

SILVIA LELLI

*Donne, purezze, disordini e dicotomie attraverso l'antropologia
socioculturale*

Introduzione

Nel presente saggio propongo una discussione critica sull'uso della dicotomia *purezza/impurità* –termini spesso intesi come qualità “naturali” di persone, situazioni, cose– attraverso una sintetica disamina della letteratura antropologica che ha trattato l'argomento, a partire dai lavori di Mary Douglas. La critica riguarda in particolare l'attribuzione di tali qualità al genere femminile e si estende ai rischi di riduzionismo logico e pratico insiti nell'uso stesso delle dicotomie, a partire dall'opposizione “base” *natura/cultura*, la dicotomia mainstream individuata nell'Ontologia Naturalista “occidentale”, secondo la quadripartizione antropologica delle ontologie individuate da Philippe Descola (2021)¹. Tale dicotomia, nella visione dell'erede di Claude Lévi Strauss alla cattedra dell'École de France, impedisce sia di distinguere ciò che è naturale da ciò che è culturalmente costruito, sia di vederne i complessi collegamenti.

Il mio saggio riporta poi una breve comparazione tra sistemi di classificazione dicotomici ed altre logiche, come ad esempio le logiche *fuzzy*, che invece di mantenere la separazione tra i poli di opposizioni binarie ne evidenziano intrecci e collegamenti, aprendo a possibilità di comprensione più ampie dei fatti umani. Conduce così ad un esame dei collegamenti tra classificazioni logiche e gerarchizzazioni sociali di genere, in quanto “applicazioni”, “derivazioni

1 Philippe Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. Milano, Raffaello Cortina, 2021 (ed. orig. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005).

pratiche” di categorizzazioni binarie oppositive, con riferimento a studi etnografici e antropologici sulle condizioni femminili investite da tali categorizzazioni logico-cognitive che, nella stretta connessione tra classificazioni simboliche e costruzione dell’”ordine” sociale a suo tempo annunciata da Douglas, producono e riproducono discriminazioni concrete. Si auspica quindi che l’abbandono di logiche riduzioniste e deterministiche possa condurre a comprensioni più approfondite di realtà problematiche e conflittuali facilitando processi di cambiamento delle situazioni socioculturali ingiuste, in particolare nei confronti delle donne.

La visione di Mary Douglas

Il concetto di *purezza*, concepibile esclusivamente all’interno della dicotomia *puro-impuro*, è stato spesso indagato in antropologia, nel quadro di moltissime culture e ontologie. Il lavoro più noto è forse quello di Mary Douglas (1966),² antropologa culturalista e struttural-funzionalista che a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso ha analizzato i rapporti tra sistemi simbolici e sistemi sociali in varie culture, concependo una teoria universalista che, al di là delle differenze locali, osserva come il corpo fisico sia trasversalmente anche una costruzione culturale, fonte e supporto di simboli, alcuni dei quali vengono selezionati e condivisi come corrispondenti a valori contestualmente significativi, spesso normativi e difficilmente modificabili proprio in virtù della loro stretta relazione concettuale con elementi fisici. Come linea di ricerca essa traccia la presenza transculturale della categorizzazione oppositiva dei concetti che con termini inglesi traduce *clean/unclean-dirt* o *pure/impure-pollution*, dei quali, pur modificando nel tempo alcune interpretazioni, individua subito come importante punto fermo le connotazioni simultaneamente materiali e simboliche. Non si tratta quindi di prescrizioni sanitarie bensì di regole che definiscono ciò che è socialmente accettabile e ciò che non lo è.

2 Mary Douglas, *Purity and danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966; (tr. it. *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino, 1976 e Bologna, il Mulino, 2013). Analisi riprese in *Natural Symbols. Explorations in cosmology*, London, Barrie & Rockliff the Cresset P., 1970 (tr. it. *I simboli naturali esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979); in *Cultural Bias*, London, Royal Anthropological Institute, 1978, e più tardi in *Thought Styles. Critical Essays on good Taste*, London-Thousand Oaks (Calif.), Sage Publications, 1996 (tr. it. *Questioni di gusto. Stili di pensiero tra volgarità e raffinatezza*, Bologna, il Mulino, 1999 – traduzione che sminuisce la profondità di pensiero dell’autrice).

Senza addentrarsi qui nella complessità del pensiero di Douglas e circoscrivendo il tema a questioni di genere e in particolare del femminile, è importante dire che essa, attraverso le analisi di tale dicotomia, contestualizzate nei diversi ambiti culturali del sacro e della ritualità sia religiosa che profana, giunge ad una lettura che vede tali categorizzazioni come strumenti di regolamentazione morale e sociale assieme, in cui il corpo funge da interfaccia di collegamento tra i singoli individui e i gruppi umani di cui fanno parte. Essa osserva, in sintesi, che «il controllo del corpo è un'espressione del controllo sociale»³ e che nei rapporti tra sistemi simbolici classificatori, usi sociali del corpo e forme di potere, ad una maggiore rigidità delle strutture sociali corrisponde un maggiore rigore sul controllo dei corpi. I corpi sono dunque strumenti viventi, fisici e simbolici assieme, che sottostanno a – e al contempo riproducono – valori, ordini sociali e gerarchie, basandosi prevalentemente su categorizzazioni binarie di inclusione/esclusione, quali buono/cattivo, interno/esterno, ordine/disordine, accettabile/inaccettabile, puro/impuro, ecc.

È interessante l'osservazione di questo intreccio tra simbologie e corpi fisici, nonché tra corpi individuali e sociali, ancora oggi difficile da individuare e decostruire. Un *entanglement* che attraverso una prospettiva linguistico-pragmatica esprime anche i vincoli esistenti tra linguaggi, o meglio tra “atti linguistici” e pratiche,⁴ tra definizioni verbali, classificazioni culturali e condizioni sociali contemporanee. Un approccio sviluppato, tra gli altri, anche da Miguel Benasayag e Angélique Del Rey (2006), che mettono in discussione la scissione teorica tra “conoscere” ed “agire”.⁵

Nelle sue ricerche Douglas si richiama alla scuola francese, in particolare a Marcel Mauss, il quale già nel 1934,⁶ a proposito delle *tecniche dei corpi*, affermava che non esistono comportamenti umani “naturalisti” che esulino dalle culture e dalle regole sociali, rispettate o infrante che siano. Douglas fa riferimento anche a Lévi-Strauss, che con il noto approccio struttural-culturalista, mostra che universalmente il corpo è identificabile come centro dei sistemi sim-

3 Douglas, *Natural Symbols*, p. 106.

4 George Yule, *Pragmatics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

5 Miguel Benasayag, Angélique Del Rey, *Connaitre est agir*, Paris, La Découverte, 2006.

6 Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, «Journal de psychologie normale et pathologique», 33, 1936, pp. 271-293, tr. it. *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 385-409.

bolici, intesi come complesse costruzioni costituite da opposizioni binarie. Douglas è interessata non soltanto alle valenze simboliche di tali sistemi, ma compie un passo ulteriore, anche a livello teorico, coniugando approcci cognitivo-strutturalisti francesi con quelli funzional-strutturalisti inglesi, analizzando l'intreccio tra le variazioni simboliche e le organizzazioni sociali, in culture diverse.

Essa rileva simili complesse strutturazioni non solo nelle società allora dette "primitive", a partire dai propri studi sulla cultura Lele nell'Africa sub-sahariana, ma sviluppa comparazioni con altre società, in particolare con quella ebraica, notando che le regolamentazioni basate su opposizioni binarie tendono a stabilire un ordine nella complessità del reale. Lo fanno attraverso semplificazioni logiche, tentativi teorici di eliminare ambiguità e indeterminanze, che appaiono 'pericolose' perché non rientrando in classificazioni ben definite non appaiono tranquillizzanti. Ciò, afferma Douglas, vale anche per quanto riguarda le distinzioni sessuali, e afferma che i rituali relativi alla dicotomia *purezza/impurità* in questo ambito sono funzionali ad assicurare una netta distinzione tra i sessi fisici, connessa alla differenziazione dei ruoli sociali. Inizia così a evidenziare, soprattutto nel capitolo intitolato *Powers and Dangers* (tradotto *Pericoli e poteri* nell'edizione italiana, che evidentemente preferisce dare la precedenza alla connotazione "paura" che a quella "politica"), la questione degli interessi e dei poteri in gioco collegati alle distinzioni sessuali, oltre che razziali. In entrambi i casi, si tratta di poteri "basati" su narrazioni che riguardano elementi biologici esteriori e superficiali.

Riprendendo uno degli ultimi sviluppi del pensiero di Douglas, un punto cruciale che l'antropologa ha approfondito in *Thought Styles* (1996) è, in sintesi, che si tende ad attribuire *agli* altri ciò che noi stessi vediamo *degli* altri – siano essi animali, situazioni, persone – considerando ciò che vediamo come caratteristica intrinseca dell'altro, invece che solo una delle possibili qualità che attribuiamo all'altro attraverso i nostri modelli, credenze o presupposti, costruiti generalmente in forma di metafore, similitudini o classificazioni e spesso in riduttive forme dicotomiche. È questa un'importante osservazione teorica che mette in luce quanto siano limitate, idealizzate, egocentrate e spesso arroganti, le nostre modalità di conoscenza. Douglas a questo punto propone come metodo di ricerca di stabilire «i significati in riferimento all'uso ... [ed] un controllo sull'immaginazione del ricercatore». ⁷ Nel caso in questione, le attribuzioni di "purezza"

7 Douglas, *Questioni di gusto*, p. 92.

e “impurità”, se osservate in riferimento all’uso, appaiono chiaramente categorizzazioni utili per la produzione e riproduzione sociale di gerarchizzazioni.

Come vedremo meglio, alla luce di molti altri studi antropologici tra cui quelli svolti negli anni ’70 da antropologhe femministe, quali Gayle Rubin⁸ che conia la definizione di *sex-gender system*, si è mostrata ancor più chiaramente la complessità dell’intreccio tra biologia e costruzioni culturali gerarchizzate, e possiamo affermare che le distinzioni di sesso (natura) / genere (cultura), hanno effetti e obiettivi soprattutto materiali, sociali, economici e politici.

Dicotomie e gerarchizzazioni di genere

L’utilizzo di dicotomie in termini di positivo/negativo, quali *purezza/impurità*, è uno degli strumenti linguistico-cognitivi, per usare una sintetica ma esplicativa espressione di George Lakoff (1987),⁹ che rafforza le gerarchizzazioni, non ultime quelle di genere.

Si è compreso che i corpi più che elementi naturali sono costruzioni culturali sessizzate/genderizzate, più di quanto non siamo abituati/e a pensarle. Si tratta, come le scienze umane e antropologiche hanno approfondito –da Michel Foucault a Luigi Cavalli Sforza, da Mondher Kilani ad Anna Maria Rivera, per citare solo pochissimi studi– di categorizzazioni non innocenti, bensì gerarchiche e “naturalizzate”, cioè che, essendo osservate e situate nei/sui corpi, vengono legittimate ed essenzializzate attraverso la definizione di “naturali”, e per questo appaiono quasi inaccessibili alle possibilità umane di trasformazione delle gerarchie. Tali meccanismi di legittimazione biologista sono attualmente in atto a livello linguistico, cognitivo, simbolico e pratico, nei continui processi di sessizzazione, ma anche di razzializzazione, cui oggi assistiamo –e ai quali spesso anche nostro malgrado partecipiamo, dato che siamo immersi/e nella cultura che produce tali processi “logici”– finendo con il legittimare i privilegi di alcuni/e nei confronti di altri/e.

L’intersezione della dicotomia *puro/impuro* con i concetti di sesso/genere è assai complessa, avviene nella stretta connessione degli ambiti fisico e simbolico –quindi all’interno dell’intricato ambito dei

8 Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in Rayna R. Reiter, (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

9 George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things. What categories reveal about the mind*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1987.

rapporti natura/cultura— ed ha contribuito a mantenere le suddette distinzioni gerarchiche. L'etnografia, la storia, ma anche la più banale delle cronache, riscontrano che in nome del concetto di *purezza* le donne hanno subito e subiscono un'amplissima gamma di trattamenti, a seconda dei contesti culturali e storici: dalle idealizzazioni sulla “donna angelicata” o sulla “moglie perfetta”, al femminicidio, alle mutilazioni genitali.¹⁰ Il tutto sollecitato e legittimato dall'invenzione culturale¹¹ di una categorizzazione estrema, arbitraria e inesistente, quale quella di *purezza/impurità*. Ancor più allarmante è che tali credenze e pratiche riguardano anche il presente.

Innumerevoli studi antropologici mostrano dati transculturali relativi al tema, spesso riguardanti, ad esempio, il sangue mestruale, considerato *impuro* quasi ovunque.¹² Nelle culture di molti paesi industrializzati e non, è tuttora spesso un tabù anche soltanto nominare le mestruazioni, soprattutto in presenza di uomini—in questo caso chiamati ‘maschi’, come a creare e rafforzare un determinismo biologico che apparentemente legittimerebbe il divieto.

Nelle sue analisi Mary Douglas¹³ compara alcune culture africane con altre, ad esempio con quella Maori, in cui il sangue mestruale era ritenuto un essere umano “mancato”, informe, quindi di difficile classificazione, similmente all'evento di un feto partorito prematuramente o ad un aborto: come un corto circuito nella classica dicotomia vita/morte, la simultaneità dei due presunti opposti che si realizza nella “nascita” di un corpo “morto” contravviene i termini della logica dicotomica, ed anche oggi nella nostra società disorientata, inquieta, divide scienze e coscienze.

In molte culture non solo le mestruazioni sono/erano ritenute *impure*, ma estendendo questa qualità a tutta la persona, le donne stesse sono/erano considerate *impure* ed essenzializzate come concretamente pericolose. In alcune culture anche le donne in gravidanza—esempio emblematico di “corpi in trasformazione”— sono/erano considerate *impure*, cioè pericolose, anche per i padri stessi. Su queste evidenze etnografiche Douglas e molti altri hanno elaborato una “teoria della paura”, laddove lo stato di angoscia derivante dall'im-

10 Mila Busoni, Elena Laurenzi (eds.), *Il corpo dei simboli*, Firenze, SEID, 2005.

11 Roy Wagner, *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992.

12 Sophie Laws, *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*, London, Macmillan, 1990. Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, *Women's Pollution Periods in Tamilnad (India)*, «Anthropos», 1974, vol. 69, n. 1/2, pp. 113–161.

13 Douglas, *Purity and danger*, p. 97 e ss.

possibilità di una chiara classificazione degli stati di transitorietà, indurrebbe a “risolverli” tramite semplificazioni logiche, dicotomiche appunto, nelle quali il passaggio da uno stato all’altro può essere codificato e “riordinato” tramite appositi rituali, trasformato in “soglie” attraversabili, concepite per accompagnare momenti portatori di grande incertezza e inquietudine.¹⁴

In società definite nomadi, la cui sussistenza è basata su caccia e raccolta o su piccola orticoltura e pastorizia, invece, il sangue mestruale può non essere un elemento particolarmente connotato, anzi talvolta, se connotato, può costituire un elemento attraverso il quale si manifesta un aspetto di sacralità delle donne.¹⁵ Come mostra la vasta letteratura antropologica su questi temi, nelle società animiste o parzialmente animiste,¹⁶ ovvero in molte popolazioni indigene, possono non sussistere particolari attribuzioni di persone, oggetti o situazioni, all’uno o all’altro polo delle dicotomie traducibili con i termini *puro/impuro* –collegate ai sessi/generi o ad altro– né particolari vantaggi o svantaggi qualora queste classificazioni esistano e ci si trovi collocate/i nell’una o nell’altra categoria. Spesso inoltre, le discriminazioni di genere riscontrabili oggi non sembrano prodotte dalle culture locali, ma più probabilmente introdotte attraverso i processi di colonizzazione, cristianizzazione e islamizzazione che hanno infatti influenzato le popolazioni stanziali più che quelle nomadi.¹⁷

Etnografia delle donne, tra purezza e discriminazioni

Ad ampliare la complessità della questione, molti studi riferiscono di società in cui alcune donne sono definite *pure* e in quanto tali possono accedere al ruolo di sciamane.¹⁸ In alcune culture, ad esem-

14 Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909, tr. it. *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1985.

15 Thomas Buckley, Alma Gottlieb (eds.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press, 1988.

16 Nella maggior parte delle società in cui le religioni monoteiste sono quelle ufficiali, le forme di spiritualità precedenti ai processi di colonizzazione e di proselitismo sono tuttora praticate, strettamente legate alla vita e alle visioni sulla vita.

17 Silvia Lelli, *Note sulle asimmetrie di genere Guarani: mutamenti, rappresentazioni, comparazioni*, in Giovanna Campani (ed.), *Genere e globalizzazione*, Pisa, ETS, 2010, pp. 133-142.

18 A titolo di esempio si vedano: Barbara Tedlock, *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York, Bantam, 2005; Diana Riboli, *Tunsuriban. Shamanism in the Chepang of Southern and Central Nepal*,

pio tra i Mapuche (Cile) e tra i Wayù (Colombia e Venezuela), le sciamane sono più numerose dei colleghi uomini e considerate molto potenti,¹⁹ ma gli eventuali privilegi collegati allo status di *purezza* non sono estesi a tutte le donne di una società e la maggior parte di esse subisce discriminazioni. Nel caso Mapuche inoltre risultano frequenti le accuse di stregoneria nei confronti delle sciamane e l'antropologa che le ha rilevate ritiene possa trattarsi di una rivalsea contro questo crescente potere femminile²⁰. Niente di paragonabile, comunque, alle caccie alle streghe, creature *impure* per eccellenza, perpetrate in Occidente.

Resta il fatto che le discriminazioni di genere a sfavore delle donne esistono in pratica in ogni società assumendo forme ed entità diverse. Rimane un dato trasversale che tali discriminazioni, come quelle razziste, siano sostenute da processi di essenzializzazione di alcune diversità, naturalizzazioni e “legittimazioni” biologiste che giustificano costruzioni culturali discriminanti e violente sulla base di elementi superficiali ritenuti “naturali”.

Per citare altri casi etnografici relativi alla cosiddetta *purezza/impurità* delle donne, un esempio è costituito dai Kalasha, popolo pastorale dell'Hindu Kush presso cui ho svolto una ricerca foto-etnografica negli anni Ottanta assieme ai fratelli Cacopardo.²¹ Secondo la mia esperienza di osservazione partecipante e in base alle ricerche dei due antropologi, in questa società ogni donna, in quanto tale, è *impura*.²² Può mangiare meno carne rispetto agli uomini, non le è permesso recarsi ai pascoli alti –zone *pure* per eccellenza abitate da divinità e spiriti– ed è particolarmente pericolosa nei periodi

Kathmandu, Mandala Book, 2000; Silvia Lelli, *Trasformazioni Guarani. Tra paradigma sciamanico e scuola*, Roma, CISU, 2007.

19 Antonino Colajanni, *Lo sciamanismo femminile in alcune società indigene dell'America Meridionale. Le ragioni di una 'eccezione' socio-culturale*, in Tommaso India (ed.), *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Atti del Convegno Internazionale 2009, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2014.

20 Ana Mariella Bacigalupo, *El poder de las machi Mapuche en los valles centrales de la Araucanía*, in Yosuke Kuramochi (ed.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito, Abya Yala, 1994, pp. 11–55.

21 Augusto S. Cacopardo, *Shamans and the Space of the “Pure” among the Kalasha of the Hindu Kush (Pakistan)*, in Romano Mastromattei, Antonio Rigopoulos (eds), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, Venetian Academy of Indian Studies, New Delhi, D.K. Printworld Ltd., 1999, pp. 57-71, cfr. anche Augusto S. Cacopardo, *Natale pagano: feste d'inverno nello Hindu Kush*, Palermo, Sellerio, 2010 (traduz. inglese dell'autore: *Pagan Christmas. Winter Feasts of the Kalasha of the Hindu Kush*, London, Gingko Library, 2016); Alberto M. Cacopardo, Augusto S. Cacopardo, *The Kalasha (Pakistan) Winter Solstice Festival*, «Ethnology», 1989, vol. 28, n. 4.

22 A. S. Cacopardo, *Shamans and the Space*, pp. 64-67.

mestruali e durante il parto, momenti in cui deve auto-segregarsi nella “casa delle donne”, situata in basso rispetto ai villaggi e adiacente ad un corso d’acqua che porterà via le “materie femminili contaminate”.

È questa una delle società in cui le donne sono escluse dalle relazioni con l’esterno, dagli ambiti della politica, delle attività rituali importanti –che richiedono uno status di *purezza* di cui le donne sono prive– e dall’economia, cioè dalle attività relative alla pastorizia, la fonte di sussistenza più prestigiosa. Tale status è giustificato dall’idea che «attraverso la donna gli esseri umani sono portati in questo mondo mortale» e separati dal mondo divino dell’immortalità al quale invece appartengono gli uomini, fino allo sfortunato momento in cui vengono partoriti dalle donne:

l’idea dell’impurità della donna tra i Kalasha non può essere ridotta semplicemente ad una sorta di sovrastruttura di una relazione sociale gerarchica tra i sessi [...]. L’impurità della femmina è connessa ad una visione cosmogonica più profonda che le ascrive il ruolo di generare il mondo delle forme mortali, imprigionando l’immortale energia vitale maschile. È per questo che la fertilità celebrata nei giorni più solenni della festività principale è invariabilmente quella maschile, ed è esplicitamente di tipo fallico». (Traduzione dell’autrice).²³

Come per altre popolazioni non-islamiche dell’Hindu Kush, nell’800 il concetto di *purezza* non era esteso alla sessualità delle donne, che godevano di una relativa libertà sessuale prematrimoniale, non esisteva il tabù della verginità e potevano rifiutare un matrimonio.²⁴ Se l’esclusione dalla vita sociale durante il periodo mestruale è stata interpretata anche in senso positivo, come momento di riposo e allontanamento dai duri lavori quotidiani,²⁵ e se nei periodi estivi in cui gli uomini vivono ai pascoli alti con le greggi di capre le donne gestiscono l’orticoltura in valle, possiedono le chiavi dei magazzini degli utensili e godono di una certa autonomia, la loro *agency* è comunque limitata a queste sfere private ed anche in esse è molto inferiore a quella degli uomini. Dal punto di vista della mia

23 A.M. Cacopardo, A.S. Cacopardo, *The Kalasha*, 1989, p. 327.

24 Alberto M. Cacopardo, Stefano Pellò, *Whose Past and Whose Future: Free Love and Love Marriage among “Kafirs” of the Hindukush in an Early Nineteenth-Century Persian Ethnography*, «Iran and the Caucasus», 2021, vol. 25, n. 4, pp. 366-378.

25 Wynne Maggi, *Our Women are Free. Gender and Ethnicity in the Hindu Kush*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

esperienza di partecipazione, portando per mesi l'abito locale e il peso di vari chilogrammi di collane e di due copricapi sovrapposti in equilibrio,²⁶ intessuti di perline in vetro rosso e cauri –simboli di fertilità, suppongo, ma di cui le donne stesse non davano spiegazioni, se non laconici «è così, sorella»– ho interpretato questa ingombrante, seppur bella, acconciatura come destinata a mitigare –o a riscattare, o a punire?– la condizione della loro “sfortunata fertilità”. Ne ho riscontrata anche una funzione collaterale pratica, non simbolica: quella di impedire considerevolmente i movimenti.

L'analisi antropologica delle discriminazioni nei confronti delle donne non si limita dunque agli ambiti spirituali o religiosi –così classificati in occidente– ma si sviluppa alla luce di intersezioni con altri ambiti della vita e si amplia se analizzata in prospettive transdisciplinari. Fra gli ormai numerosi esempi etnografici relativi alla complessa intersezione generi/*purezza/impurità*/poteri, in particolare nell'intersezione tra antropologia di genere e antropologia politica, è utile ricordare un caso che illustra l'ampiezza che l'attribuzione di *impurità* può comportare. È il caso del popolo Kanak (Nuova Caledonia), una società patrilineare e virilocale, in cui tutto è considerato “maschile o femminile” e l'antagonismo tra i due poli della dicotomia è molto forte.²⁷ Qui le donne, a causa della loro *impurità*, definita in base ad una serie di astratte idee sulla *contaminazione*, fino a pochi anni fa erano escluse dalle liste elettorali con la giustificazione che anche il solo *nome* di una donna avrebbe *inquinato* tutta la lista, facendo fallire il progetto politico dell'intera coalizione. È questa una forma di discriminazione politica di genere indice di un altissimo livello di sessismo, le cui tracce ancora oggi sono visibili nei report di alcune Agenzie per i Diritti Umani relativi allo svolgimento delle elezioni in paesi dell'area Sud Pacifica, che riportano varie forme di violenza perpetrate nei confronti delle donne durante le elezioni.²⁸

26 Oggi i pesanti copricapi sono stati ridotti ad uno, nella vita quotidiana. Il secondo è indossato solo nelle cerimonie a cui le donne sono ammesse.

27 Mila Busoni, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma, Carocci, 2012² pp. 28-31. Christine Salomon, *La personne et le genre au centre nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie)*, «Gradhiva», 1998, n. 23, pp. 81-100.

28 Cfr. Gabrielle S. Bardall, *Violence, Politics and Gender*, Oxford Research Encyclopedia of Politics, Online Publication: Feb. 2018, https://www.ifes.org/sites/default/files/violence_politics_and_gender.pdf.

Cfr. anche Alison Dyer, *Violence Against Women in Elections in Papua New Guinea: an IFES Assessment*, International Foundation for Electoral Systems, 2019: https://www.ifes.org/sites/default/files/ifes_april_2019_vawe_in_png_assessment.pdf

Sempre in quest'area troviamo altri drammatici casi etnografici, uno in particolare nell'intersezione fra antropologia di genere e antropologia medica,²⁹ è relativo al gruppo indigeno Fore, piccoli orticoltori degli altipiani in Papua Nuova Guinea. Essi distinguevano tra “cibo per uomini” (*migliore*) e “cibo per donne” (*peggiore*), una distinzione riconducibile alla classificazione *puro/impuro*. La discriminazione fu scoperta quando a causa di un'epidemia letale, dovuta ad una degenerazione neurologica, perivano più donne che uomini. Il motivo fu rintracciato nelle pratiche locali, quando in periodi di scarsità di cibo gli uomini continuavano a nutrirsi con la carne di maiale, mentre le donne dovevano nutrirsi con il *cibo peggiore*, che consisteva nella carne dei cadaveri delle persone precedentemente decedute a causa di tale malattia, venendo contagiate.

Oltre le dicotomie: logiche complesse per fatti complessi

Anche nel mondo industrializzato i casi passati e presenti di discriminazione e di violenza nei confronti delle donne, legittimati dalle più svariate invenzioni culturali, sono innumerevoli e oggi giorno abbastanza documentati.

Riguardo al concetto di *purezza* è interessante accennare al *Social Purity Movement*, attivo in Europa e negli Stati Uniti fra tardo ottocento e primi del novecento. Nacque con l'obiettivo di abolire la prostituzione delle bambine e altre pratiche sessuali contrarie alla morale cristiana *puritana*, indubbiamente sfavorevoli per le donne e assai soddisfacenti per gli uomini. Dopo aver inizialmente adottato il concetto di *purezza* a sostegno delle tesi Differenzialiste per la liberazione e la parità dei diritti delle donne (“bianche”), il movimento abbandonò questo concetto con il contributo dell'attivista britannica Josephine Butler, emblema del femminismo cristiano, osservandone gli aspetti negativi imposti dall'alto dei poteri della chiesa e dello stato, affatto vantaggiosi per la condizione femminile.

In ambito antropologico Margaret Mead, fin dagli anni 20 del 900, ha svelato le dinamiche della costruzione culturale dei sessi, i cui cosiddetti «temperamenti» erano stati fino ad allora considerati naturali.³⁰ Negli anni 70 viene coniato il concetto di *gender/genere*. Introdotto come neologismo in psicologia da John Money negli anni

²⁹ Shirley Lindenbaum, *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, New York, McGraw Hill, 1979.

³⁰ Silvia Lelli, *Margaret Mead. Quando l'antropologo è una donna*, Firenze, Clichy, 2016.

50, viene meglio definito negli anni 70 da Ann Oakely al fine di distinguere ciò che è naturale (e quindi ritenuto non modificabile) da ciò che è culturale (e quindi socialmente e politicamente modificabile) a proposito dei “sessi” e delle sempre più evidenti disparità –non solo differenze– tra uomini e donne.

Ma nemmeno i concetti di sesso (biologico) e di genere (culturale) possono più essere inseriti in una logica dicotomica perché elementi naturali e costruzioni culturali sono strettamente intrecciati nelle realtà sociali. Gayle Rubin³¹ dipana le fila di questo problematico *entanglement* con l'importante studio su quello che chiamerà *sex-gender system*.

Letterature antropologiche anglofone e francofone dialogano in questo periodo: Colette Guillaumin³² riconosce che dietro l'idea della Differenza di sesso/genere si cela un'accettazione tacita della regola dominante, gestita dal potere politico ed economico maschile, che lascia intatto lo status quo non paritario. A che serve un “Diritto alla Differenza” reclamato dalle donne se lascia immutati rapporti di potere non egualitari?

Tali differenze si possono collegare alla dicotomia *purezza/impurità* che, usata a proposito di uomini e donne o rivolta esclusivamente a donne, esprime sempre una “differenza” di valore, di status, in pratica una gerarchia. Il problema ulteriore è che la donna è stata penalizzata anche quando inserita nella categoria *purezza*: si veda la donna *pura* che, diversamente dall'uomo, non deve maneggiare “sporchi” soldi o “sporchi” giochi di potere, che non deve avere rapporti sessuali al di fuori di rigide regole, rapporti che ancora ereditano il marchio dell'*impurità*... È difficile non interpretare queste attribuzioni qualitative come stratagemmi per tenere le donne lontane dalle sfere dell'economia non domestica, della politica e del piacere, in sintesi, dalle zone di libertà e di potere.³³

Sono questi temi attuali di grande importanza, come ad esempio la discussione sul lavoro –e sul lavoro gratuito– delle donne negli ambiti della riproduzione e della cura sia delle persone che della casa. Lavori, tra l'altro, affatto *puri* se, considerando il concetto nella sua accezione più materialista –come fa Mary Douglas fin dall'inizio del

31 Rubin, *The Traffic in Women*.

32 Cfr. Colette Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Verona, Ombre Corte, 2020. Il volume, pubblicato in Francia nel 1992 e riedito nel 2016, raccoglie articoli e saggi della studiosa francese scritti fra il 1977 e il 1992.

33 Paola Tabet, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, Bari, Rubbettino, 2004.

suo lavoro, o come farebbe Karen Barad, nel quadro ampiamente transdisciplinare del New Materialism³⁴ pensiamo al contatto con la sporcizia, gli escrementi, la malattia, la morte. Elementi *impuri* che siamo inclini a “vedere” in culture altre, ad esempio nella visione castista hindu, in cui sono ancora fortemente attivi a livello linguistico-cognitivo e strutturano l’organizzazione sociale.³⁵ Ciò è stato rilevato a suo tempo da Douglas come da molti altri studiosi e soltanto oggi tali visioni iniziano ad essere oggetto di proteste popolari e richieste di revisione. Più difficile è veder tali elementi in atto nella “nostra” cultura, dove tuttora sono più forti di quanto forse non siamo capaci di vedere, o disposti ad ammettere, ed hanno un ruolo strutturante dei nostri processi di gerarchizzazione sociale.

Dal punto di vista dell’antropologia di genere si tratta di interpretazioni complesse e “pericolose”, perché i temi della riproduzione, della maternità, della cura rischiano di far ricadere il valore delle donne nel biologismo di presunte tendenze “naturali o istintive”, invece di permettere la valutazione del merito di tali scelte e occupazioni, assai impegnative. L’offuscamento biologista nasconde sia i processi di scelta e di *agency*, sia le cause delle discriminazioni economiche e di status relative a queste attività, ed è radicato nell’educazione patriarcale e stereotipata che preclude alle donne altre possibilità di realizzazione.

Oggi, in prospettive ampie e ibride, al di là di ogni costruzione semplicistica delle realtà, cerchiamo piuttosto di comprendere i collegamenti tra elementi codificati e circoscritti entro antiche dicotomie, per individuare invece le qualità individuali e concrete delle persone di ogni sesso/genere, in ogni campo della vita. Ad esempio, si elabora un’etica transfemminista della cura,³⁶ in cui l’accento sulla dimensione relazionale e sulla convivenza delle diversità mette in campo concetti molto più ampi di “differenza”, valori che si impongono su precedenti scissioni binarie, astratte e non rappresentative di situazioni reali.

Se volessimo proseguire con ulteriori riflessioni sull’intersezione *generi/purezza*, sarebbe corretto dunque estendere la ricerca a ideo-

34 Cfr. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007. Cfr. anche Eadem, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, «Journal of Women in Culture and Society», 2003, vol. 28, n. 3, pp. 801-831.

35 Cfr. Gregory Forth, *Purity, Pollution, and Systems of Classification*, in Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*, Wiley Online Library, <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2003>, 2018.

36 Maddalena Fragnito, Miriam Tola (eds.), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Nocera Inferiore (SA), Orthotes, 2021.

logie e pratiche che riguardano tutti i generi. Purtroppo, comunque vengano 'legittimate', le discriminazioni nei confronti delle persone LGBTQIA+, che rappresentano casi emblematici di corpi e situazioni "in transizione", sembrano quasi confermare le suddette "paure di indeterminatezza", spesso vere e proprie fobie che conducono a discriminazioni e violenze. Casi in cui definizioni di identità più complesse rispetto alla semplicistica classificazione binaria dei sessi/generi sembrano mettere in crisi le logiche e le azioni umane.

Le discriminazioni individuali, sociali e politiche attuate quotidianamente nei confronti di persone che si identificano in categorie di genere più complesse sono ovunque molto attuali, dai casi più "semplici" di persone trans o omosessuali aggredite per strada o umiliate ai seggi elettorali relativamente alla scelta delle cabine verso cui dirigersi per votare³⁷ –cabine identificate con la classificazione binaria dei generi– fino a casi più clamorosi, strutturali e istituzionali relativi a politiche sia globali³⁸ sia nazionali, quali la non approvazione di un decreto legge finalizzato a proteggere queste categorie di persone. Una protezione rivelatasi necessaria nel momento stesso dell'applauso euforico con cui, contestualmente, il Parlamento italiano ha accolto la notizia della sua bocciatura.

Tutto questo, letto attraverso teorie antropologiche recenti che cercano di comprendere le profonde mutazioni sociali e ambientali in corso, conduce a sottolineare che, al di là dei significati culturali specifici, la formula stessa delle opposizioni binarie tanto usate nelle filosofie occidentali dovrebbe essere oggi superata, dal momento che crea ingiuste distinzioni e gerarchizzazioni non riuscendo a spiegare la molteplicità, il disordine delle situazioni, la complessità del vivente,³⁹ e non solo in relazione ai sessi/generi ma in tutti gli ambiti della vita. Ci è venuta in aiuto nei primi anni 60 del 900 la *fuzzy logic*,⁴⁰ inizialmente sviluppata in settori quali la meccanica e l'eco-

37 Francesca Galici, "Trans umiliati alle urne": *scoppia la bufera durante il voto*, 4 Ottobre 2021: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/trans-umiliati-urne-laccusa-cathy-torre-1979669.html>

38 Barry D. Adam, "Global Anti-LGBT Politics", Oxford Research Encyclopedias, 2020: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1213>

39 Cfr. Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera, 2009 (tr. it. di *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991). Idem, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi, 2020.

40 Lotfi Zadeh, *Fuzzy Sets*, «Information and Control», 1965, vol. 8, n. 3, pp. 338–353.

nomia, poi estesa alla comprensione della logica cognitiva umana,⁴¹ in quanto permette di esprimere e comprendere le sfumature di questioni che nella loro complessità, intreccio e simultaneità sfuggono a logiche dicotomiche, sequenziali e lineari. Come ha insegnato Gregory Bateson,⁴² per comprendere situazioni complesse sono necessari strumenti complessi, primo fra tutti l'interdisciplinarietà e la pluralità delle prospettive di analisi: se la realtà è disordinata, a che scopo separare aree che in realtà sono connesse tra loro, semplificarne la narrazione, falsificarla, fingerne simmetrie o polarità inesistenti? Molte e molti raccolgono la sfida, tra cui Donna Haraway la quale, con il saggio *A Cyborg Manifesto*, pubblicato nel 1985 sulla rivista «Socialist Review» e poi nel 1991 con il sottotitolo *Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*,⁴³ decostruisce le ultime tracce di malriposte certezze illuministe, positiviste e moderniste, riconfigurando le scienze del vivente. Mette in evidenza nuovi legami ibridi tra umano, non-umano e animale, tra vivente e non-vivente, fisico e ideologico, connessi all'ormai inevitabile dipendenza dalle tecnologie digitali. Evidenziando i problemi creati dalla storica gestione maschile delle società, anche Haraway critica il non più efficace Femminismo della Differenza e mostra piuttosto le somiglianze tra uomini e donne. Il suo pensiero diviene un manifesto, appunto, del superamento di logiche troppo semplicistiche, incapaci di comprendere la ben più complessa realtà contemporanea.

Conclusioni

Sono in corso dunque tentativi di rinnovamento delle logiche umane, tentativi di comprensione più ampi, non antropocentrici ma inclusivi delle logiche di un più vasto vivente, a partire dalla revisione della dicotomia “base” *natura/cultura*, la scissione logica che ha nascosto e nasconde gli errori delle nostre interpretazioni culturali di ciò che chiamiamo “naturale”. Errori che ci hanno condotto alle attuali crisi ambientali, sociali ed economiche, che sono legittimate da –e circolarmente legittimano– biologismi e giustificazioni lontane

41 Barth Kosko, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano, Baldini & Castoldi, 1995, tr. it. di *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York, Hyperion, 1993.

42 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

43 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Eadem, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.

dalle cause reali di fatti ibridi e multiformi, oggi definibili *natural-culturali*.⁴⁴ Fatti che suscitano tanta più paura quanto più ci appaiono “strani”, spesso solo perché inusuali, imprevisi dall’educazione, dalla divulgazione scientifica e diversi dalle poche forme che siamo stati abituati a “vedere”.

Alla luce degli studi citati, la ricerca futura si mostra orientata verso possibilità di conoscenza più adeguate alle realtà complesse che abbiamo culturalmente costruito e che viviamo, verso una maggiore accettazione di problematiche scomode o inquietanti, non certo risolvibili attraverso la loro negazione o artefazione paternalista.

Nel quadro teorico della Ontologic Turn e del New Materialism, nella consapevolezza etica che le categorizzazioni sono costruzioni non naturali ma culturali, e quindi modificabili ove non rispettino i Diritti Umani e causino ingiustizie, la ricerca di soluzioni socialmente eque va necessariamente radicata nei fatti concreti, verso dimensioni di comprensione co-costruite e intersoggettive, nelle loro molteplicità non artefatte in categorie lontane dalle realtà (Descola 2021, Breda 2021).⁴⁵

Concludo con le parole di Miguel Benasayag e Angélique Del Rey, nel quadro di una filosofia situazionale e dell’azione, molto vicina all’antropologia:

si tratta di imparare a convivere con tutto ciò che abbiamo rimosso e abbandonato come un’anomalia inammissibile. Si tratta di capire in che modo l’essere umano, l’essere umano così com’è, l’essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune ‘malgrado’ il conflitto e anzi ‘attraverso’ il conflitto, mettendo fine al sogno o all’incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è di ingovernabile.⁴⁶

Ciò implica innanzi tutto la non negazione delle difficoltà e dei conflitti, anzi un allenamento ad accoglierli e ad apprenderne la gestione. Si tratta di imparare a vivere con ciò che spesso è stato rimosso dalla storia.

44 Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, I, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

45 Ci si riferisce qui in particolare al classico di Philippe Descola del 2005, *Par-delà nature et culture*, tradotto in italiano nel 2021 con il titolo *Oltre natura e cultura*, e alla densa postfazione al medesimo libro a cura di Nadia Breda, *Una scienza degli esseri e delle relazioni*, pp. 513-543.

46 Benasayag, Del Rey, *Elogio del conflitto*, p. 9.

Abstract: Il saggio propone una discussione critica sull'uso della dicotomia *purezza/impurità* attraverso una sintetica disamina della letteratura antropologica che ha trattato l'argomento, a partire dai noti lavori di Mary Douglas. La critica riguarda in particolare l'attribuzione di tali qualità al genere femminile e si estende ai rischi di riduzionismo logico, linguistico-cognitivo e pratico insiti nell'uso stesso delle categorizzazioni dicotomiche, a partire dall'onnicomprensiva scissione binaria della macro-bipartizione *natura/cultura*, molto usata nel quadro di riferimento dell'ontologia naturalista occidentale. Il saggio mette in evidenza i collegamenti tra classificazioni logiche e gerarchizzazioni sociali di sesso/genere che costruiscono e riproducono discriminazioni concrete. Si auspica dunque che l'abbandono di logiche riduzioniste, biologiste e deterministiche possa condurre a comprensioni più approfondite di realtà complesse, problematiche o conflittuali facilitando i processi di cambiamento verso situazioni socioculturali più eque.

The essay proposes a critical discussion on the use of the *purity/impurity* dichotomy through a synthetic examination of the anthropological literature that has dealt with the subject, starting with Mary Douglas' well-known works. The criticism concerns in particular the attribution of these qualities to women, and extends to the risks of logical, cognitive-linguistical, and practical reductionism inherent in the use of categorical dichotomies, starting from the all-encompassing binary macro-splitting *nature/culture*, widely used in the reference framework of Western naturalist ontology. The essay highlights the links between logical classifications and social hierarchies of sex/gender, that construct and reproduce concrete discriminations. It is argued that the dismissal of reductionist, biased and deterministic logics could lead to deeper understandings of complex, problematic or conflicting realities, facilitating the change towards more just sociocultural situations.

Keywords: Donne, genere, gerarchizzazione, dicotomie, logiche complesse, antropologia socioculturale; Women, gender, hierarchization, dichotomies, complex logics, sociocultural anthropology.

Biodata: Silvia Lelli ha conseguito il Ph.D. in *Metodologie della Ricerca Pedagogica. Teoria e Storia*, con tesi in *Antropologia dell'Educazione* all'Università degli Studi di Firenze. Ha frequentato i corsi di approfondimento in *Linguistica Cognitiva* (Prof. G. Lakoff) e *Sociologia delle Interazioni* (Prof. R. Ofshe) all'Università Statale della California a Berkeley. Assegnista di ricerca e docente a contratto di *Antropologia Culturale* dal 2003. Etnografa, autrice di testi universitari, fotografa, video-documentarista, artista. Svolge ricerca negli ambiti: Antropologia Socioculturale, Educazione, Genere, Women & Feminist Studies, Sviluppo, Antropologia Visuale, Analisi Conversazionale, Ecologia, con ricerche sul campo in Pakistan, West Africa, Bolivia, Ecuador, Marocco, Europa. Fondatrice dell'Associazione Antropologiche-Ricerche e Studi per il Sociale. Membro delle associazioni SIAC, ANUAC, AISEA. Membro del Consiglio Direttivo di Festival dei Popoli-Istituto Italiano del Film di Documentazione Sociale. Collaboratrice dei Festival Internazionali Cinema&Donne e Docudonna-Documentario a regia femminile (silvia.elli@unifi.it).

Silvia Lelli obtained a Ph.D. in *Methodologies of Pedagogical Research. Theory and History*, with thesis in *Anthropology of Education* at the University of Florence. Extra courses in Cognitive Linguistics (Prof. G. Lakoff) and Sociology of Interactions (Prof. R. Ofshe) - California State University at Berkeley. Research Fellow and Adjunct Lecturer in *Cultural Anthropology* since 2003. Ethnographer, author of university texts, photographer, video-documentary maker, artist. International research

in the fields of Sociocultural Anthropology, Education, Gender Anthropology, Women & Feminist studies, Development, Visual Anthropology, Conversational Analysis, Ecology. Field research in Pakistan, West Africa, Bolivia, Ecuador, Morocco, Europe. Founder of AntropoLogiche Association. Member of SIAC, ANUAC, AISEA Associations. Board Member of Festival dei Popoli-Italian Institute for Social Documentation Film. Collaborator of the International Cinema&Donne Festival, and Docudonna-Documentary Festival for films directed by women (silvia.elli@unifi.it).