *woikos* greco, anche se sembra essere ormai sicuro che la nomenclatura delle divisioni sociali provenga dal nostro passato indoeuropeo¹³. Sempre Benveniste nota che il termine 'casa' in latino e in greco differisce per molti aspetti e soprattutto negli usi lessicali. In Grecia la casa si riferisce alla costruzione, mentre il latino *domus* non indica mai un edificio, ma denota sempre la 'casa' in senso di 'famiglia'. Inoltre, come nota Benveniste, "nello stesso ordine di idee, osserviamo che *domi*, *domum*, *domo* significano solo 'a casa', senza o con movimento, come punto di arrivo o come punto di partenza. Questi avverbi oppongono 'a casa' a ciò che è fuori (*foras*, *foris*) o a ciò che è estraneo (*peregre*) o ancora le occupazioni abituali, i lavori della pace, *domi*, alla guerra, *militiae*. Simili rappresentazioni non sarebbero conciliabili facilmente col nome della 'casa',

¹³ EMILE BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I. Economia, parentela, società*, Torino, Einaudi, 1976, p. 226 sgg.

se si dovesse intenderlo come ‘costruzione’. È evidente che questi usi avverbiali suppongono una significazione morale e non materiale di *domus*”¹⁴.

Il termine che meglio chiarisce il vocabolo *domus* è il suo derivato *dominus*, il cui suffisso viene usato solo in un numero esiguo di parole che comunque si riferiscono ad alcune divinità che ‘regnano’ su un elemento e a due termini quali *dominus*, appunto, e *tribunus* che rappresentano una funzione sociale¹⁵. Come sottolinea Benveniste, il personaggio che chiamiamo *dominus*, e che è il ‘signore’ della casa, simboleggia ed incarna la *domus*, a dimostrazione della tesi secondo cui ‘casa’ in indoeuropeo come in latino si riferisce al gruppo umano che vive in un *interno*. Inoltre bisogna sottolineare che la casa può esistere in quanto ha un *dominus* e una *domina*, con funzioni diverse, ma essenziali per il gruppo che in quella casa vive. “Al termine di questo esame, è chiaro che **dem-*(* *domo-*) ‘casa’ in indoeuropeo come in latino ha un valore esclusivamente sociale”¹⁶. È anche vero, però, che, nell’ambito delle stesse radici *dem-*famiglia e *dem-*costruire sono nate delle contaminazioni giacché c’è stata nel tempo una certa propensione a far coincidere il

¹⁴ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 232.

¹⁶ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 235.

raggruppamento sociale con l'habitat materiale. Allo stesso modo, il termine clan, che ha un significato sociale ben preciso¹⁷, si è spostato dal suo significato originario verso quello materiale di “gruppo di case, villaggio, sobborgo nel latino *uicus* ‘borgata’ ‘quartiere (di una città)’... Così il nome dell’unità sociale è stato trasferito all’*habitat* materiale che delimita questa unità. Una nuova relazione si stabilisce allora tra quelli che sono uniti dallo stesso *habitat*: questa relazione è illustrata in latino dal rapporto di senso tra *uicus* e il derivato *uicinus* ‘che appartiene al(lo stesso) *uicus*’, da cui ‘vicino’... Ma si vede ancora chiaramente, in data storica, che, nell’unità indoeuropea, questo termine denotava un circolo di appartenenza sociale”¹⁸. Naturalmente, come rileva sempre Benveniste, questi cambiamenti nel vocabolario sono estremamente significativi perché attestano una trasformazione nelle istituzioni e quindi nelle strutture mentali e culturali. In questo caso, la struttura sociale indoeuropea e le antiche divisioni sociali fondate sulla discendenza genealogica si svuotano del loro significato sociale e istituzionale per trasformarsi in una

¹⁷ Cfr. BERNARDO BERNARDI, *UOMO CULTURA SOCIETÀ Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano, Franco Angeli, 1975, p. 264 sgg.

¹⁸ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 237.

classificazione di divisioni territoriali a causa soprattutto del frazionamento della famiglia estesa in famiglie distinte e, per quanto riguarda la città greca, dello stanziamento dei guerrieri nella *polis*. Così l'*habitat*, il *uicus* latino, non è più la prerogativa di coloro che hanno un'origine comune. Secondo Benveniste, perciò, sin dall'inizio l'elemento fondamentale è stato la società, "questa totalità, non la famiglia, poi il clan, poi la città. La società, *fin dalle origini*, è frazionata in unità che si inglobano. Le famiglie sono necessariamente unite all'interno di un'unità più grande e così via"¹⁹. Nelle città greche, per esempio, il caso, la guerra o altre ragioni determinarono la residenza dei cittadini e la struttura dei quartieri.

Per quanto riguarda l'Italia, basti osservare l'evoluzione medievale del quartiere per rendersi conto, da un lato, dell'importanza attribuita nei secoli all'istituzione del vicinato, dall'altro, della nascita di raggruppamenti umani non più legati da rapporti personali, ma da un'attività comune.

Sempre fra gli usi di *domus*, comunque, è interessante notare la forma avverbiale *domi* e l'opposizione *foris* 'fuori'. Come osserva Benveniste, il contrasto fra questi due vocaboli, uno indicante la casa e l'altro la porta (*fores*), non deve essere considerato come scontato o necessario.

¹⁹ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 239.

Il latino ha ben quattro termini che indicano la porta e in epoca antica essi avevano significato diverso. Fra tutti questi vocaboli, però, il nome rappresentato con *fores* è quello che si ritrova anche in quasi tutte le altre lingue. Infatti la forma indoeuropea, **dhwer*, è in genere al plurale poiché “la porta è concepita nei suoi molteplici elementi, come l’insieme di un dispositivo”²⁰. Nella sua raffinata analisi, il grande studioso di linguistica, dopo aver analizzato le tante correlazioni tra la forma latina e quella delle altre lingue, nota con acutezza la qualità di questa rappresentazione.

“La ‘porta’ **dhwer-* è vista dall’interno della casa; è solo per colui che sta all’interno della casa che ‘alla porta’ può significare ‘fuori’. Tutta una fenomenologia della ‘porta’ procede da questo rapporto formale. Per colui che vive all’interno, **dhwer-* segna il limite della casa concepita come interno, e protegge ciò che è dentro dalla minaccia dell’esterno; nozione così profondamente e durabilmente iscritta nelle lingue indoeuropee che, anche per noi, ‘mettere qualcuno alla porta’ significa ‘metterlo fuori’, ‘aprire o chiudere la porta a qualcuno’ significa ‘ammetterlo o no nella propria casa’. Si capisce che il lat. *foris* sia il contrario di *domi*: il ‘fuori’ comincia ‘alla porta’, e si dice *foris* in rapporto a colui che è in casa, *domi*. Questa porta, a seconda che si apra o che si chiuda, diventa simbolo della separazione o della

²⁰ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 240.

comunicazione tra un mondo e l'altro: è così che lo spazio del posseduto, il luogo chiuso della sicurezza, che delimita il potere del *dominus*, si apre su un mondo estraneo e spesso ostile; cfr. l'opposizione *domi/ militiae*. I riti di passaggio della porta, la mitologia della porta forniscono a questa rappresentazione un simbolismo religioso”²¹.

È perciò estremamente indicativo che gli aggettivi derivati dal nome della porta, quali *foranus*, *foresticus*, *forestis*, denotino non ciò che si riferisce alla porta stessa, ma tutto ciò che è fuori, quindi il mondo esterno che diventa per questo motivo estraneo. Questo rapporto dentro/fuori, sicuro/insicuro è stato sempre fondamentale sì da continuare ad esistere, per esempio, anche quando il termine antico della ‘porta’ è stato sostituito da altri vocaboli cosicché questa nozione così complessa continua a separare, “come un limite invisibile, lo spazio interno da quello esterno”²² in senso non solo fisico, ma anche e soprattutto sociale. L'opposizione *domi/foris* comporta, inoltre, una variante, anch'essa molto significativa, in cui *foris* è sostituito da un avverbio ricavato da *ager* ‘campo’ sotto forma dell'avverbio *peregrī*, da cui il derivato *peregrinus* ‘straniero’. Come sottolinea lo studioso, anche in altre lingue indoeuropee il termine ‘campo’ è associato

²¹ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 241.

²² EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 241.

all'idea di 'fuori', ma anche secondo un significato più generale, e ciò in quanto "il campo incolto, lo spazio deserto /sono/ opposti al luogo abitato. Al di fuori di quella comunità materiale che costituisce l'*habitat* familiare o tribale, si estende la landa; lì inizia ciò che è estraneo, e ciò che è estraneo è necessariamente ostile. L'aggettivo greco derivato da *agros* 'campo', è *agrios* che significa 'selvaggio', e che ci dà in qualche modo il contrario di ciò che in latino si indica con *domesticus*, e che ci riporta a *domus*. Che si tratti di una opposizione come *domi/foris* o come quella, più vasta, che coinvolge la nozione del 'campo', di *domi/peregre*, si giunge sempre a definire la 'casa' per il suo carattere sociale e morale e non per il nome della costruzione"²³.

Anche nella lingua salentina, per esempio, andare *fori* significa andare in campagna così come in irlandese si dice *immach* 'fuori' da *in mag* 'ai campi'. O ancora, il termine *scampagnare* significa spalancare, cioè aprire del tutto, e senza remore, porte, finestre o altro.

Questo atteggiamento rimarrà costante nei secoli tanto che Le Goff osserva come nei documenti medievali emerga una visione della città come luogo simbolico e reale della civiltà da contrapporsi alla foresta o al deserto

²³ EMILE BENVENISTE, *op. cit.*, p. 242.

che sono, invece, l'incarnazione del selvaggio²⁴. Nella tradizione folklorica, in effetti, l'antica contrapposizione tra città e campagna, retaggio dell'antichità greco-romana, rimane una costante cosicché si può affermare che le eredità diverse dell'antichità e del medioevo si siano fuse tra loro. La città o il paese è il luogo degli uomini, con le sue porte e le mura ad indicare i limiti fisici dell'umanità, mentre lo sviluppo delle abilità tecniche o del senso artistico sottolineano l'alto livello spirituale cui può giungere un *cittadino*.

La strada in cui si abita e il vicinato, insomma, hanno continuato nei millenni ad essere punto di riferimento fondamentale soprattutto per la donna che da essa non ha mai potuto allontanarsi, se non per motivi precisi e per periodi estremamente ridotti²⁵.

Secondo Bourdieu, nelle società tradizionali le relazioni di parentela hanno la funzione di ordinare il mondo sociale e di legittimare questo ordine, mentre per le necessità ordinarie della vita vengono utilizzate e mobilitate le cosiddette relazioni pratiche, tra le quali

²⁴ Cfr. JACQUES LE GOFF, *L'immaginario medievale*, Milano, Mondadori, 1993, p. 3 sgg.

²⁵ Cfr. LINO GULLO E TANO GULLO, *Aliminusa Strada, donna, religiosità. Prospettive socio-antropologiche della cultura contadina*, Roma, Savelli, 1977, p. 44 sgg.

sono comprese anche quelle che riguardano il vicinato²⁶. La letteratura etnologica, a questo riguardo, è molto ricca. Basti pensare, per esempio, alla funzione che, nelle società tradizionali, svolge il vicinato nella ricomposizione delle controversie, come emerge da questo brano di un antropologo inglese:

Così nel Bunyoro le controversie tra abitanti dello stesso villaggio sono spesso risolte da un gruppo di vicini privo di una veste ufficiale, che hanno il diritto tradizionale di infliggere una punizione alla parte ritenuta colpevole, ma non hanno alcun mezzo ufficiale per far rispettare il loro verdetto. La punizione inflitta consiste sempre in un pagamento di carne e birra, che deve essere portata in un giorno stabilito all'abitazione del contendente cui è stata data ragione. Qui viene consumata da entrambi i protagonisti della controversia, come pure dai vicini che furono interessati alla soluzione del caso (e da chiunque altro capiti per una breve visita). È chiaro che lo scopo di questa procedura – che non sempre è coronata da successo, anche se ciò si verifica spesso – non consiste tanto nel punire chi ha compiuto l'infrazione quanto nel riconciliare i protagonisti della controversia e nel restaurare l'armonia del villaggio che era stata infranta²⁷.

²⁶ Cfr. PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, p. 279.

²⁷ JOHN BEATTIE, *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1985, pp. 241-242.

In queste società, quindi, si può parlare di una parentela di rappresentazione che si oppone alla parentela pratica allo stesso modo in cui tutto ciò che è ufficiale si contrappone al non ufficiale, il quale è in sé non solo l'ufficioso, ma anche lo 'scandaloso', cioè tutto ciò che è fuori dalla regola a cui ci si vuole riferire e il pubblico, quindi ciò che è esplicitamente codificato al privato, "mantenuto allo stato implicito, se non addirittura nascosto"²⁸.

In questo schema del grande sociologo francese, si possono ritrovare i due poli delle forti relazioni sociali che sono alla base del gruppo cosicché "la parentela di *rappresentazione* non è altro che la rappresentazione che il gruppo si fa di se stesso e la rappresentazione quasi teatrale che si dà di se medesimo agendo conformemente alla rappresentazione che ha di se stesso. All'opposto, i gruppi pratici non esistono che mediante e per le funzioni particolari in vista delle quali essi vengono *effettivamente mobilizzati* ed essi sussistono solo perché vengono mantenuti in stato di movimento per la loro stessa utilizzazione e per tutto un lavoro di mantenimento (di cui fanno parte gli scambi matrimoniali che essi rendono possibili)"²⁹.

²⁸ PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, p. 284.

²⁹ *Ibidem*.

Insomma, i rapporti di parentela, come ogni rappresentazione ufficiale, adempiono ad una funzione politica ben precisa proprio in quanto strumento di conoscenza e quindi di costruzione del mondo sociale. Così, gli stessi termini usati per rivolgersi a qualcuno costituiscono già delle categorie di parentela che racchiudono quasi “il potere magico di *istituire delle frontiere* e *costituire dei gruppi* attraverso delle dichiarazioni *performative*”³⁰. Un’espressione come ‘adesso stai parlando troppo’ usata soprattutto nel caso di donne che raccontano o discutono questioni familiari con amici o parenti lontani si comprende bene in questo contesto nel quale è, appunto, la donna a lasciarsi sfuggire talvolta ciò che, invece, deve rimanere nel silenzio. In una società come quella mediterranea dominata da forze produttive deboli anche se stabili che non ammettono la produzione e l’accumulazione di surplus di una certa rilevanza, tutta l’organizzazione familiare non crea dei valori, ma viene utilizzata solo per riprodurre se stessa.

In una pagina molto densa, Bourdieu analizza in modo estremamente penetrante il sistema socio-economico alla base del mondo simbolico non solo dei Cabili, ma anche della società tradizionale mediterranea.

³⁰ PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, p. 285.

“Se il patrimonio del lignaggio... si definisce non solo attraverso il possesso della terra e della casa, beni preziosi, dunque vulnerabili, ma attraverso il possesso dei mezzi che ne assicurino la protezione, cioè gli uomini, ciò accade perché la terra e le donne non sono mai ridotte allo statuto di semplice strumento di produzione o di riproduzione e, meno ancora, di merce o anche di “proprietà”: le aggressioni contro questi beni inseparabilmente materiali e simbolici sono delle aggressioni contro il loro padrone, contro il suo *nif* (punto d’onore), cioè la sua ‘potenza’, il suo *essere* tale quale il gruppo lo definisce. La terra alienata, come lo stupro o il morto non vendicato, rappresentano delle forme differenti della stessa offesa, che richiamano in tutti i casi la stessa risposta del punto d’onore... La morale dell’onore è l’espressione trasfigurata di questa logica economica; più generalmente essa è la morale dell’interesse delle formazioni sociali, dei gruppi o delle classi nelle quali il patrimonio... ha un posto importante nel capitale simbolico”³¹.

In queste società, del resto, il prestigio, la rispettabilità della famiglia dipendono dalle due autorità della famiglia stessa, in quanto l’uomo si occupa dell’onore sociale e alla donna spetta quello sessuale. Infatti la donna è tenuta a controllare con severità il comportamento delle giovani della famiglia e a preservarne in primo luogo la verginità giacché “a differenza della castità, la verginità non è

³¹ PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, p. 315.

nell'ordine della purezza, ma dell'integrità; la vergine è donna, ha in lei la potenza e la fecondità della donna, ma non se n'è mai servita, ella la tiene, intatta, in riserva"³². Ed è proprio questa 'riserva' di fecondità che, agendo come un potente simbolo insieme cosmologico, biologico e sociale, bisogna stare attenti a non 'intaccare' usandone sessualmente.

In un breve saggio su alcuni comportamenti delle dame romane, Klossowski sostiene che, mentre nell'antica Grecia la perdita della verginità sembra essere una forma della morte, così come è evidente nel mito di Persefone, la nozione romana dell'integrità morale della donna si sviluppa, invece, in funzione del concetto di proprietà personale. La castità diventa parte integrante "del possesso di un bene fisico. L'espropriazione passiva e attiva del proprio corpo, come ogni espropriazione, veniva così identificata, in quel contesto, con la degradazione morale e materiale, con l'irrimediabile umiliazione (quale si esprime nel suicidio di Lucrezia)"³³.

³² GEORGES DUMEZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris, Gallimard, 1985, p. 96.

³³ PIERRE KLOSSOWSKI, *Origini culturali e mitiche di un certo comportamento delle dame romane*, Milano, Adelphi, 1987, p. 48.

Così si esprime Salomone Marino quando deve descrivere il comportamento delle donne nel caso in cui l'onore della famiglia possa essere macchiato:

“se poi, alcuna volta, o il bisogno o la forza od una momentanea aberrazione ne fa incespicar qualcheduna... non dubitate: s'è vera contadina, sente subito la vergogna, trova subito mezzo di rialzarsi, di riabilitarsi, sì che può con una certa fierazza ripetere il proverbio: *Cu' cadi e si susi, 'un si chiama caduta!* Confortatrici e soccorritrici premurose ed affettuose in quest'opera di risorgimento dalla *disgrazia*, se questa fu accidentale e unica, sono le vicine, le comari, le congiunte stesse più interessate, cioè, della famiglia del marito; e allora si giunge a celar tutto agli *uomini*, che lavorano al campo, e ad evitare delitti e ruina di famiglie”³⁴.

Le stesse vicine, però, in genere a distanza di anni, e in seguito ad alterchi anche di poca entità o nelle cosiddette *sciarre* possono decidere di riferire in pubblico quegli stessi fatti così pericolosi per l'onore della donna, ma, sempre Salomone Marino, in questo modo commenta

Pur, dopo tutto ciò,... lo credereste? Per evitare le conseguenze e della sciarra e delle rivelazioni delicate,... prima che i rispettivi *uomini* tornino dalla campagna, le fiere avversarie si

³⁴ SALVATORE SALOMONE MARINO, *Costumi ed usanze dei contadini in Sicilia*, Sala Bolognese, Forni, 1984, pp. 343-344.

riconciliano, per interposizione delle più anziane e prudenti spettatrici, e tutte si chiudono nel più rigoroso silenzio sull'accaduto. È ben raro, rarissimo che succeda altrimenti. Anche quei che a caso vide e udi, si guarda bene dal farsi cagione e dal contribuir menomamente a turbare la pace e la sorte d'una famiglia di lavoratori, per fatti, che d'altronde hanno il beneficio della prescrizione³⁵.

In questa realtà, le divisioni dell'ordine sociale tendono a classificare, come ben si sa, tutte le pratiche del mondo in base a distinzioni che rimandano all'opposizione fondamentale tra maschile e femminile sempre secondo schemi di tipo analogico³⁶. La parola 'pesante', cioè quella ponderata, saggia e ufficiale dell'uomo d'onore, si contrappone a quella 'leggera', non ponderata della donna, ma, pur nella loro asimmetria e apparente diversità, esse si equivalgono giacché, tutte e due, sono l'espressione delle relazioni sociali proprie ai due generi. Alla donna non si addice, vista la sua particolare 'natura', la parola d'onore, o quella pacificatrice, quanto piuttosto la parola non meditata. In questo caso, poiché tutto ciò che è estraneo è ostile, alla donna spetterà il compito ingrato di esprimere l'ostilità che ogni gruppo familiare prova nei

³⁵ SALVATORE SALOMONE MARINO, *op. cit.*, p. 346.

³⁶ Cfr. PIERRE BOURDIEU, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 40.

confronti dell'esterno o del 'fuori' di cui parlava Benveniste, attraverso la maldicenza, mentre all'uomo, in virtù del suo ruolo nobile nei confronti della società, competerà la ricomposizione di questa frattura attraverso i suoi più ampi e profondi rapporti con il gruppo.

Nella letteratura etnologica, gli esempi relativi alla svalutazione della parola femminile a causa della natura volubile della donna sono tanti. Si può ricordare, a questo proposito, una popolazione molto nota quale quella dei Dogon che occupa la parte sud-ovest dell'ansa del Niger nel vecchio Sudan, oggi Mali. Anche in questa società, la donna viene educata a dominare la parola giacché la sua instabilità sia mentale sia fisica agisce negativamente anche sulla parola. Ella, infatti, è "più chiacchierona dell'uomo, tende a parlare senza scopo, accoglie facilmente le cattive parole e non sa conservare i segreti; è propensa ai litigi poiché non intende ragioni né riconosce torti: i Dogon dicono che 'la sua parola non scende mai' "³⁷. Anche per loro chi ha "la bocca leggera" non è degno di confidenza, e un metodo per frenare la sua loquacità è il non rivelargli alcun segreto. La "leggerezza" della bocca proviene da quella del cuore e del fegato; le donne vi sono quindi più esposte degli uomini... Dice un

³⁷ GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE, *Il mondo della parola Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino, Boringhieri, 1982, pp. 139-140.

proverbio:... “La parola che è nel fondo del tuo ventre, non dirla alla donna”³⁸.

Come ricorda Bourdieu, “il principio dell’inferiorità e dell’esclusione della donna, che il sistema mitico-rituale ratifica e amplifica, al punto da farne il principio di divisione di tutto l’universo, non è altro che la disimmetria fondamentale, quella *del soggetto e dell’oggetto*... che si instaura tra l’uomo e la donna sul terreno degli scambi simbolici... e che sono alla radice di tutto l’ordine sociale”³⁹. Solo comprendendo bene la struttura profonda della divisione sessuale dei compiti, che si diffonde sempre in maniera analogica in tutte le pratiche sociali, diventa chiara la contrapposizione/equivalenza di tale modo di intendere le relazioni sociali.

Sempre seguendo la profonda analisi di Bourdieu, infatti, non va dimenticato che il principio dominante della differenza sessuale non va inteso come una semplice ‘ideologia’ o solo come una rappresentazione mentale né tantomeno un fantasma, ma molto più duramente come un sistema di strutture incise stabilmente non solo nelle cose, ma soprattutto nei corpi. In questo complesso sistema, il mondo sociale e la divisione vengono colti non come elementi arbitrari, ma come espressione dell’ordine

³⁸ GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE, *op. cit.*, p. 147.

³⁹ PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, 1998, pp. 53-54.

‘naturale’ delle cose cosicché l’ordine sociale così ratificato distribuisce le attività proprie ai due generi, la struttura dello spazio, con l’opposizione tra l’esterno o la piazza, riservata agli uomini in quanto sede del ‘noi’, e l’interno o la casa, propria delle donne in quanto sede dell’Io.

Già Evans-Pritchard nel 1955 sosteneva che

“se le nostre donne vivono in condizioni notevolmente migliori di quelle primitive, non dipende tanto da una modificazione dello *status* della donna nella società, ovvero nei confronti degli uomini, ma da innovazioni di cui hanno risentito tutti in egual misura, sia donne che uomini, mentre la condizione della donna, nelle sue linee essenziali, nonostante l’apparenza della forma e delle convenzioni, è rimasta relativamente costante. Se questo è vero, c’è da ritenere che certi mutamenti verificatisi nello *status* della donna nella nostra società e che mostrano un contrasto con le sue condizioni primitive, potrebbero dimostrarsi transitori, soprattutto quando ci accorgiamo che si tratta di sviluppi recenti, prodottisi in circostanze storiche molto particolari”⁴⁰.

E continuando nell’esposizione della sua teoria avvertiva che “ciò che è mutato, a mio avviso, nonostante

⁴⁰ EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, *La donna nelle società primitive e altri saggi di antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1973, p. 46.

tutte le leggi che sono state promulgate, non è la rispettiva posizione dei sessi nella società, quanto lo *status* – inteso nel senso più ampio della parola – della persona come tale, sia essa maschio o femmina, e di conseguenza anche lo *status* della donna come persona”⁴¹.

Insomma, in una economia dei beni simbolici indirizzata verso l’accumulazione dell’onore in quanto capitale simbolico, sia l’uomo sia la donna rispetteranno il silenzio più assoluto circa gli eventi della vita familiare giacché essi si riferiscono ad una frontiera invisibile, ma fondamentale e necessaria tra gli individui e la società e la chiacchiera da comare non è altro che una mediazione di esigenze tra loro inconciliabili, come già si è visto. La famiglia, dunque, non è solo un’istituzione sociale, ma molto più in profondità una barriera tra il ‘noi’ e gli ‘altri’ che il simbolismo della soglia e i cosiddetti riti di passaggio di cui parlano gli etnologi esprimono molto bene. Del resto, questa istituzione deriva la sua importanza capitale anche dal fatto di essere il nucleo, l’elemento di congiunzione e di mediazione della differenza tra gli esseri umani. In nome di questa istituzione, l’uomo e la donna, pur così diversi e quindi divisi, ritrovano la propria unità e il senso da dare alla propria vita. In un sistema sociale di tal genere, in effetti

⁴¹ EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, p. 47.

la famiglia diventa un limite invalicabile, che stabilisce un'identità individuale e sociale ben definita. Ecco perché tutto ciò che riguarda la vita familiare deve essere difeso ad ogni costo e va 'distinto' o separato, seguendo la logica strutturalista, dal resto.

Bourdieu, a proposito dei riti di passaggio, sostiene giustamente che bisognerebbe piuttosto definirli riti di istituzione giacché la loro funzione sociale è quella di consacrare la differenza, cioè di far passare come legittimo e naturale un limite che è, invece, arbitrario poiché è di natura sociale.

Ora, istituire un'identità significa imporre un'essenza sociale, "imporre un diritto di essere che è un dover essere (o di essere). È *significare* a qualcuno ciò che si è e significargli che deve condursi di conseguenza... La morale dell'onore non è che la forma sviluppata della formula consistente nel dire di un uomo 'è proprio un uomo'. Istituire, dare una definizione sociale, un'identità, significa anche imporre dei limiti... fare ciò che è nella sua essenza di fare e non un'altra cosa..."⁴². Anche in questo caso, l'uomo e la donna dimostrano di conoscere bene i limiti imposti dalla differenza e si attengono strettamente a ciò che richiede il loro ruolo nella società.

⁴² PIERRE BOURDIEU, *Les rites comme actes d'institution*, "Actes de Recherche en sciences sociales", 43, 1982, p. 60.

Come sottolinea Bourdieu, il miracolo che producono gli atti di istituzione, allo stesso modo dei riti che servono a legittimare o consacrare, sta nella capacità di far credere agli uomini che la loro esistenza serva a qualche cosa.

“Ma, per una sorta di maledizione, la natura essenzialmente diacritica, differenziale, distintiva, del potere simbolico, fa sì che l’accesso della classe distinta all’Essere abbia come contropartita inevitabile la caduta della classe complementare nel Nulla o nel minor Essere”⁴³.

Ed ecco come, allo stesso modo ma con altre parole, si esprime il ‘volgo’ attraverso questa parità di Serafino Amabile Guastella, quando compara la donna agli animali utili, quindi ad esseri ritenuti inferiori, come già implicitamente aveva fatto Griaule nel brano citato in precedenza, e le impone un padrone al pari del bue, del cane o ancora del gatto:

Quando Domineddio creò Adamo lo fece Re di tutte le cose create, e, menandolo attorno pel paradiso terrestre, gli mostrò ad uno ad uno tutti gli animali utili e tutti i nocivi, ammaestrandolo a fuggir questi e a servirsi di quelli. Questo è il bove, e servirà ad arare la terra; questo è l’asino, e ti porterà sopra il dorso; questa è la pecora e ti darà il latte e la lana; questo è il cane, e ti guarderà la casa dai ladri; questo è il gatto,

⁴³ PIERRE BOURDIEU, *op. cit.*, 1982, p. 63.

e te la terrà netta dai topi; questo è il gallo, e ti indicherà i cambiamenti del tempo: in quel punto Adamo vide venire Eva, uscita allora allora dalla mano di Dio, e veniva tutta smorfiosa e tutta adorna di fiori.

— E questa, o Signore Iddio, a che cosa potrà servirmi?

— Questa? Questa te l'ho creata per partorirti i figliuoli, ed essere la tua compagna; ma non ti esca di mente che il padrone sei tu, ed essa è la tua serva in tutto e per tutto.

— E, ditemi un po', soggiunse Adamo, se non volesse obbedirmi con qual mezzo potrei costringerla?

Il Signore gli additò un grosso virgulto di quercia, e gli disse:

— Sai tu come si chiama codesto?

— Si chiama una verga, rispose Adamo.

T'inganni, replicò il Signore. Quando la scaricherai sulla moglie per raddrizzarla cambierà di nome, e sarà chiamata *Ragione*⁴⁴.

⁴⁴ SERAFINO AMABILE GUASTELLA, *Le parità e le storie morali dei nostri villani*, Milano, Rizzoli, 1976, pp. 85-86.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

EMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Economie, parenté, société*, Paris, Les Ed. de Minuit, 1969 (ed. it. a cura di Mariantonia Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I. Economia, parentela, società*, Torino, Einaudi, 1976).

PIERRE BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Ed. du Seuil, 1998 (trad. it. di Alessandro Serra, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998).

PIERRE BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Ed. De Minuit, 1980.

PIERRE BOURDIEU, *Les rites comme actes d'institution*, "Actes de la Recherche en sciences sociales", 43, 1982: 58-63.

NORBERT ELIAS, *Remarques sur le commérage*, "Actes de la Recherche en sciences sociales", 60, 1985: 23-30.

EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, London, Faber & Faber, 1965 (ed. it., *La donna nelle società primitive e altri saggi di antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1973).

GIOVANNA FIUME (a cura di), *Onore e storia nelle società mediterranee*, Palermo, La Luna, 1989.

DIEGO GAMBETTA, *Godfather's gossip*, "Archives européennes de sociologie", XXXV, 1994: 199-223.

LILLO GULLO e TANO GULLO, *Aliminusa Strada, donna, religiosità. Prospettive socio-antropologiche della cultura contadina*, Roma, Savelli, 1977.

HE B O O K

Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica
<http://www.unicatt.it/librario>
versione digitale 2007