Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

ANNALI

2022

*



ANNALI

2022

*

SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Direttori
Piero Craveri
Vincenzo Omaggio

Direttore responsabile
Arturo Lando

Comitato scientifico
Lucio d'Alessandro
Francesco M. De Sanctis
Enricomaria Corbi
Tommaso Edoardo Frosini
Emma Giammattei
Aldo Sandulli
Paola Villani

Redazione
Luciana Trama (responsabile)
Emanuele Garzia
Flavia Soprani

Gli articoli negli «Annali» dell'Università Suor Orsola Benincasa sono preliminarmente sottoposti a un giudizio di referaggio nel rispetto dell'anonimato sia dell'autore che dei revisori (a doppio cieco). La valutazione è affidata a uno o più specialisti del tema trattato, designati dal Direttore degli «Annali» anche fra i componenti del Comitato Scientifico, che rivestano, o abbiano rivestito, la posizione di professore universitario nelle Università italiane o straniere ovvero si distinguano come esperti di chiara fama.

I revisori giudicano, entro 30 giorni dal ricevimento dell'elaborato, sull'opportunità di accogliere il lavoro scientifico tenendo conto dei parametri valutativi di cui alla vigente legislazione e formulando un giudizio motivato – senza modifiche o previo apporto di modifiche – di accoglimento o di rigetto. Il Direttore, infine, su propria responsabilità, può decidere di non assoggettare a revisione i lavori di particolare pregio o di autori di particolare prestigio.

—

Progetto grafico
Flavia Soprani

Realizzazione e stampa
Carmine Marra

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2022
Tutti i diritti sono riservati

ISSN *online* 2281-3241
ISSN *press* 2037-5867

SOMMARIO

7 MARIA AURINO
Il museo come medium *per sperimentare e progettare itinerari educativi e formativi. Oltre la fruizione. Tra creatività e riflessività*

49 DANIELA CARDONE
Rauschenberg cancella Johns. L'arte fuori dal quadro

67 CLELIA CASTELLANO
La negoziazione delle forme soggettive femminili al di fuori delle norme apparenti nella micro società delle donne dell'Alto Atlante

87 DANILA BARDI ANTONELLA GRITTI GENNARO CATONE ROBERTA VACCA
Uno spazio di ascolto per gli studenti universitari: percezione del servizio di Counselling *e atteggiamento verso la relazione di aiuto*

111 ANNA GIANNETTI PASQUALE ROSSI FRANCESCA CASTANÒ
La Croce di Lucca: fondazione, committenza e storie di una chiesa napoletana

147 FEDERICA IZZO ALESSANDRA STORLAZZI PAOLA VILLANI
L'evoluzione dei percorsi narrativi: dagli studi classici al contesto aziendale

167 MARCO NIELI
Le fonti latine e brittoniche dell'Arthur pre-galfridiano: un aggiornamento sullo stato della ricerca e alcune prospettive di interpretazione contestuale

205 ANTONIO PERRI
Decostruire il circuit de la parole*? Note in difesa di un «minimalismo» saussuriano*

231 CIRO RANISI
Érec et Énide *e il romanzo «matrimoniale»*

253 ILENIA TAMBURRO
Il Discobolo Lancellotti: una nuova lettura dell'opera

293 NATASCIA VILLANI
L'intelligenza artificiale e le sue sfide etiche

CLELIA CASTELLANO

La negoziazione delle forme soggettive femminili al di fuori delle norme apparenti nella micro società delle donne dell'Alto Atlante

Les idées elles-mêmes sont des forces, quand elles savent s'affirmer avec une énergie convaincant
FRANÇOIS GÉNY

Questo contributo tenta di render conto, sulla base delle ricerche di Pierre Bourdieu e Michèle Kasriel, delle complesse condizioni di vita, socialmente normata e non priva di spazi di autonomia, delle donne dell'Alto-Atlante marocchino, in un periodo storico che va essenzialmente dalla fine del XIX secolo alla fine del XX. Quest'analisi dischiude allo studioso le complesse dinamiche che le forze immaginanti del diritto e della tradizione sprigionano, disegnando spazi di negoziazione entro i quali, simbolicamente e socialmente, le donne si ritagliano uno spazio d'azione, nonostante le forme di controllo innescate dalla tribù.

Parole chiave: donne, Maghreb, diritto, negoziazione simbolica e sociale

This contribution attempts to account, on the basis of Bourdieu and Michèle Kasriel, is research of the complex conditions of life, socially regulated and not without spaces of autonomy, of the women of the Moroccan High Atlas, in a historical period that essentially goes from the end of the nineteenth century to the end of the twentieth century. This analysis opens up to the scholar the complex dynamics that the imaginative forces of law and tradition release, drawing spaces of negotiation within which, symbolically and socially, women carve out a space for action, despite the forms of control triggered by the tribe.

Keywords: women, Maghreb, law, symbolic and social negotiation

1. *Immaginario, narrazioni e costruzioni identitarie del femminile fra oriente e occidente – legittimità dell'indugiare sulle forze immaginanti del diritto*

In tempi di globalizzazione e di libero mercato a cosa possono ancora servire i sogni? A questa domanda risponde, fra molte altre, in due volumi che sono ormai divenuti delle pietre miliari degli studi giuridici, Mireille Delmas-Marty[1]. Viviamo in tempi di discordie e di ingiustizie, in assenza di un vero ordine mondiale in grado di salvaguardare i diritti umani, mentre altri aspetti della vita regolativa aggrediscono i localismi, con le loro sublimi radici socio-culturali, in nome di un orizzonte troppo vasto, spesso destabilizzante per i più.

Non è peregrino richiamarsi alle forze immaginanti del diritto in questi tempi di accelerazioni tecniche e contraccolpi socio economici su scala mondiale, quando il diritto stesso appare sempre più inerme rispetto alle dimensioni della forza, contro le quali aveva cercato di scrivere e riflettere Hobbs e della cui ineluttabilità rimangono, come un monito, i versi tristemente ironici di Jean de la Fontaine nella celebre favola del lupo e dell'agnello. E se l'economia sta divorando il diritto, erodendone confini territoriali e declinando il suo dispiegarsi in un vero e proprio "catalogo per lo shopping", come spiega Galgano[2]; se le dimensioni della forza intesa come avidità, come prepotenza, come volontà di potenza sono ingovernabili quanto la grande macchina economica mondiale, che sospingono e alimentano, allora non è alla forza fisica dell'ordo e degli eserciti, a cui il giurista dovrebbe affidare le sue preoccupazioni, né a quella di singoli e fazioni, bensì alla forza simbolica, invisibile motore capace di sovvertire ed erodere le dinamiche più invincibili all'apparenza.

[1] M. Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit*, Seuil, Paris 2010.

[2] F. Galgano, La globalizzazione nello specchio del diritto, Il Mulino, Bologna 2005.

Per le ragioni di cui sopra, non mi sembra peregrino tornare a riflettere sul grande lavoro di ricerca svolto da Michelle Kasriel[3] alla fine degli anni Ottanta del Novecento.

La sua indagine fu condotta a mille miglia da Manhattan, dove donne spregiudicate si erano, in quegli anni contraddittori e semplici solo in superficie, liberate come single, omosessuali e seconde mogli, come narrato nelle pagine del celebre romanzo di Olivia Goldsmith[4]. Kasriel non scrisse di New York, né delle intellettuali parigine, ma scrisse di altre donne straordinarie, quelle dell'alto Atlante centrale marocchino.

Le donne nordamericane raccontate da Hollywood, da Judith Krantz a Danielle Steel, da Cukor e Preminger, a Rona Jaffe, passando in un arco di cinquant'anni per Jane Keller, Fannie Flagg e Mary Kay Andrews, apparentemente tanto più libere se paragonate ai personaggi femminili narrati da Henry James e Edith Wharton, sono personaggi che riverberano il contraccolpo di una schizofrenia dell'immaginario sociale che, se non imponeva, certamente metteva in circolo modelli esistenziali ed estetici spesso irraggiungibili, o comunque in conflitto con aneliti individuali di libertà e dignità – contraddizioni colte, in particolare, dalla psicoterapeuta Colette Dowling. La sociologa Fatima Mernissi, marocchina, ricorda come in molti paesi europei, benché con un lieve sfasamento temporale, la situazione fosse simile a quella degli Stati Uniti, in bilico tra emancipazione e legittimazione sociale, sempre sul filo del rasoio per paura di innescare processi di stigmatizzazione e sempre abitate da meccanismi ancestrali e pressioni sociali in grado di trasmettere, a colei che non avesse un compagno, un senso di inadeguatezza ed inquietudine, come Bridget Jones, che rimasta sola la vigilia di Natale si augura, nell'omonimo

[3] M. Kasriel, *Livre femme du Haut-Atlas*, L'Harmattan, Paris 1989.
[4] O. Goldsmith, *The first wives club*, Poseidon, New York 1992.

romanzo, di vivere in un regime dittatoriale dove *almeno* le donne sono *tutte* emarginate!

La *chick-lit*, genere letterario inizialmente liquidato come letteratura bassa di largo consumo, dipanò modelli comportamentali e frustrazioni rintracciabili nel vissuto normativo, storico-sociale ed esistenziale di milioni di donne occidentali, illustrando, in forme popolari ed ironiche, i formanti occulti di roulandiana memoria che agitano le sovrastrutture regolative e motivano i circuiti comportamentali.

Alla fine degli anni Ottanta del ventesimo secolo, le condizioni economiche apparivano floride e prive di incrinature e l'Occidente, nelle sue numerosissime varianti geografiche, parve essere un luogo in cui le donne avevano a disposizione strategie di realizzazione identitaria molteplici e creative, pur vivendo talvolta conflitti interiori non meno sofferti di quelli di ottocentesca memoria. Negli stessi anni, mentre Edward Said smontava le categorie di Occidente e Oriente[5], Kasriel mostrò una comunità di donne per certi versi persino più libere delle signore occidentali, e lo fece in un libro dal titolo *Libres Femmes du Haut-Atlas*.

Il presente contributo, in parte debitore di quel lungo lavoro di ricerca, tenta di rintracciare un matriarcato berbero in grado di innescare e governare la negoziazione delle forme soggettive del femminile al di fuori delle norme apparenti, dentro meccanismi di regolazione sociale degli spazi di azione degli attori, all'interno di un contesto normato e suo malgrado.

Come evidenziato dall'antropologia e dall'etnografia, rispetto al resto del Maghreb che soprattutto dopo il 1985 si è in qualche modo nuovamente arabizzato mortificando, nella lingua come nella tradizione, la berberità, il Marocco è diventato depositario degli ultimi retaggi più autentici della tradizione

[5] E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978.

berbera, una tradizione orale per certi versi connotata da un femminile indomito e in parte ingovernabile, che trova un metro di paragone solo negli esempi relativi ad alcuni aspetti della società Kabila.

2. *Spazio, tempo e geografia umana e fisica delle donne dell'Alto Atlante*

Storicamente, il territorio magrebino è stato contraddistinto da numerose stratificazioni e sovrapposizioni le quali, in ragione di continue invasioni e dominazioni, hanno prodotto come risultato, in particolare dalla fine del diciannovesimo secolo agli anni '70 e '80 del ventesimo, una condizione di plurilinguismo che vedeva la convivenza di lingua francese, lingua araba e parlate berbere locali da un lato, e dall'altro di un pluralismo giuridico in parte formalizzato, diviso tra la *sharia* di matrice islamica, gli usi e le consuetudini berbere e il modello del *Code Napoléon* (comunque in vigore sino all'indipendenza, quindi sino alla metà del ventesimo secolo), le cui tracce tangibili si ritrovano sia nelle costituzioni dei nuovi stati indipendenti che in un innescarsi di processi di modernizzazione nell'elaborazione, in particolare, delle varie *mouddawana*, costruite giustappunto sul modello del codice civile francese. Per grandi linee questo è il panorama con il quale uno studioso di antropologia e sociologia del diritto, oppure un etnografo giuridico o un antropologo del diritto, devono misurarsi: si tratta di un territorio complesso, esacerbato da contraddizioni sociali, conflitti e forti crisi degli equilibri economici e certamente non è possibile immaginare un "metodo di analisi magrebino", che universalmente possa calzare per tutti i casi di studio.

Tuttavia, tenere sullo sfondo questa prospettiva, plurale dal punto di vista linguistico e normativo, è di aiuto per relati-

vizzare l'impatto di alcuni processi e cogliere l'eccezionalità di altri. L'Alto Atlante è un'area del Marocco, paese straordinario che dalle rive del Mediterraneo scende a sud sino a confinare con i grandi deserti, con le popolazioni nere, con l' oceano Atlantico, disseminato di città costiere portuali fondate dai coloni spagnoli e portoghesi nel corso dei secoli, e nelle quali la vita si svolge molto all'aria aperta, nei caffè, e si indugia da molto tempo in una relativa libertà di costumi per le donne, mentre nelle città del nord o nelle oasi del deserto si è storicamente mantenuta un'apparente predominanza del potere patriarcale.

Il caso dell'Alto Atlante è tanto più intrigante giacché, pur trattandosi di una comunità chiusa, che in qualche modo giunge immutata dal diciottesimo secolo sin quasi alla nostra contemporaneità, a dispetto di un patriarcato tangibile genera sacche di azione matriarcale molto decise; l'esito ultimo di questa azione divergente femminile è quello di una relativa e decisa libertà di queste donne, persino più marcata, in termini di qualità di vita, di quella raggiunta dal ceto medio basso nelle aree periurbane delle grandi città e persino nelle città del Sud, all'apparenza più vivibili e più confortevoli.

Dunque memore della lezione di Said, nella difficoltà di scegliere ogni parola ed abitare ogni categoria descrittiva, tenterò di raccontare queste donne e il loro mondo.

In particolare, al centro del lavoro di analisi si trova una tribù berbera dell'Alto Atlante centrale marocchino, quella degli Aït Hadiddou, che sono pastori seminomadi.

Nel diciassettesimo secolo, essi si sono insediati in una valle stretta e protetta a circa 2000 m d'altitudine, chiamata la valle di Assif Melloul, popolosissima, se si pensa alle difficoltà geomorfologiche del territorio, e che contava sino agli anni '90 del ventesimo secolo circa 12.000 abitanti.

La situazione fisica di questa tribù è significativa poiché, essendo protetti dalla barriera montuosa dell'Atlante, gli Aït

Hadiddou si trovano al riparo dalle grandi rotte commerciali e dalle zone dei piccoli e medi mercati, dunque costruiscono un'economia di autosussistenza che prescinde da scambi e baratti. Questo isolamento e l'autosufficienza del loro sistema economico rendono questa popolazione un luogo privilegiato di osservazione etnografica e socio-antropologico-giuridica, avendo essa potuto mantenere uno stile di vita apparentemente tradizionale.

Alcuni rivolgimenti prima o poi verranno a scardinare queste dinamiche, poiché la digitalizzazione e i progressi tecnologici alla fine forse anche nei più remoti angoli di mondo riusciranno a innescare un'accelerazione tecnica e una conseguente erosione dei ritmi tradizionali, ma sino alla fine del ventesimo secolo e alle soglie del ventunesimo si può dire che questo sia stato e sia uno dei bacini di osservazione privilegiata della tradizione berbera.

L'esercito francese conosceva questa tribù, poiché era stata l'ultima ad arrendersi durante il processo di pacificazione dell'Atlante.

Gli etnografi si appassionano a questa tribù a metà degli anni '60, quando andando a caccia di usi e costumi si imbattono nel *moussem d'Imilchill* o festa del fidanzamento. Bisogna pensare che a metà degli anni '60 già si avviava lentamente, benché riservata all'inizio alle *élite*, una vera e propria politica turistica del Marocco, che fu certamente ravvivata da questa festa dei fidanzati resa celebre da una leggenda attribuita ad essa, secondo la quale ogni musulmano che voglia prendere moglie può recarsi a un *moussem* nella terza settimana di settembre, e durante la festa sposarsi con una donna di quella tribù; le donne degli Aït Hadiddou sono considerate molto libere e la faciltà di queste unioni è ufficialmente spiegata da una leggenda della stessa tribù, secondo la quale vicino all'*Imilchil*, cioè al centro amministrativo, si trovano due laghi: il più grande chia-

mato Isli[6], il fidanzato, e il più piccolo Tislit, la fidanzata; a un giovane e una giovane che volevano sposarsi fu impedito dai genitori, appartenenti a due frazioni distinte, così questi, come Romeo e Giulietta, si gettarono ognuno in un lago, dando il nome a questi bacini.

Nel 1984, in questi luoghi si tenne una conferenza stampa dove un rappresentante del governo marocchino spiegò a giornalisti e turisti che dopo l'annegamento di questi giovani, i genitori degli Aït Hadiddou hanno lasciato libertà ai loro figli nella scelta dello sposo e questa libertà è accordata anche alle donne. Grazie a questa leggenda si riscontra, in un paese che ormai è tornato ad essere musulmano, e che dunque tende a imbrigliare il femminile, in una tribù all'apparenza rimasta antica e tradizionale, un vero e proprio matriarcato.

Risulta interessante l'analisi dei rapporti sociali all'interno del gruppo, in particolare il rapporto uomo donna e il rapporto che la tribù intrattiene con l'esterno, inteso come Stato, come spazio nazionale dotato delle sue leggi. Ora, benché permanga un lieve pluralismo linguistico, e ovviamente normativo, di fatto il riferimento normativo prevalente del Maghreb successivo agli accordi di Tripoli è la *sharia*, il diritto islamico, ed è significativo osservare le dinamiche di trasformazione di un gruppo apparentemente fedele alla tradizione, anche preislamica, privilegiando l'angolatura femminile, ossia le donne intese come attori sociali, agenti ed indicatori del cambiamento.

Questa prospettiva di indagine restituisce tutta la complessità delle interdipendenze ed interrelazioni fra le varie strutture fondamentali che animano il sistema e lo disciplinano secondo un ordine gerarchizzato, destabilizzato da conflitti e tensioni scaturiti da disuguaglianze di genere e riequilibrato

[6] T. Yacine, *Isli ou l'amour chanté en kabylie*, Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris 2001.

e rinsaldato, invece, dalle strategie matriarcali compensative e differitive (in termini regolativi quanto antropologici in senso stretto) – ed è proprio dentro la breccia aperta da tali conflitti, e grazie alle conseguenti dinamiche di "ritracciamento" dell'ordine sociale precostituito, che il cambiamento si apre una strada. Vale la pena rileggere un passo della Kasriel:

> Ciascuno degli stadi di trasformazione della società è dunque marcato da una riorganizzazione dell'ordine gerarchico che si traduce attraverso l'emersione di nuove forme di potere: potere politico religioso con l'islamizzazione a partire dal VII secolo con l'invasione araba, politico-socio-economico all'inizio del XX secolo all'instaurarsi del Protettorato durante l'invasione francese, quindi politico statale a partire dall'Indipendenza, essendo ben inteso che tali pressioni esterne sono state un fattore decisivo quanto al cambiamento, anche se il contesto geografico, l'allontanamento dai grandi assi della comunicazione ne hanno ritardato gli effetti.
>
> Non si possono tuttavia occultare gli elementi di contraddizione e tensione che si sono manifestati all'interno della tribù; se le invasioni araba e francese giocano un ruolo determinante, il periodo intermedio di tredici secoli non è altrettanto stabile. Tuttavia, le lotte interne che si dispiegano all'epoca tra tribù o frazioni non alterano il carattere relativamente omogeneo della società marocchina, eccezion fatta per le città costiere e le pianure del litorale, sottomesse alle influenze straniere in ragione dei legami commerciali e socio culturali che queste città intrattenevano con i paesi vicini, soprattutto attraverso la via marittima.
>
> La zona rurale essendo nettamente più estesa, geograficamente e culturalmente, la quasi totalità del paese ha lo stesso stile di vita, subordinato all'agro-pastoralismo e retto da un'economia di auto sussistenza. È il tempo di lunga durata e a rallentatore, come diceva Gurevitch, legato al ritmo ciclico e ripetitivo

delle stagioni e del calendario agropastorale, tempo delle società patriarcali che va perpetrandodosi sino all'instaurazione del Protettorato francese. Giacché se l'islamizzazione conduce all'emersione del potere politico religioso, essa non modifica l'ordine tribale agrario. Al contrario, legittimando l'ineguaglianza tra i sessi, uno dei fondamenti della società patriarcale, essa accentua la presa di controllo delle donne da parte degli uomini e rinforza le strutture stesse della società.

Nella valle, a partire dal 1933, con l'instaurazione del Protettorato, si assiste all'emergenza di un potere politicosocio-economico e alla creazione, da parte dei francesi, di una gerarchia amministrativa, prima ingerenza nell'organizzazione sociale della tribù, alla quale si impongono delle strutture che le sono totalmente estranee. Un nuovo gruppo sociale si costituisce allora, formato dai membri della tribù scelti dall'amministrazione coloniale. I caid, che svolgono ruolo di mediatori tra i francesi e la tribù, hanno anche la funzione di applicare e far rispettare il nuovo ordine in vigore, divenuti interlocutori privilegiati e acquistando un potere politico in una forma sino ad allora sconosciuta. [...]

Le trasformazioni subite dalla società andranno acuendosi ulteriormente a partire dall'Indipendenza del 1956, sotto la pressione dello Stato. Il gruppo sarà progressivamente spossessato di tutti i propri poteri dalla messa in piedi di un apparato statale sempre più costringente e sofisticato, tanto sul piano amministrativo quanto su quello socio-economico e religioso[7].

L'interesse di questa microcomunità, per l'antropologo e il sociologo del diritto, è costituito dall'incrociarsi di dimensioni concrete come lo spazio, il tempo, i corpi sociali, in bilico tra

[7] Tradotto dal francese da *Libres Femmes du Haut-Atlas. Dynamique d'une micro-société au Maroc*, pp. 12-13, op. cit.

permanere delle tradizioni e mutamenti, nelle relazioni all'interno del gruppo, come nelle istituzioni sociali.

Il mutamento sociale non è soltanto subìto come qualcosa che sopraggiunge dall'esterno, né nell'Alto-Atlante né altrove nel mondo; è, invece, qualcosa di negoziato dagli attori stessi, e queste negoziazioni ruotano attorno al lavoro di socializzazione e di *riproduzione* di modelli e memorie, dinamiche queste che in moltissime società sono essenzialmente femminili. Per questo è legittimo ritenere che le donne possano costituire degli indicatori specifici dei mutamenti che interessano la sfera regolativa e normativa e anche degli indicatori del mutamento sociale olisticamente inteso.

Le donne sono i principali intermediari in ogni passaggio da una generazione all'altra, e per estensione dalla società tradizionale, che lentamente si sgretola e si ritrae a ciò che deve arrivare, nella fattispecie storiografica alla quale ci riferiamo in questo articolo lo slittamento da un'economia completamente tradizionale al lento e inesorabile instaurarsi del capitalismo. E la risposta femminile, in termini di tentativo di adattamento delle antiche forme sociali elaborandone di nuove, è eminentemente soggettiva in prima battuta, ma si declina in una vitale articolazione socializzata che determina, in ultima analisi, il passaggio da un tipo di società all'altro. E benché il rapporto tra uomini e donne dia in qualche modo per scontata e per acquisita la disparità sociale tra i sessi, nella prassi trova forme di riequilibrio e compensazione.

Risulta essere il gruppo stesso ad accoglierle ed incoraggiarle, in complesse modalità e maniere, proprio per garantire la propria stessa sopravvivenza. Esempio eccellente, in termini di antropologia culturale e giuridica, la ripartizione sessuata dei compiti, delle funzioni maschili e femminili che devono essere complementari ed equilibrate, vedi la donna incaricata della produzione e custodia dei cibi mentre l'uomo, con la sedenta-

rizzazione, rimane il guerriero per eccellenza, vedi lo slittamento da esistenza ovulare a spazi strategici, vedi la relegazione in uno spazio privato e domestico del femminile rispetto a uno spazio pubblico virilizzato... e così di seguito.

Dal rapporto di equilibrio o squilibrio di queste due dimensioni, in perpetuo dialogo, scaturiscono valorizzazione e svalutazione degli aspetti femminili e maschili della società[8].

Quando l'equilibrio tradizionale si infrange aprendo la breccia del mutamento, le donne, generalmente conservatrici nel riprodurre i codici culturali della tradizione, attraverso un'azione collettiva, ma non concertata, come trasformazioni del vestiario o delle abitudini, possono decidere di declinare il loro agire sociale verso una contestazione, oppure verso una sorta di riassorbimento dell'elemento di novità entro i limiti dei quadri dell'esistere tradizionale.

Non possiamo parlare di una vera e propria coscienza collettiva femminile, nella società tradizionale marocchina. Tuttavia parafrasando Pierre Bourdieu, potremmo dire che ognuno, seguendo le sue proprie leggi, si accorda comunque con gli altri, come spiega l'autore de *Le sens pratique*.

Rispetto alla società degli Aït Hadiddou, è importante capire anche la nozione di tempo in quanto elemento della struttura sociale, un tempo che viene percepito diversamente nella società preindustriale, in senso weberiano, rispetto alla società industrializzata. Nella società tradizionale, in una sorta di cri-

[8] Come in molti studi sul tema, non ci si sofferma sulla dimensione dell'omosessualità, non per svilirla o metterla a tacere, bensì in ragione dell'assetto marcatamente dicotomico, binario, oserei dire manicheo, delle rappresentazioni forti della dimensione sessuata del sociale, nelle sue sovrastrutture tradizionali. La censura, la violenta repressione di certe forme, temi e modi di sentire non rende facile rintracciare l'influenza dell'omosessualità sul sociale marocchino, anche perché storiograficamente le scarne testimonianze potrebbero confondere, sino alla fine del XIX secolo, i confini fra solidarietà nell'oppressione e dimensione saffica, o fra amicizia virile, misoginia ed omosessualità maschile. Pertanto escludo tali variabili dalla presente analisi.

stallizzazione fluida veicolata dalla tradizione orale, la storia coincide con un tempo mitico che erode il tempo storico.

La cronologia è come sotto l'effetto di una strana alchimia che fa sì che la memoria collettiva riattualizzi e ricostruisca perpetuamente la storia della quale è detentrice la tribù, la storia che ne fa l'identità e le radici, e quindi la periodizzazione storica non è una diacronica, diciamo tecnica, legata alle ufficialità di documenti e calendari, bensì una periodizzazione potremmo dire emotiva, basata sugli elementi di rottura di questa cronologia eterna che sopraggiungono dall'esterno, interferendo con questa riproduzione armoniosa che dentro la tradizione mitica orale rinviava di continuo la società a sé stessa.

In questa *weltanschauung*, è come se la tribù degli Aït Haddiddou percepisse se stessa come temporalmente spaccata in due, con un periodo antico, che è quello precedente al Protettorato francese, ed un periodo nuovo dopo l'arrivo di questo elemento straniero che certamente non è il primo – poiché sono state tante le dominazioni che si sono susseguite in Maghreb – però è quello maggiormente destabilizzante, giacché l'ultima dominazione francese ha inflitto i segni della riorganizzazione amministrativa (quella stessa che ha sconvolto anche l'economia e la società algerina).

In Marocco, il Protettorato ha avuto un impatto non secondario e, come conseguenza di questi violenti cambiamenti sociali arrivati dall'esterno, la memoria mitica di questa tribù ha percepito l'antico come ciò che è buono, che si rimpiange, che è rassicurante, e il nuovo come nefasto.

La storia del gruppo è stata in qualche modo reinterpretata rispetto a una divisione manichea del tempo, dove il passato è il buon tempo andato e il nuovo rappresenta l'ignoto, l'inquietante, il perturbante sociologico, ma anche il male.

Per quanto attiene allo spazio inteso come elemento della struttura sociale, si può dire che esso tanto riavvicini gli Aït

Hadiddou quanto li divida, e sull'insieme del territorio occupato da questo gruppo si elaborano una serie di interrelazioni che consentono rapporti sociali e legami di parentela attraverso il matrimonio. Esistono numerose varianti dovute al funzionamento dei sottogruppi della tribù, che principalmente manifestano questa variabilità in termini di un diverso rapporto con lo spazio esterno, quindi con il mutamento sociale.

Le trasformazioni si reperiscono molto di più nello spazio geografico a valle, presso Imilchil, che a monte, ad Agoudal. Ciò si spiega perché Imilchil, innanzitutto, è più vicino agli assi del commercio e quindi conosce un altro tipo di visione economica non autosufficiente, che spinge all'apertura sociale; inoltre, essendo un centro amministrativo, è influenzato anche da altri stili di vita rispetto a quelli della tribù, perché qui vengono a installarsi i funzionari arabofoni che hanno un'altra *weltanschauung*, provenendo dalle città. In questo contesto, la frazione più povera della tribù, chiamata Ait Yazza, si apre al cambiamento perché può essere foriero di un mutamento favorevole della sua situazione economica.

Invece all'opposto, sul Monte Agoudal, che è il piccolo feudo dei Brahim, si trova uno dei villaggi più conservatori del Marocco, perché i Brahim si percepiscono come il ramo nobile della tribù e tentano in ogni modo di mantenere i propri privilegi. L'aspetto apparente dei privilegi risiede nella simbolica sociale di questo gruppo (feste, cerimonie, nozze), ma non possiamo comprendere il gioco del capitale simbolico senza quello del capitale economico e quindi, con Bourdieu, dobbiamo riconoscere che le finalità economiche rispetto alle quali il sistema si orienta rispondono a degli interessi che i gruppi vogliono soddisfare e che spesso sono solo dissimulati dietro strategie di predominio simbolico o retoriche come il senso dell'onore, mentre di fatto siamo in pieno materialismo storico.

3. *Matrimonio e negoziazione delle forme soggettive femminili*

Se abbracciamo la definizione di istituzione sociale di Gilles Deleuze, il matrimonio, presso gli Aït Hadiddou, è un'istituzione. Esso obbedisce a regole precise, che dettano le differenze fra primo e secondo matrimonio e fra logiche endogamiche ed esogamiche ai fini delle alleanze (a dispetto della leggenda di Isli e Tislit!), nonché i divieti, come quello di sposare i germani. Il linguaggio che racconta queste negoziazioni è intriso di poesia: la fanciulla "si pettina" per il suo promesso, il giovane "sta per consumare la sua gioia", ma sotto la cenere di questi versi arde un fuoco di micro interessi economici, dalla dote, alle case, ai piccoli appezzamenti di terra.

Significativo che la parte giuridica formale, la registrazione dell'atto, sia tenuta in sordina, come a proteggere l'alone di efficacia che la simbolica deve far serpeggiare nel gruppo, coperta di Linus di interessi forti degli attori e strategia per ribadire la ripartizione sessuata di ruoli, mansioni e posizioni sociali. Ad esempio *amzid*, il lancio dei datteri, che avviene in un luogo aperto per i maschi e in un luogo chiuso, presso il domicilio dei fidanzati, per le fanciulle.

L'*ahidous*, danza di nozze, dura fino alle quattro del mattino in un tintinnio di braccialetti aperto da un canto modulato chiamato *lfall*, il richiamo delle fanciulle. Il secondo giorno, presso la casa del fidanzato, gli uomini cuociono l'*abadir*, un pane rotondo che in alcune sottotribù occorre cercare di rompere. Infine, il corteo nuziale, lungi dall'essere una coreografia che ricordi l'amicizia, è un'ostentazione della forza sociale delle famiglie i cui giovani si stanno unendo in matrimonio, forza attestata dal numero di giovani che sfileranno. La cerimonia dell'*hennè* è molto importante, così come i preparativi per la partenza della fidanzata.

Nel giorno dell'arrivo del corteo dello sposo genitori e amici della fidanzata sono raccolti in una stanza e, mentre i

membri nel corteo degli invitati mangiano e danzano, si procede alla toletta della fidanzata: dinanzi alle donne presenti essa si fa un bagno (di solito ci sono le sorelle del padre e della madre, le sue stesse sorelle e cugine), poi una donna anziana, parente prossima, le passa l'*henné* sul corpo.

Il giorno dopo, per la partenza, è vestita di abiti che sono stati portati dai giovani del corteo del fidanzato. La sposa dovrà avere cura di passare la cintura tra la pelle e il vestito e nel frattempo la madre affonderà un ago da cucito nuovo nella pantofola del piede destro, poiché simboleggia il sesso del giovane e questo rituale proteggerà la sua virilità. Viene poi attaccato al vestito un sacchetto contenente degli amuleti e dell'*hennè*, che porterà all'altezza della vita e che terrà lontani gli spiriti maligni. Il suo viso viene quindi ricoperto di un quadrato di stoffa rossa chiamato *tansait*, che può dissimularla agli sguardi dei curiosi. Quando giunge alla porta della sua nuova dimora, le donne della famiglia la aspettano, la suocera la prende per mano e una di loro la prende in braccio sulle spalle per farle varcare la soglia. La sposa non deve toccare la soglia, come tutti i limiti la soglia è un punto vulnerabile, sede di spiriti maligni. In segno di prosperità la sposa dovrà portare burro dalla porta d'ingresso e aspergerlo con latte, avendo cura di non toccarlo direttamente con la pelle e proteggendo il suo viso dalle gocce che potrebbero schizzare, che sarebbero un cattivo presagio.

Giunti nello spazio femminile della casa le viene poggiato sulle spalle un bambino e nelle braccia un agnellino, simboli di fecondità e prosperità, anche perché gli ovini sono stati, nella tradizione di questa tribù, principale strumento di sostentamento. A questa cerimonia nessun uomo può assistere: la suocera prende per mano la fanciulla, la porta al focolare dove, rivolta verso la Mecca, si inginocchierà e si preparerà ad essere isolata per due giorni, talvolta fino a sette in passato, prima di poter uscire. È molto interessante la simbologia del trucco all'*henné*.

Viene fatto un punto da ogni lato del naso e alla base tre punti, al di sotto del tratto che sottolinea le guance.

La giovane entra allora nella danza organizzata in suo onore e ne esce immediatamente, questo significa pubblicamente il suo nuovo stato, materializzato dalla nuova pettinatura. Il periodo di breve "clausura" della futura sposa corrisponde alla sua momentanea sottrazione alla società, alla sua relegazione, e quando diventerà donna trascorrerà una fase transitoria che è un luogo di incertezza, poiché non ha uno statuto definito. È virtualmente portatrice di pericolo anche per la società dalla quale è esclusa, per questo breve lasso di tempo.

Secondo l'antropologa Mary Douglas[9], nel sistema patrilineare le spose simboleggiano la porta attraverso la quale si entra nel gruppo e dunque vanno sorvegliate, perché in caso di adulterio mischieranno sangue impuro nella tribù. Il compito di sorvegliarle spetta alla suocera.

Per quanto riguarda il divorzio, Kasriel lo definisce come uno sbocco logico della fine del primo matrimonio, e poiché si ottiene attraverso il consenso del gruppo, si può pensare che partecipi come l'evento fondamentale all'organizzazione di questa tribù. Risulta come se il primo matrimonio e il divorzio si potessero considerare due elementi di uno stesso sistema, la cui finalità è negoziare l'adattamento del gruppo alla società dominante. Se attraverso il matrimonio questa tribù si può avvicinare all'islam, attraverso il divorzio si riserva il margine di autonomia per autogestirsi.

In caso di divorzio, la sposa ritorna al domicilio dei suoi genitori e lo sposo invia un mediatore in caso le negoziazioni falliscano, (può avvenire allora un ripudio).

Le divorziate sono regolamentate dalla società, ma come se si trovassero allo stesso tempo *al di fuori delle norme apparenti*. Con-

9 M. Douglas, *Purity and danger*, Routledge, London 1966.

cedendo loro un nuovo statuto, il divorzio permette alle donne di vivere sotto il tetto parentale, ma sfuggendo a un controllo permanente come prima del matrimonio, almeno questo all'apparenza. Infatti, queste donne possono prendere parte alle festività, possono truccarsi.

Presso gli Aït Hadiddou è vietata ogni relazione extraconiugale, ecco perché sono stati creati dei luoghi di trasgressione che sono sotto gli occhi di tutti, nei quali le autorità e gli anziani del gruppo possono in qualche modo vegliare sui giovani, ma ragazzi e ragazze possono frequentarsi e incontrarsi alla luce del sole. Pare che queste pratiche abbiano lo scopo di pacificare le tensioni e di sviare la violenza, assicurando l'ordine stabilito.

Gli agenti di controllo di queste negoziazioni di spazio di azione sono le donne anziane, perché vengono considerate asessuate, dunque non più pericolose per gli uomini in quanto andate in menopausa. Comprendiamo lo spazio di lotta tra nuore e suocere per l'attenzione del figlio maschio leggendo il testo *Des mères contre des femmes*, di Camille Lacoste-Dujardin[10]. In una parte di questa monografia, spiega dettagliatamente come avvenga la scelta delle nuore anche da parte delle suocere.

L'autorità della donna anziana è molto particolare, perché mentre la figura del patriarca e despota è apertamente autoritaria, quella delle donne traduce i rapporti di forza in sanzioni. Non esiste una vera sanzione, ma nell'immaginario è ben noto che le donne della famiglia abbiano il dovere di soddisfare e portare a termine i compiti che sono loro impartiti, quindi ogni donna che manca di osservare questi doveri sarà in qualche modo la pecora nera della famiglia.

Benché percepite dal gruppo come forme soggettive fuori dalle norme, poiché trasgredendo la divisione sessuata del

[10] C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre des femmes*, La Découverte, Paris 1966.

lavoro di socializzazione le divorziate e le suocere hanno una funzione regolamentatrice dell'ordine sociale che è lontana dal perturbare l'organizzazione del sistema preesistente, di fatto innescano una dinamica che assicura il mantenimento della coesione del gruppo.

L'emersione di forme soggettive maschili e femminili ha condotto a una sessualizzazione dello spazio di socializzazione e di lavoro e si può ritenere che, sino all'avvento del Protettorato francese, questo lavoro di socializzazione, non disgiunto dalla simbolica sociale, abbia conferito sostanza alla società dell'Alto Atlante.