

Claudia Mattalucci
INTRODUZIONE

Questo libro raccoglie otto articoli frutto di ricerche condotte in aree di studio diverse ma che, come dice il titolo, hanno in comune il fatto di essere *Etnografie di genere*. Descrivere tale convergenza non è un compito semplice perché “genere” è concetto complesso, articolato, che è mutato nel tempo. Prima di passare alla presentazione dei saggi che compongono il volume, evidenziando i temi e le prospettive che li attraversano, richiamerò brevemente alcune delle trasformazioni che questo concetto ha subito dalla sua introduzione ad oggi.¹

È stata l'antropologa americana Gayle Rubin che, per la prima volta, ha utilizzato “genere” in un'accezione che prefigurava alcuni dei suoi successivi sviluppi. In un saggio del 1975 intitolato *The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex*, Rubin definisce «sistema sesso-genere [...] l'insieme dei dispositivi mediante i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana, e nei quali sono soddisfatti i bisogni sessuali trasformati» (1975: 159). Il sistema sesso-genere corrisponde, secondo quest'autrice, all'insieme delle norme, dei divieti, delle prescrizioni, delle convenzioni, delle abitudini, ecc. attraverso cui le società fanno in modo che la sessualità e la procreazione siano soddisfatte in modo convenzionale (attraverso rapporti socialmente riconosciuti e approvati). Rubin mostra come l'istituzione del matrimonio, la divisione sessuale dei compiti in seno alla famiglia e, prima ancora, l'acquisizione della norma eterosessuale accentuino le differenze tra uomini e donne, vincolandoli in un rapporto gerarchico funzionale alla riproduzione dei sistemi sociali.

1. Per una trattazione più esaustiva in lingua italiana di alcuni dei temi qui soltanto evocati si vedano Busoni (2000); Bellagamba (2000a). Per una riflessione sullo studio del genere e delle relazioni di genere nell'antropologia italiana si vedano Bellagamba (2000b) e Ribeiro Corossacz, Gribaldo (2010).

Il saggio di Rubin s'inseriva all'interno dell'*antropologia delle donne*² (Rosaldo, Lamphere 1974; Reiter 1975; Ardener 1975), un progetto sviluppatosi nel contesto del femminismo nordamericano degli anni '70, con l'obiettivo di studiare le esperienze e i punti di vista delle donne che, sino ad allora, erano stati sotto-rappresentati nelle monografie etnografiche. A partire dalla considerazione delle visioni del mondo e delle attività delle donne, le antropologhe che aderirono a questo programma di ricerca si proponevano di produrre etnografie diverse da quelle apparse in passato e di ridefinire gli assunti teorici e metodologici della disciplina in modo non androcentrico.

Nel corso degli anni '80 l'antropologia femminista³ si è progressivamente orientata dallo studio delle donne a quello del genere. In questo contesto, "genere" si riferiva alla costruzione sociale della differenza tra i sessi e «al modo sessuato nel quale gli esseri umani si presentano e sono percepiti nel mondo» (Stella Picone, Saraceno 1996: 8). Diversamente da "donne", "uomini", "femminile" e "maschile", la nozione di "genere", infatti, è relazionale. Il suo uso ha permesso di evidenziare le mutue implicazioni tra le definizioni culturali, le esperienze e le collocazioni sociali delle donne e quelle degli uomini. In particolare, l'inclusione dei due sessi e della relazione dialettica che li definisce all'interno del concetto di "genere" ha permesso di segnalare il carattere costruito, non biologicamente dato, della disegualianza tra i sessi e della disparità di potere tra uomini e donne. Come affermano Sherry Ortner e Harriet Whitehead nell'introduzione ad una celebre raccolta di saggi, apparsa per la prima volta nel 1981: «Ciò che il genere è, ciò che le donne e gli uomini sono, quali tipi di

-
2. Affermatasi attraverso le prime pubblicazioni e i primi insegnamenti di antropologia sulle donne, questa dicitura è stata successivamente sostituita da "antropologia femminista" e "antropologia di genere". Sebbene i terreni d'indagine e gli approcci teorico-metodologici sviluppati dall'antropologia femminista e di genere siano contigui e in buona misura sovrapposti, la prima mantiene un'aspirazione al cambiamento sociale che la seconda non necessariamente condivide.
 3. Moore ha descritto l'antropologia femminista come «studio del genere, delle relazioni tra uomini e donne, e del modo in cui il genere struttura le società umane, le loro storie, ideologie, sistemi economici e strutture politiche» (1988: 6). Sugli sviluppi dell'antropologia femminista si vedano Moore (1988) e Lewin (2006).

relazioni si instaurano o si dovrebbero instaurare tra loro, tutte queste nozioni non riflettono semplicemente dei “dati” biologici o sono elaborate a partire da questi ultimi, ma sono soprattutto prodotti dei processi sociali e culturali» (2000: 73). Maschile, femminile, riproduzione, sessualità, ecc., sottolineano le due autrici, sono simboli, investiti di significati e di un valore sociale diverso a seconda del contesto culturale. Sin dall’inizio, oltre che sull’interpretazione dei significati sessuali, lo studio del genere si è dunque focalizzato sull’analisi delle asimmetrie nei rapporti e nelle opportunità. Il “genere” si è imposto come lente attraverso cui guardare alla differenza, indagare i rapporti di forza e l’ineguale distribuzione di potere tra uomini e donne.

Henrietta Moore (1993) ha sottolineato come tra gli anni ‘80 e gli anni ‘90, lo studio antropologico del genere e delle relazioni di genere sia stato segnato da uno spostamento dell’attenzione dalla *differenza tra* (le culture; gli uomini e le donne) e la *differenza all’interno di* (una stessa cultura; le donne; gli uomini). Se l’antropologia delle donne enfatizzava le somiglianze tra donne e le differenze tra queste e gli uomini, la riflessione successiva ha messo in discussione l’unità della categoria di “donna” e il fatto che la differenza tra i sessi fosse prioritaria e potesse essere separata da altre disparità di potere come quelle legate alla “razza”, alla classe sociale, all’orientamento sessuale, ecc. L’attenzione alle *differenze all’interno di* ha portato a riconoscere che in ogni società non esistono una sola ideologia di genere, un’unica definizione del maschile e del femminile, una divisione dei ruoli univoca rispetto al genere (Sandy, Goodenough 1990). Prestare attenzione al genere significa tenere conto dell’insieme di differenze (tra uomini e donne, tra donne, tra uomini, ecc.) che informano la vita e i soggetti sociali. Come mostrano i saggi qui presentati, più che un sistema di relazioni fisse, il genere è un processo che dà forma alle soggettività⁴ ed è da queste rimesso in gioco e almeno parzialmente trasformato.

4. Secondo la definizione proposta da Ortner, la soggettività è «l’insieme delle percezioni, degli affetti, dei pensieri, dei desideri, delle paure, ecc. che abitano il soggetto agente [...] così come delle configurazioni culturali e sociali che provocano, organizzano e modellano quegli stessi affetti, pensieri, ecc.» (2005: 31).

Moore (1993; 1994a) ha ugualmente ricordato come nella storia degli studi antropologici sul genere, il rapporto tra differenze biologiche e differenze socialmente costruite, si sia progressivamente rovesciato. Se inizialmente alle caratteristiche dei corpi e dei processi legati alla sessualità e alla riproduzione veniva riconosciuta la funzione di «sfondo ambiguo e suggestivo del genere» (Ortner, Whitehead 2000: 73), tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90, si è fatta strada l'idea che queste stesse caratteristiche e processi dipendano dai significati che sono loro culturalmente e storicamente attribuiti. I corpi, le loro parti e i processi fisiologici non hanno significato al di fuori delle interpretazioni culturalmente costruite: «non esistono “fatti” materiali che possono essere trattati come dati preculturali» (Yanagisako, Collier 2000: 242). Il sesso (o meglio i due sessi, con le loro distinte caratteristiche anatomiche, fisiologiche ed ormonali), lungi dall'essere un criterio di classificazione universale è un prodotto di specifici saperi (Foucault 1978). Pertanto, come ha scritto Judith Butler, il «genere non dovrebbe essere concepito semplicemente come l'iscrizione culturale di significato su un sesso dato in precedenza [...]; il genere deve anche designare l'apparato della produzione mediante il quale vengono creati i sessi». ⁵ Affermare la variabilità del sesso in base al genere, non significa assumere che vi siano contesti in cui le differenze tra genitali femminili e genitali maschili non siano riconosciute, o in cui i ruoli nella riproduzione non siano distinti, ma evidenziare che il riconoscimento di queste differenze non produce necessariamente una categorizzazione binaria e fissa come quella a noi familiare. Maschile e femminile possono essere qualità che attraversano i corpi, piuttosto che identificarli in maniera stabile (Broch-Due, Rudie, Bleie 1993). ⁶

Se storicamente lo studio antropologico del genere ha privilegiato il punto di vista e le esperienze delle donne o quello di soggetti non riconducibili alle posizioni individuate dalla concezione binaria del sesso e del genere e dalla norma eterosessuale, ⁷

5. Sull'impiego nella ricerca etnografica della teoria di Butler si veda Morris (1995).

6. In italiano si veda l'antologia curata da Forni, Pennacini e Pussetti (2006)

7. Per una recensione della bibliografia sugli studi gay, lesbici e queer si vedano Weston (1993) e Boellstorff (2007). In italiano si veda l'antologia sugli “altri generi” di Bisogno, Ronzon (2006).

soprattutto a partire dagli anni '90 è ugualmente cresciuto il numero degli studi sugli uomini e sulle mascolinità.⁸ Come hanno osservato Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne (1995), benché questi ultimi non siano sempre entrati in dialogo con l'antropologia femminista, là dove quest'interazione è avvenuta, la descrizione dei diversi significati attribuiti al maschile ha consentito di mettere in discussione l'universalità della categoria di "uomo" e di mostrare, per esempio, che un'associazione non circostanziata tra il maschile e il potere sia una mistificazione che favorisce alcuni soggetti a scapito di altri: coloro che sono privi degli attributi associati al potere non sono soltanto considerati più deboli, ma anche meno uomini.

Nel corso degli ultimi decenni l'antropologia femminista e di genere si sono enormemente sviluppate abbracciando una pluralità di approcci e di argomenti: oltre ad analizzare l'impatto del genere sulla vita delle persone, hanno cercato di comprendere il ruolo che questo assume all'interno di configurazioni di significato e relazioni di potere più ampie. Attraverso la ricerca etnografica, sono stati indagati i modi in cui i processi sociali ed economici danno forma all'esperienza di uomini e donne:⁹ si è studiato come il lavoro,¹⁰ lo sviluppo,¹¹ i nazionalismi,¹² i movimenti sociali,¹³ le migrazioni,¹⁴ la parentela,¹⁵ la religione,¹⁶ producano il genere e al tempo stesso ne siano prodotti. Si è prestata attenzione alla costruzione sociale dei corpi e della riproduzione e alle mediazioni tecnologiche che intervengono in questi processi;¹⁷ si è cercato di

8. Per una ricognizione dei primi studi sulle mascolinità si veda Gutmann (1997).

9. L'elenco che segue non è, evidentemente, esaustivo, né lo sono i riferimenti bibliografici indicati nelle note. Nei saggi che il volume raccoglie si trovano indicazioni più puntuali sui temi affrontati.

10. Si vedano tra gli altri Freeman (2000); Maher (2007); Vignato (2008).

11. Si vedano Visvanathan, Duggan, Wiegiersma, Nisonoff (2011) e Cornwall (2007).

12. Tra gli altri, Yuval-Davis (1997); Mayer (2000); Kanaaneh (2002).

13. Sui movimenti sociali si vedano per esempio Kulick (1996); Arditti (1999); Susser (2004).

14. Tra gli altri, Osella, Osella (2000); Ong (2005); George (2005); Pinelli (2011).

15. Per esempio, Carsten (1997; 2000); Busby (2000), Van Vleet (2008).

16. Tra gli altri, Matory (2004); Mahmood (2005); Ouzgane (2006).

17. Si vedano Ginsburg, Rapp (1995); Franklin, Ragoné (1998); Gribaldo (2005); Browner, Sargent (2011).

comprendere sentimenti come l'amore o la passione mettendoli in relazione ai contesti sociali ed economici in cui si sviluppano e trovano realizzazione;¹⁸ si sono inoltre analizzate le espressioni della sessualità.¹⁹ I saggi compresi in questa raccolta si situano all'interno di alcune delle linee di ricerca qui evocate, assumendo punti di vista specifici sul genere, dialogando con la letteratura e soprattutto dando spazio alle parole e alle pratiche dei soggetti incontrati sul campo.

1. Immaginari

Un elemento comune ai saggi inclusi in questo volume è l'attenzione prestata agli immaginari, all'immaginazione e al sogno come risorse per la costruzione di soggettività, modi di vita e progetti sociali "in-generati".²⁰

Secondo la definizione di Charles Taylor, un "immaginario sociale" corrisponde a come le persone immaginano i propri mondi e la propria esistenza sociale: ai modi in cui i soggetti si adattano gli uni gli altri, sviluppano aspettative, a come si sentono quando queste vengono soddisfatte o disattese, alla loro consapevolezza delle norme che regolano l'azione sociale. Gli immaginari sociali, secondo Taylor, sono «qualche cosa di più ampio e più profondo rispetto agli schemi mentali che le persone impiegano quando pensano alla realtà sociale in modo distaccato» (2002: 106). Più vicini all'esperienza delle teorie, si distinguono dalle pratiche incorporate perché trovano espressione a livello simbolico: sono veicolati da immagini, racconti, storie e finzioni. Queste sono un mezzo attraverso cui le persone, non soltanto pensano, ma sentono il loro modo di essere nel mondo: sono portatrici di significati affettivamente connotati e, in quanto condivise, rendono

18. Rebhun (1999); Faier (2007); Jankowiak (2008).

19. Sulle "sessualità" si vedano le raccolte di Lancaster, Leonardo (1997) e Robertson (2005).

20. L'espressione inglese *engendered*, a cui questo neologismo s'ispira, significa simultaneamente "generati", "procreati", "prodotti" ma anche "di genere" (nel senso di "dotati di o ascritti ad un genere").

possibile l'azione comune e alimentano un senso di legittimità. La nozione di "immaginario sociale" proposta da Taylor, non coincide, dunque, con quella più classica di immaginario come totalità simbolica²¹ poiché non comprende soltanto rappresentazioni e memorie ma risorse cognitive e senso pratico. Inoltre, comporta da parte dei soggetti, un certo grado di riflessione su di sé e sul proprio universo sociale.

Gli immaginari sociali non sono neutri rispetto al genere. La comprensione del mondo che assicurano include definizioni del maschile e del femminile, "forme d'incorporazione", immagini di uomini e donne, aspettative rispetto alle loro azioni e relazioni, norme che orientano il loro agire naturalizzando alcune prerogative, definendo ciò che è moralmente accettabile e ciò che, al contrario, è moralmente sospetto, deviante o anormale. Si può dunque dire che ogni immaginario sociale sia anche un immaginario di genere poiché comprende un ordine morale sessuato e conferisce senso e legittimità a pratiche e forme culturali che sostengono l'azione di uomini e donne. I soggetti che condividono uno stesso immaginario di genere sono consapevoli delle aspettative differenziate che consentono l'agire collettivo. Queste possono essere condivise da ampi gruppi di persone o da circuiti ristretti; essere diffuse in date località o superarne i confini insieme ai flussi d'immagini, beni, idee e persone che attraversano territori e mondi sociali.

Le etnografie qui raccolte interpretano canzoni, spettacoli teatrali, telenovela, documentari, ecc. in quanto manifestazioni cristallizzate di specifici immaginari di genere. Questi prodotti culturali evocano condizioni esistenziali, plasmano aspirazioni e sensibilità, alimentano progetti, diffondono stili corporei e offrono risorse per sperimentare se stessi e per riconfigurare la propria esperienza sociale. Il senso di riconoscimento o, al contrario, di disidentificazione che producono dipende tanto dal posizionamento dei soggetti nel mondo, quanto dalla loro capacità di immaginare altrimenti se stessi e i propri orizzonti

21. La nozione di immaginario come totalità simbolica è stata ripresa, tra gli altri, da Augé (1997).

sociali (Abu-Lughod 1997). In alcuni casi i luoghi di produzione di queste forme culturali sono anche quelli della loro circolazione. Sempre più spesso, tuttavia, attraversano grandi distanze raggiungendo altre sensibilità e alimentando nuove aspirazioni (Larkin 1997; Appadurai 2001). Per conferire senso alla propria vita ed ampliare lo spettro delle possibilità, individui e gruppi investono affettivamente su definizioni del maschile e del femminile, su idee di amore e di tradimento, di matrimonio e di famiglia, su tecniche del corpo e del sé veicolate da narrazioni ed immagini eterogenee, che attingono tanto da universi circoscritti (quello delle interazioni faccia a faccia, della località, ecc.) quanto da quelli più vasti e impersonali veicolati dai media. Sesso e genere sono definiti da cosmologie locali, ideologie laiche o religiose e saperi con diversi gradi di diffusione e istituzionalizzazione; sono plasmati attraverso pedagogie, tecnologie e rituali; sono rappresentati da prodotti mediali e narrazioni di sé che possono ispirare altri soggetti, anche quando veicolano traiettorie esistenziali che trasgrediscono le norme e le definizioni del genere egemoniche in un dato contesto sociale (Lal 2011). Sono, inoltre, qualche cosa che si “fa” attraverso momenti più formali (come i riti), ma ugualmente attraverso le relazioni, le azioni quotidiane e le fantasie che creativamente reiterano e trasformano immaginari di genere e rapporti di forza tra soggetti sessuati.

Lungi dall'essere coerenti e omogenei gli immaginari di genere descritti dai saggi inclusi in questo volume presentano discontinuità e contraddizioni prodotte dai mutamenti che hanno investito ed investono i luoghi in cui sono diffusi. La moltiplicazione di riferimenti prodotta dalla circolazione delle persone e dai media ha creato nuove ambivalenze e ambiguità nell'ordine morale che regola le interazioni tra i sessi, che sono andate a sovrapporsi a quelle di più lunga durata generate dai cambiamenti politici, economici e sociali specifici ad ogni località. Se la colonizzazione ha avuto effetti profondi sugli immaginari e sul genere (Ahmed 1984; Chatterjee 1989; Comaroff, Comaroff 1991; Stoler 2002), nelle società post-coloniali le relazioni tra i sessi, la definizione delle condotte appropriate, delle mascolli-

nità e femminilità normative, ecc. hanno continuato ad essere al centro di accesi dibattiti sulla modernità e sulla tradizione, e ad alimentare progetti di modernità alternative e concorrenti (si vedano i saggi di Abenante e Menin qui pubblicati). Le posizioni di marginalità che alcuni soggetti hanno mantenuto attraverso il mutamento storico (come le donne “indie” nel testo di Cecconi) non hanno impedito loro di assumere un ruolo attivo rispetto al proprio destino, anche grazie alle risorse immaginative culturalmente disponibili.

L'educazione scolastica è stata ed è il veicolo di norme di genere, ma anche di idee sull'amore, sul matrimonio e sulla maternità che non necessariamente coincidono nei tempi e nei contenuti con quelle condivise dalle famiglie o comunità d'origine (si veda in particolare l'articolo di Mutti). Il completamento degli studi, la ricerca di un lavoro e di risorse per costruirsi un futuro, hanno trasformato e trasformano pattern matrimoniali e riproduttivi. Ugualmente rilevanti in rapporto a questi cambiamenti, sono i desideri soggettivi (come quello di contrarre un matrimonio d'amore, di scegliere da sé il proprio partner, di poter garantire a se stessi e ai propri figli un futuro migliore), ma anche la volontà di legittimare la propria condotta e le proprie aspirazioni in relazione a determinate aspettative sociali, precetti o esperienze religiose (si vedano i saggi di Menin, Abenante, Alcano). L'accesso a opportunità lavorative che comportano l'allontanamento dai contesti di origine (che per alcuni soggetti rappresenta una realtà, mentre da altri è soltanto immaginato) inaugura possibilità inedite, ma produce ugualmente nuove forme di subalternità e di esclusione. In alcuni casi, le relazioni che i soggetti intessono nei contesti di migrazione comportano performance che non rispondono alle norme di sesso e genere che hanno incorporato, né all'immagine che hanno di sé e alle aspirazioni che coltivano per il futuro (Alcano). Queste interazioni, così come quelle che avvengono nei luoghi d'origine con i migranti o con i turisti, dipendono da rapporti di forza ineguali che spesso hanno effetti trasformativi sulle reti sociali ed economiche in cui i soggetti sono inseriti e sull'immaginazione del genere (Bisogno). La diffusione di movimenti sociali

che propongono visioni del mondo e del genere alternative e concorrenti rispetto a quelle egemoniche, rappresenta un altro fattore di mutamento e complessificazione degli immaginari sociali. Le immagini che condensano gli obiettivi e i progetti di rinnovamento di cui questi movimenti sono portatori tendono spesso ad occultare la loro evoluzione e i punti di vista dei soggetti attivi al loro interno (Riva e Mattalucci).

Oltre a descrivere le differenze interne e le contraddizioni che caratterizzano determinati immaginari di genere, i saggi contenuti in questo volume mostrano il ruolo che l'immaginazione, intesa come capacità di progettare nuove vite e elaborare inedite fantasie di sé (Appadurai 2001; Moore 2007),²² riveste nella formazione delle soggettività. Queste non sono soltanto il prodotto di specifiche discipline, politiche e tecnologie, ma ugualmente di processi poetici attivati dalla fantasia e dal desiderio (Pinelli 2010; 2011). In questo senso, l'immaginazione e i sogni non sono vie di fuga dalla realtà, ma risorse individuali e collettive che consentono alle persone di riconfigurare creativamente la propria posizione nella trama delle relazioni, delle forme di controllo e delle disparità di potere che definiscono il loro orizzonte esistenziale. Come gli articoli di Cecconi e di Abenante ci ricordano, infine, prestare attenzione all'immaginazione, ai sogni o alle visioni, significa non considerarli soltanto come «concetti lontani dall'esperienza» (Geertz 1988) che consentono la comparazione e la discussione teorica, ma descriverli etnograficamente, avvicinandosi ai significati locali, alle esperienze culturalmente informate che identificano e agli effetti incorporati che producono.

22. Appadurai ha individuato nell'opera dell'immaginazione una caratteristica costitutiva della soggettività moderna. Nel mondo post-elettronico, secondo Appadurai, l'immaginazione è diventata un fatto collettivo: «ha frantumato lo spazio espressivo dell'arte, del mito, del rituale e [...] è diventata parte del lavoro mentale della gente comune» (2001:19). Moore (2007) ha sottolineato il ruolo della fantasia e del desiderio in relazione al cambiamento, all'azione e alla produzione del senso di sé. Pinelli (2011) mostra la produttività etnografica di questi concetti impiegandoli per leggere le traiettorie esistenziali di donne migranti verso l'Italia.

2. Corpi e affetti

Le autrici e gli autori che hanno identificato i processi immaginativi come elementi centrali per la comprensione dei mondi contemporanei hanno sottolineato come questi non siano opposti alla realtà, ma ne siano invece una parte costitutiva. Considerarli come immateriali è fuorviante, non soltanto perché gli immaginari sono simbolizzati e l'immaginazione si nutre di immagini, narrazioni, produzioni culturali, ecc., ma anche perché le fantasie sono vissute nel corpo e con il corpo (Weiss 2002; Dawney 2011).

Thomas Csordas (1990; 1994; 2003) ha utilizzato il termine “incorporazione” per designare tanto la somatizzazione della cultura, quanto il ruolo dei corpi nella produzione delle forme culturali e storiche. Dal punto di vista dell'incorporazione, le persone non hanno soltanto corpi ma sono corpi senzienti ed agenti.²³ Nel corso della vita acquisiscono competenze sensoriali ed emotive, abilità, abitudini, stili di oggettivazione corporea (posture, portamento, corporatura, ecc.). L'incorporazione è la forma del loro *essere-nel-mondo*: della loro presenza e del loro impegno nell'universo sociale e sensibile che li ha forgiati. Ricordare in questa sede il concetto d'incorporazione è utile perché consente di cogliere «la complicità ontologica tra soggetti e mondi sociali» (Quaranta 2010: 52). Ogni corpo, secondo Csordas, è cultura incarnata, ma sono i soggetti incorporati che producono storia e cultura. Nella prospettiva che i saggi qui presentati delineano: i significati di cui i corpi sessuati sono investiti, le qualità morali e materiali che sono loro attribuite e che assumono, gli *habitus*, le sensazioni e le emozioni²⁴ informano le azioni e le interazioni attraverso cui i “corpi-soggetto”²⁵ trasmettono, reiterano e trasformano gli immaginari di genere.

Sulle Ande peruviane la misura, la capacità di controllo, ma anche la fragilità e la propensione ad essere ingannate sono le caratteristiche attribuite alle donne. Gli abitanti dei villaggi montani

23. Si veda Mattalucci (2003). Sul contributo di Csordas all'antropologia del corpo si veda Quaranta (2010).

24. Rosaldo (1984) ha definito le emozioni pensieri incarnati.

25. Sulla nozione di *body-self* come soggettività incarnata si vedano Scheper-Hughes, Lock (1987) e Van Wolputte (2004).

di cui scrive Cecconi includono i rapporti sessuali con la divinità tra le cause possibili di una gravidanza. Queste unioni possono avvenire in sogno o durante la veglia ed essere percepite in molti modi, tra cui, la sensazione di un vento che passa tra le gambe. Attraverso la ripetizione dei nomi di Allah e dei movimenti della *hadra*, i devoti sufi descritti da Abenante ricercano l'estasi, uno stato in cui il corpo si trasfigura e acquisisce nuove capacità sensoriali. La delicatezza del corpo femminile esclude le donne dalla partecipazione attiva al rituale, ma garantisce loro una maggiore facilità d'accesso al mondo spirituale foriera di promesse e pericoli. In Marocco, codici di condotta e ideali di femminilità modesta contengono il disordine sociale di cui i corpi femminili sono potenzialmente portatori. Le giovani donne di cui tratta il saggio di Menin hanno incorporato emozioni e sensibilità che le identificano come soggetti moderni, dando forma a desideri e relazioni amorose che entrano potenzialmente in conflitto con i primi. Per i ragazzi giavanesi descritti da Alcano, l'ingresso nel mercato del sesso balinese per omosessuali comporta un lavoro sul corpo (drammatizzato nel corso dell'iniziazione violenta che subiscono dopo essere arrivati sull'isola) e l'acquisizione dei codici simbolici necessari a presentare pubblicamente se stessi come gay giavanesi in cerca d'amore. A Cuba, come evidenzia Bisogno, l'austerità, la tolleranza alle privazioni, il coraggio, la forza di volontà e la capacità di cogliere l'occasione adattandosi creativamente alle circostanze sono le qualità, insieme morali e fisiche, che definiscono la "lotta" (rivoluzionaria e quotidiana) e una certa mascolinità. I corpi delle contadine del Chipko, il movimento sociale himalayano di cui scrive Riva, sono portatori di saperi pratici legati al lavoro dei campi, all'accudimento del bestiame, alla trasformazione delle materie prime per ricavarne cibo e medicinali, ecc. Molte delle attiviste del movimento per la vita, di cui tratto nel mio contributo, coltivano forme d'attenzione al proprio corpo (ai suoi ritmi, all'alternanza di umori, ecc.) che considerano essenziali per conoscere e preservare la propria capacità di dare la vita. Gli alunni malgasy descritti da Mutti, a scuola, attraverso una rigida disciplina dove hanno un ruolo di primo piano l'obbedienza, la ripetizione fedele delle frasi, la memorizzazione dei contenuti e

la reiterazione dei gesti, apprendono tecniche del corpo e *habitus* diversi rispetto a quelli acquisiti in famiglia.

Questi modi di essere un corpo e di abitare il mondo sono legati a condizioni materiali, a valori e a definizioni della femminilità e della mascolinità che in ogni contesto non sono mai univoche ma sempre plurali, anche se non tutte sono investite di uguale legittimità. Una volta incorporati, *habitus* e abitudini sono dotati di una certa persistenza sebbene, come i saggi mostrano, possano cambiare nel corso del tempo in relazione alle congiunture esistenziali in cui i soggetti si trovano. Stati corporei, emozioni, sogni e visioni sono risorse attraverso cui i soggetti conoscono se stessi e il proprio mondo; sono, al tempo stesso, modi per esprimere appartenenza o alienazione, per manifestare le tensioni tra ordini morali concorrenti, per rivelare gli scarti tra posizionamenti e aspirazioni personali. In quanto forme d'azione, possono, inoltre, trasformare la realtà e il posto che occupano i soggetti nel mondo.

Attraverso i sogni di seduzione da parte della divinità della montagna, i corpi ingannati delle contadine andine di cui scrive Cecconi trovano una ricollocazione all'interno delle norme di genere della comunità. Il corpo delicato e l'elevato grado di spiritualità raggiunto da Heba, la donna burhani di cui Abenante ripercorre la storia, sono all'origine di sogni e visioni che le consentono di svincolarsi dalle strutture relazionali e dalle norme di genere adatte ad una donna virtuosa. La riflessione su di sé di Ghislan, la donna attorno a cui è costruito il contributo di Menin, fa emergere il complicato intreccio tra trasformazioni sociali, relazioni familiari e vissuti personali nella formazione delle emozioni. Lo stress dei giovani lavoratori giavanesi a Bali, descritti da Alcano, è espressione della tensione esperita tra la presentazione di sé nel mercato turistico e le relazioni segrete che intrattengono con le ragazze per conformarsi un giorno, attraverso il matrimonio, ai valori e alle aspettative della società giavanese e della tradizione islamica. Gli affetti di René, il ballerino afrocubano di cui Bisogno narra la "lotta", sono elementi centrali della sua costruzione di sé, ma definiscono ugualmente l'orizzonte morale che legittima le attività illegali che condu-

ce nell'economia informale. La partecipazione delle contadine himalayane, di cui scrive Riva, alle proteste contro le politiche statali di deforestazione a fini commerciali, ha comportato l'adozione di pratiche anomale, rispetto tanto alle norme di genere locali quanto alla storia del movimento sociale, che hanno assicurato loro visibilità mediatica, trasformandole in icona di un eco-femminismo globale. Il rapporto con il proprio corpo e i desideri di maternità delle attiviste del Movimento per la vita, che analizzo nel mio contributo, sono informati da una concezione culturalmente costruita del femminile e della maternità che assumono come naturale, ma su cui riflettono a partire dalle circostanze in cui si trovano. I corpi indisciplinati degli studenti e soprattutto delle studentesse malgasy, di cui tratta Mutti, manifestano, attraverso posture scorrette, comportamenti disapprovati e soprattutto gravidanze indesiderate, le ambivalenze legate alla modernità e all'istruzione.

Complessivamente, i saggi inclusi in questo volume suggeriscono che l'intimità, intesa come spazio delle relazioni (sessuali, d'amore, parentali, ecc.), degli affetti e del sé, rappresenti uno dei terreni privilegiati per l'immaginazione del genere. Luogo d'intersezione tra pubblico e privato, in cui specifiche forme di potere forgiavano soggettività incarnate e relazioni, l'intimità riveste forme culturalmente specifiche plasmate da processi di più o meno lunga durata (Giddens 1995; Padilla, Hirsh *et al.* 2007; Jankowiak 2008; Cole, Thomas 2009). Nell'intimità norme di genere, definizioni del maschile e del femminile, concezioni del matrimonio e della maternità, forme di controllo e di violenza s'incarnano. Ma nella sfera delle relazioni intime, degli affetti e del sé, prendono ugualmente forma desideri, sensibilità e vissuti che sfuggono e sfidano gli immaginari di genere. Descrivendo e interpretando ciò che le persone raccontano della propria vita, dei loro affetti, dei loro timori e desideri, dei loro stati corporei e delle loro emozioni, i contributi qui presentati mostrano come queste non riproducano semplicemente gli immaginari sociali che hanno incorporato. Interpretazioni, adattamenti e improvvisazioni sono ispirati tanto dalla pluralità dei riferimenti di cui dispongono quanto alle contingenze del momento. Oltre ad agi-

re sui loro posizionamenti personali, le azioni che compiono, i loro discorsi e i loro sogni producono effetti di più ampia portata non necessariamente previsti o desiderati, tra i quali le etnografie qui raccolte.

Ringraziamenti

Questo libro è uno dei risultati che ha prodotto un percorso seminariale iniziato nel 2006 presso l'Università di Milano-Bicocca con l'intento di portare avanti una riflessione collettiva sul genere nella ricerca etnografica. Vorrei ringraziare tutte le persone che, pur non figurando tra gli autori e le autrici dei contributi qui raccolti, hanno partecipato al seminario condividendo le loro esperienze di ricerca ed arricchendo, con osservazioni e letture, la riflessione comune. Un ringraziamento particolare va a Barbara Pinelli che con il suo rigore teorico e le sue competenze specifiche sull'antropologia femminista e di genere ha apportato al seminario un contributo impareggiabile. Grazie anche ad Sara Bramani, Alessandra Brivio, Helen Ibry, Fiammetta Martegani, Mauro Van Aken e Sara Zambotti che hanno preso parte alla prima stagione di questi incontri. Ringrazio Silvia Vignato, con cui ho coordinato l'ultimo ciclo di seminari. Lei e Silvia Barberani hanno generosamente riletto e commentato una prima versione di questa introduzione. Ringrazio infine Niccolò e Roberto Ferrando per la tenerezza e l'allegria che hanno portato nei giorni in cui ho preparato il manoscritto.