
TABÙ, PAURE E SOGGETTIVITÀ

Un percorso antropologico

Claudia Mattalucci

In uno dei suoi saggi, Michel de Montaigne¹ osservò come la paura, la “strana passione” che alternativamente mette le ali ai piedi o paralizza, non colpisca soltanto il volgo ma anche i guerrieri più valorosi. E se essa è comprensibile presso l’uomo comune, per il quale il mondo è popolato di fantasmi, morti viventi, lupi mannari, folletti e altre chimere, sorprende che anche gli eroi, i soldati e i gentiluomini possano esserne preda. La paura ottunde le loro qualità distintive: la prontezza, il coraggio, l’onestà e la capacità di giudizio. L’addestramento militare e la cultura non sono dunque di per sé sufficienti a mettere al riparo gli uomini da questa passione capace d’avere la meglio sugli altri sentimenti e sulla ragione stessa. Talvolta, afferma l’autore, i privilegi sono fonte di paura e possono togliere il sonno e l’appetito a chi li detiene e teme di perderli; cosicché, mentre i poveri, gli esuli o i servi possono vivere con altrettanta gioia degli altri, coloro che temono di perdere i propri beni, di esser banditi dalla propria terra o soggiogati, vivono in un perenne stato d’angoscia.

Montaigne non soltanto osservava l’universalità della paura, ma riconosceva il legame che essa intrattiene con la vita sociale e con la cultura. I greci conoscevano il “terrore panico”, la paura dell’ira divina; il volgo paventava i mostri creati dalla sua stessa imma-

ginazione e chi conosceva gli agi di una società fondata sull'ineguaglianza e su una legge arbitraria, temeva più d'ogni altra cosa di cadere improvvisamente in miseria e di perdere la libertà di cui oggi godeva. Quanto ai "cannibali", che aveva incontrato a Rouen nel novembre 1562 e di cui aveva letto nei resoconti di viaggio di André Thevet, Jean de Léry e Lopez de Gomara, Montaigne riteneva che essi non conoscessero la paura, la prova ne era che, presso di loro, le battaglie si concludevano immancabilmente con la morte o la cattura di uno dei due combattenti².

Per le sue riflessioni sul sacrificio dei cannibali, sul loro coraggio in guerra e l'amore che prodigavano alle loro compagne, Montaigne – pur non avendo mai viaggiato – figura tra i pensatori moderni che hanno aperto la strada all'antropologia³. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, tuttavia, la "strana passione" della paura diviene, diversamente da quanto pensava Montaigne, una componente essenziale dello stato primitivo: anziché alla natura, la vera virtù è associata alla civiltà e alla cultura. Come i bambini, i selvaggi appaiono allora soggetti a paure naturali e sovranaturali da cui l'uomo adulto e civilizzato si è liberato grazie alla scienza e alla capacità di controllo tecnico sul mondo che da essa deriva. Incapace di spiegare e comprendere i fenomeni naturali, e unicamente armato di magia e superstizione, l'uomo primitivo non soltanto teme gli eventi di cui sperimenta il pericolo e la potenza devastatrice, ma li associa alla volontà di esseri divini o demoniaci. All'interno della prospettiva evolucionista si vengono a elaborare due temi interconnessi che attraversano la riflessione antropologica sul tabù e la magia: in primo luogo, il progresso scientifico libera l'uomo dalle "paure naturali", che dipendono non già dall'assenza di coraggio ma dall'assenza di sapere; d'altra parte il progresso morale libera l'uomo dalle

“paure sovranaturali”: con l’evolvere della civiltà, il rispetto per le norme religiose prende infatti il sopravvento sul timore per il sacro primitivo, che condensa in sé il massimo della purezza e il massimo dell’impurità.

Analizzando il tema della paura dal punto di vista della riflessione antropologica sul tabù, si metterà l’accento sulla continuità esistente, da un punto di vista esperienziale, tra i pericoli che minacciano l’integrità fisica e quelli che minacciano il corpo simbolico. Se la paura si manifesta sin dalle prime fasi dello sviluppo umano, e in questo senso può essere considerata uno degli istinti fondamentali preposti all’auto-conservazione, le acquisizioni culturali ne estendono considerevolmente la portata, specificando lo spettro delle situazioni fobiche e le performance appropriate all’aver paura⁴. Attraverso la partecipazione al simbolico, i confini del soggetto si configurano come linee di demarcazione, precarie e vulnerabili, che attraversano, simultaneamente, l’universo degli eventi fisici, l’universo degli eventi mentali e quello degli eventi simbolici.

*La paura del
sacro nelle
religioni
primitive*

Tanto per Sir James Frazer – che nel 1888 compilò la voce “Taboo” per la IX edizione dell’*Enciclopedia Britannica* – quanto per Robertson Smith⁵ – che l’aveva commissionata –, il sacro primitivo si configura come una terrificata commistione di purezza e impurità, una fonte di pericoli da cui l’uomo comune deve restare separato. Il primitivo non distingue tra contaminazione materiale e peccato; rispetta i tabù perché teme le punizioni sovranaturali che ritiene derivino dalla loro trasgressione. «Tutti i tabù – scrive Robertson Smith – sono ispirati dal timore del sovranaturale, ma vi è una grande differenza morale tra il prendere delle misure contro l’irrompere di forze misteriose e ostili, e prendere delle pre-

cauzioni per rispettare le prerogative di un dio amovibile»⁶. Nel primo caso si tratta di superstizioni magiche, legate alle norme dell'impurità (come i tabù imposti alle donne incinte o alle ragazze mestruate), interdizioni che lo sviluppo del Cristianesimo ha escluso dalla sfera della religione per relegarle a quella del profano. Nel secondo, si tratta invece di restrizioni che proteggono l'uomo dal potere divino che permea le cose sacre e in ogni momento può colpire l'essere umano che vi si avvicina indebitamente, in altre parole di restrizioni che la tradizione giudaico-cristiana identifica come norme di santità.

Le riflessioni di Robertson Smith sui tabù dei selvaggi, che uniscono in un'unica entità originaria impurità e santità, hanno ispirato tanto Rudolph Otto⁷ che Roger Caillois⁸. Il sacro descritto da Otto è al contempo oggetto di terrore (*mysterium tremendum*) e di desiderio (*mysterium fascinans*). Il numinoso suscita nel primitivo terrore e umiltà; ma all'iniziale sentimento della propria nullità di fronte al radicalmente altro del sacro, seguono lo stupore, la fascinazione ed il trasporto da cui procede lo sviluppo storico della religione. Caillois, per parte sua, accosta le emozioni che il sacro suscita nel fedele a quelle che il bambino prova per il fuoco; la paura di bruciarsi non annulla il desiderio di accenderlo e la fiducia che la sua conquista porti forza e prestigio va insieme alla consapevolezza che il dolore e la morte sono le fatali conseguenze di una mossa inavvertita. Come il fuoco produce ad un tempo il bene ed il male, il sacro può essere fasto o nefasto, puro o impuro, santo o sacrilego⁹.

In *The Golden Bough*, Frazer torna a riflettere sui tabù primitivi che qui descrive come riti magici negativi. «La magia positiva, o incantesimo, dice questo: "Fai questo perché possono accadere tali cose". La magia negativa, o tabù, dice: "Non far questo

affinché non accadano tali cose". Lo scopo della magia positiva, o incantesimo, è di produrre un effetto desiderato; lo scopo della magia negativa, o tabù, è quello di evitarne uno cattivo. Ma tutte e due le conseguenze, quella buona e quella cattiva, sono supposte accadere per le leggi di similarità e di contatto»¹⁰. La magia è dunque una scienza embrionale e difettiva: come la scienza si basa su di una presupposta uniformità della natura, ma i nessi logici che individua sono errati. Spesso il mago ha a che fare con entità spirituali, ma in questo caso le tratta alla stregua di forze inanimate e cerca di piegarle alla propria volontà piuttosto che di compiacerle¹¹. I tabù e gli incantesimi sono pratiche protoscientifiche e protoreligiose; in quanto tali non riescono ad assicurare a chi le pratica un efficace controllo della vita naturale e umana.

Emile Durkheim raccolse l'eredità di Robertson Smith, prima di Frazer, e presentò i tabù come istituzioni che si trovano alla base di tutte le religioni primitive, dove le interdizioni hanno la funzione di separare il sacro dal profano e prevenire gli effetti nefasti derivanti dal contatto tra i due universi. Nelle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, la religione è un sistema di credenze e di pratiche relative alle cose sacre – vale a dire separate e interdette – che permettono di unire i fedeli in un'unica comunità morale¹². Le cose sacre si distinguono da quelle profane perché sono costituite dal lavoro collettivo della tradizione. Le rappresentazioni religiose sono *a priori* per gli individui, che vi si accostano secondo modalità differenti rispetto alle rappresentazioni profane, acquisite attraverso l'esperienza empirica. Le cose sacre sono quelle di cui la società stessa ha elaborato la rappresentazione; esse si oppongono a quelle profane come lo spirituale al temporale, il sociale all'individuale.

Durkheim distingue tra proibizioni religiose e proibizioni magiche, asserendo che le prime sono finalizzate a tenere il sacro separato dal profano, mentre le seconde sono la forma embrionale delle norme igieniche¹³. Le une come le altre sono esplicitamente legate a una nozione di pericolo. In un caso, tuttavia, l'opportunità di rispettare la norma non dipende dall'interesse individuale ma da quello collettivo – i membri del corpo sociale debbono costantemente sacrificare i loro appetiti naturali per il bene comune –; nell'altro, invece, la conservazione dell'individuo è la sola misura dell'opportunità della norma. Se la paura è la componente affettiva dominante dei tabù primitivi, occorrerà allora distinguere una paura egoistica che mira esclusivamente all'auto-conservazione, da una paura morale cui l'uomo è soggetto in quanto dotato di personalità¹⁴.

*Le funzioni
sociali
della paura*

L'idea secondo cui, presso i primitivi, gli atteggiamenti verso i valori si esprimono in termini di comportamenti a rischio, e che in definitiva l'uomo entra nel mondo morale non attraverso il rispetto del prossimo, del bene comune, della legge o delle divinità, ma attraverso la paura, è, come ha messo in luce Valerio Valeri¹⁵, un motivo ricorrente nei testi degli autori che hanno cercato di interpretare i tabù in termini sociologici. Così Alfred Radcliffe-Brown, nel saggio intitolato *Taboo*, ha sottolineato che gli individui non agiscono moralmente perché seguono delle norme per il proprio bene, ma perché temono certe presunte conseguenze derivanti dal non seguirle¹⁶. La paura del contagio, come di ogni altra sanzione sociale, determina la conformità alle norme e la conseguente stabilità della struttura sociale. Per Radcliffe-Brown, infatti, la funzione dei riti è quella di regolare e sublimare le emozioni umane, coltivando negli individui i sentimenti sui quali si basa l'or-



dine sociale. Ora, se la paura è funzionale al rispetto delle norme, ci si potrà legittimamente attendere che i riti non siano diretti a rassicurare l'individuo ma a spaventarlo: «se non esistessero il rito e le credenze ad esso collegate, l'individuo non proverebbe alcuna ansietà»¹⁷. L'effetto psicologico dei riti, e nel caso specifico dei tabù, è per Radcliffe-Brown di creare negli individui un senso di insicurezza e di pericolo o, detto altrimenti, paure e ansietà che essi spontaneamente non avrebbero. Timori e speranze sono un prodotto della socializzazione e devono essere continuamente alimentate affinché gli uomini vivano in società.

Radcliffe-Brown costruisce la sua argomentazione prendendo le distanze da Frazer e da Bronislaw Malinowski. Il primo non aveva riconosciuto il ruolo che i riti svolgono nel mantenere un assetto ordinato e stabile della società. Il secondo aveva saputo riconoscere la piena ragionevolezza degli atti rituali che, a suo avviso, si fondavano su necessità psicologiche e organiche fondamentali. Tuttavia, diversamente da Radcliffe-Brown, la sua ricerca dell'origine degli atti magici, si era rivolta alla psiche individuale prima che alla struttura della società. La magia per Malinowski era, infatti, la risposta ai bisogni psicologici derivanti dalla mancanza di controllo tecnico sul mondo¹⁸. In determinate circostanze, gli esseri umani hanno paura di non riuscire a conseguire i propri obiettivi perché non dispongono di un sapere idoneo a garantire loro il successo auspicato. In questi casi, i riti intervengono a rassicurarli. La funzione della magia è, contrariamente a quanto sostenuto da Radcliffe-Brown, dare conforto e fiducia a coloro che la praticano.

All'interno della riflessione struttural-funzionalista sui tabù e sulla magia, si sviluppano così due linee interpretative: la prima, quella di Malinowski, identifica la paura col sentimento che domina la vita degli individui sprovvisti di strumenti adeguati a controllare gli eventi; la magia non consente loro di eliminare i pericoli, ma di esorcizzare la paura; la seconda, quella di Radcliffe Brown, riconosce nella società l'origine delle paure; il perdurare delle ansietà previene la disgregazione del corpo sociale ed è condizione del perpetuarsi della sua struttura.

In *Purity and danger*, Mary Douglas – che resta, almeno in parte, fedele al programma di Durkheim e Radcliffe Brown – introduce un elemento supplementare, mettendo in evidenza il rapporto tra paura e sistemi di classificazione¹⁹. Ogni cultura, sottolinea

l'autrice, opera una classificazione del mondo, ma ogni classificazione genera inevitabilmente delle anomalie. La percezione dei pericoli, e la paura che ne deriva, dipende in buona misura da un'impossibilità di ricondurre tutte le esperienze ai sistemi di classificazione consolidati. Le anomalie spaventano perché sfuggono all'ordine interdicensi; ossia rafforzando l'inquietudine che genera l'apparizione dell'inclassificabile, le società tutelano la propria rappresentazione concettuale del mondo.

La contaminazione, secondo Douglas, è un tipo di pericolo che minaccia i sistemi di classificazione della natura, della società e dell'esistenza umana; un pericolo che preme sui confini esterni e sulle linee di demarcazione interne, che accompagna gli stati ambigui, i passaggi e le transizioni. Così come ogni tassonomia genera necessariamente ibridi e mostri, le frontiere dell'esperienza individuale e collettiva non giungono mai a eliminare completamente le ambiguità. Le interdizioni e i riti dell'impurità servono allora a controllare gli elementi che sfuggono all'ordine che regola l'esperienza sociale, assolvendo simultaneamente a una funzione strumentale di controllo e a una funzione espressiva, quella di rendere pubblici i modelli simbolici e di permetterne l'elaborazione.

La paura del disordine, dello sporco e delle cose fuori posto sono funzionali al mantenimento dell'ordine istituito e in quanto tali possono essere compariate alle norme morali. Tuttavia, mentre le regole della contaminazione sono generalmente associate alla dimensione materiale dell'azione umana, le norme morali dipendono dal modo in cui le situazioni sono valutate. Questo fa sì che mentre le prime sono mediamente inequivocabili, le seconde possono essere vagamente delineate e la loro applicazione a situazioni particolari può risultare incerta. Secondo

Douglas, se è vero che le norme della contaminazione non riguardano tutti i comportamenti eticamente riprovevoli, è pur vero che esse rappresentano un complemento che rafforza norme giuridiche e morali incerte e organizza la disapprovazione collettiva nelle situazioni apparentemente neutre²⁰. Ancorate nella sfera materiale dell'esperienza, le paure della contaminazione presentano una forte continuità con le paure naturali. L'ingestione del cibo tabuizzato uccide esattamente come il fuoco brucia chi vi si avvicina troppo. Inoltre se le idee sulla contaminazione possono essere complementari alle norme morali, esse se ne distinguono per il fatto che non tengono per lo più conto della responsabilità dell'agente. Il contatto con un oggetto o con una persona contaminante è pericoloso a prescindere dall'intenzionalità dell'atto che lo determina. In questo senso la paura della contaminazione è essenzialmente un sentimento amorale.

*I pericoli
della
differenza e
dell'identità*

Ripercorrendo alcuni testi classici della riflessione sul tabù e sulla magia, abbiamo visto che il sentimento amorale della paura può essere considerato come il motore che introduce gli individui nel mondo etico. La paura della contaminazione che deriva dalla violazione dei tabù è l'origine rimossa del rispetto per le norme. L'azione morale richiede un alto grado di assimilazione delle leggi e di adesione ai valori: il rispetto diviene allora l'elemento prioritario, la paura un residuo accessorio. Nei mondi primitivi, tuttavia, il radicalmente altro – il sacro, l'anomalo, il mostro, ecc. – minaccia i confini di un sé che la socializzazione ha reso consapevole della propria vulnerabilità di fronte ad agenti esterni capaci, ad ogni istante, di contaminarlo e annientarlo. La differenza eccessiva è fonte di pericolo, ma lo è anche il suo contrario: un'indebita accumulazione d'identità.

Le riflessioni di Françoise Héritier sui tabù – ed in particolare sul tabù dell'incesto – sono, a questo riguardo, estremamente interessanti²¹. La tesi della autrice è che i tabù servano a preservare l'equilibrio del mondo interdichendo gli eccessi derivanti da un'accumulazione dell'identico. Così, per esempio, presso i samo (Burkina Faso) l'associazione di due cose calde o, al contrario, di due cose fredde è proibita affinché si mantenga l'equilibrio tra caldo e freddo da cui dipende la prosperità del mondo naturale ed umano. L'universo si compone di elementi caldi – come la terra, il fuoco, la guerra, le relazioni sessuali, gli uomini – e di elementi freddi – come l'acqua, l'aria, la pace, il matrimonio, le donne – che si attraggono reciprocamente. Il loro equilibrio rappresenta la condizione ideale. Le accumulazioni di caldo su caldo producono un eccesso di calore che consuma l'umidità e rende sterili la terra e gli uomini; le accumulazioni di freddo su freddo, inversamente, producono un'umidità intollerabile che, come avviene nei riti di pubertà celebrati nei giorni di pioggia, induce una fatale perdita di sostanze vitali. In ultima analisi, il tabù dell'incesto risponde alla stessa esigenza: si tratta di interdire l'incontro di sostanze appartenenti ad individui categoricamente identici. L'unione, diretta o indiretta²², con un proprio consanguineo è, proprio come l'accumulazione di caldo su caldo, foriera di morte, disgrazie e sterilità. La proibizione dell'incesto sancisce il dovere di astenersi sessualmente da certi individui evitando così l'incontro tra sostanze identiche o equivalenti. Come Claude Lévi-Strauss²³ aveva osservato, il tabù dell'incesto e le regole dell'esogamia, si oppongono alle tendenze separatiste della consanguineità per costituire, grazie alle alleanze che ne derivano, l'armatura stessa della società. La proibizione dell'incesto interdichendo il miraggio di un "tra sé e sé" impene-

trabile all'alterità. Tuttavia – ed è su questo terreno che si sono sviluppate le analisi più innovative di Hérítier – l'apparato simbolico che i gruppi umani, attingendo all'osservazione concreta, hanno elaborato, fa sì che il tabù dell'incesto, oltre a regolare le relazioni sociali, rinvii all'idea che il mondo sia composto di elementi di natura identica o differente che, secondo i casi, debbono essere congiunti o disgiunti.

Il tabù dell'incesto previene i pericoli che scaturiscono da un accumulo di identità: le sostanze di esseri categoricamente identici non si debbono incontrare. Spesso, tuttavia, le norme che guidano la scelta del coniuge non impongono soltanto di evitare l'identità ma anche il polo opposto, l'estrema differenza.

Nei lavori da lei condotti sui sistemi di parentela *crow-omaha*²⁴, Hérítier ha messo in evidenza che un eccesso di differenza nel matrimonio e nei rapporti sessuali può essere altrettanto pericoloso di un eccesso di identità. Così per i samo – il cui sistema terminologico di parentela è di tipo *omaha* – ogni accumulazione dell'identico ha effetti sterilizzanti; ma la troppa differenza è ugualmente nefasta: se le sostanze dei due coniugi non si sono mai incontrate, difficilmente saranno compatibili e la loro unione non darà alcun frutto. L'ideale è rappresentato da sostanze che sono già, in qualche misura, familiari ma mantengono, le une rispetto alle altre, una giusta distanza.

La differenza costituisce un terreno fertile per la paura: un'eccessiva apertura all'alterità rappresenta, infatti, una minaccia per i confini del sé. D'altra parte, l'eccessiva chiusura all'altro non è più auspicabile. Il rifiuto radicale della differenza conduce ad un'accumulazione dell'identico di cui i sistemi simbolici denunciano il pericolo. La paura della sterilità non è altro che paura dell'isolamento che colpisce

chi viene meno al proprio dovere di discendenza e, escluso dalla società, è condannato a bastare a se stesso.

*I precari
confini
del sé*

Spesso i tabù, come scriveva Douglas, riguardano la sfera materiale dell'esperienza: toccare, mangiare, copulare ecc. sono azioni circoscritte a tempi e luoghi determinati e praticabili soltanto laddove sussistono certi tipi di relazioni, da cui sono escluse quelle che condensano un massimo di identità o di differenza. Non si possono mangiare gli animali da compagnia perché troppo prossimi al sé; in molti contesti culturali, non si possono, d'altra parte, mangiare i grandi predatori che popolano lo spazio selvaggio perché troppo lontani dall'umanità e quindi dal sé. Non si debbono sposare i consanguinei perché le loro sostanze sono identiche alle nostre, né i perfetti estranei le cui sostanze sono troppo dissimili.

Nella sua analisi, *Il tabù nell'antropologia*, Valeri ha sottolineato che «il tabù e la contaminazione riguardano la sfera del soggetto»²⁵, vale a dire l'insieme complesso delle relazioni che uniscono l'individuo incarnato ad altri soggetti umani, animali, spirituali, ecc. Il soggetto non è mai dato una volta per tutte, ma si sviluppa e si costituisce attraverso la sua partecipazione al simbolico. Nei termini di Valeri: «il soggetto è simbolicamente costituito, prima e soprattutto, dal simbolico articolarsi del corpo con altri corpi esterni»²⁶. I tabù segnalano la precarietà dell'integrità del sé che può, ad ogni momento, esser invaso e conquistato da agenti esterni capaci di disgregarlo. Essi segnalano inoltre l'incertezza del confine tra pericoli simbolici e pericoli materiali, tra contaminazione e malattia, perdita dello status sociale e decadimento fisico. La paura delle conseguenze indotte dalla violazione dei tabù non è altro che la paura che i confini del sé – che è insieme so-

ziale e personale, corporeo e simbolico – siano abbattuti. La contaminazione è modellata sulla permeabilità del corpo e generalmente si concentra sulle sostanze, gli orifizi ed i processi che mettono in comunicazione l'interno e l'esterno. Essa può avere un certo grado di continuità con il sapere magico e la medicina; può inoltre intervenire a rafforzare le norme e garantire l'assetto del corpo sociale. In questo senso, le analisi di volta in volta proposte dagli autori che si sono occupati dei tabù possono aiutarci a capire l'ampio spettro di significati cui la contaminazione rinvia nei mondi primitivi e contemporanei. Il ribrezzo per il cibo avariato, per esempio, può essere giustificato con riferimento alle sostanze tossiche che contiene, ma può d'altra parte esprimere un desiderio di conformità agli standard di alimentazione adeguata che, in occidente, la classe media rivendica. «L'integrità di una certa identità – scrive a questo proposito Valeri – poggia su delle forme di consumazione appropriate a quell'identità. Il cibo avariato non è solo nocivo per il proprio corpo fisico; esso è ancora più nocivo per il proprio corpo culturale»²⁷. È il cibo della gente culturalmente svalutata e la sua consumazione è quindi considerata moralmente umiliante.

I tabù, come le norme morali, sono culturalmente definiti. Le azioni sulle quali le prescrizioni e le interdizioni si concentrano – come mangiare, sposarsi, riprodursi, ecc. – sono attività essenzialmente sociali. Sottolineando la centralità del soggetto in rapporto alle regole della contaminazione, Valeri ci ricorda, tuttavia, il ruolo attivo che i soggetti svolgono nella elaborazione dei significati culturali condivisi. Questo non significa presupporre l'esistenza di intenzionalità separate che la società tende ad omologare ma che, all'occorrenza, possono prendere le distanze, e rifiutare le interdizioni che la collettività

impone. Significa invece riconoscere il ruolo che le norme assolvono nella costruzione del sé, di un soggetto che, come ci mostrano le idee sulla contaminazione, si lascia difficilmente scomporre in anima e corpo, materia e spirito, individualità e personalità²⁸. Dal punto di vista del soggetto incorporato la distinzione tra paure naturali e sovranaturali – o più generalmente simboliche – appare poco pertinente. Abbiamo visto che le norme igieniche, come la non opportunità di consumare cibo avariato, spesso sono cariche di significati simbolici e la fitta rete di connessioni e corrispondenze che uniscono l'universo degli eventi fisici e quello morale non è, in realtà, una prerogativa esclusiva dei mondi primitivi.

Conclusioni

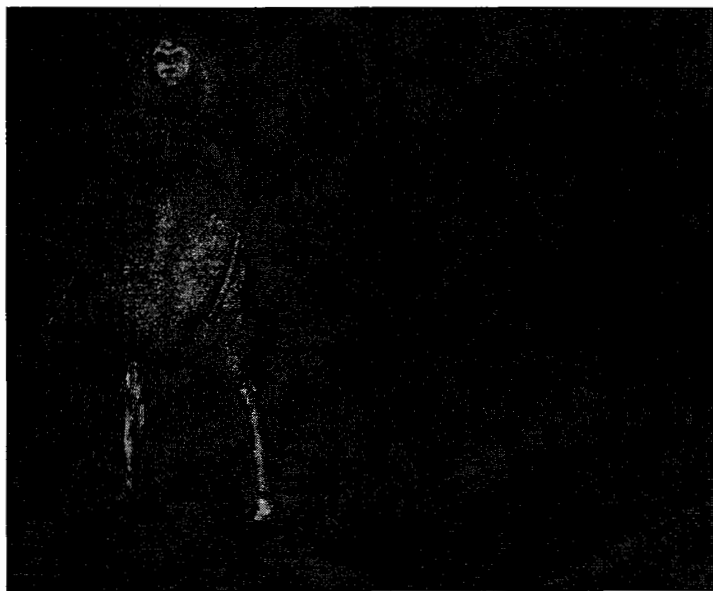
La vita sociale implica l'esistenza di un insieme di norme giuridico-morali e di interdizioni che chiamano in causa le idee sulla contaminazione. La partecipazione degli individui alla vita collettiva suppone, in primo luogo, che essi entrino a far parte della società, un passaggio che, in molti contesti culturali, è sottolineato da un'intensa attività rituale. La letteratura etnografica è ricca di episodi dove gli iniziandi, isolati dai luoghi della vita ordinaria, sono costretti a vivere in condizioni umilianti, sono percossi, insultati, spaventati e sottomessi ad ogni genere di prove²⁹ – tanto che si potrebbe a questo proposito parlare di una sorta di "pedagogia della paura". Una volta entrati a far parte della società, gli individui sono poi tenuti ad agire conformemente ai loro ruoli. La paura, insieme alla colpa e all'empatia sono spesso intimamente legate al controllo sociale e alla necessità di eseguire adeguatamente le *performance* associate ad ogni ruolo³⁰. Un esempio ne è la "paura del palcoscenico" di cui Clifford Geertz ha parlato in riferimento alla vita sociale balinese e alla sua esasperata teatralità³¹. Una sorta di «nervosismo diffuso, di soli-

to blando anche se in certe situazioni diventa praticamente paralizzante (...) preoccupazione cronica»³² di non saper affrontare le interazioni sociali con la dovuta delicatezza. In ogni occasione in cui l'individuo agisce pubblicamente, osserva Geertz, è consapevole del fatto che un eventuale passo falso rischia non solo di mettere a nudo chi lo compie ma di comprometterne l'intera situazione interattiva in cui è coinvolto.

Il senso di insicurezza, la paura dei passi falsi, di non riuscire ad agire conformemente al proprio ruolo, variano da individuo ad individuo, ma sono altresì profondamente condizionati dai sistemi di controllo che agiscono sulla comunità. Vi sono paure che sono tollerate per alcuni ruoli ma non per altri: l'essere pauroso è inammissibile per un guerriero ma tollerato in una donna, "naturalmente" considerata poco incline ad affrontare i pericoli dell'ignoto e della guerra. Ma la disapprovazione morale si articola diversamente rispetto ad altri timori, per esempio quando l'oggetto della paura diventa il parto e il dolore che esso comporta. Anche in questo caso sono in gioco l'adeguatezza delle performance sociali, la stabilità e la continuità del gruppo.

L'azione morale presuppone sempre una possibilità di scelta: il soggetto che opta per un determinato corso di azioni avrebbe potuto agire diversamente. La sua scelta è condizionata dalle idee e dai sistemi di valutazione condivisi, dalle sanzioni sociali ma anche dai segnali intimamente esperiti, uno dei quali è, per l'appunto, la paura. Non c'è ragione di ritenere che quest'ultima sia la motivazione dominante nel determinare le scelte dei soggetti, e che gli stati interni siano prioritari rispetto ai condizionamenti esterni. La riflessione antropologica sui tabù, segnala la porosità dei confini materiali e simbolici del sé. Assumendo il punto di vista del soggetto di-

venta difficile scindere i pericoli simbolici da quelli materiali, i pericoli che minacciano l'integrità fisica da quelli che minano le relazioni con gli altri. La paura non fa onore a chi la esperisce – rimandiamo alle considerazioni di Montaigne o a quelle di Robertson Smith da cui avevano preso avvio le nostre considerazioni –; ma difficilmente può essere considerata un sentimento amorale. Pur facendo parte, come affermano gli etologi, del nostro bagaglio istintuale, essa è altresì il prodotto dell'introiezione delle norme, delle attese sociali e delle rappresentazioni simboliche che le esprimono. La paura rinvia, in ultima analisi, alla consapevolezza della precarietà della condizione di un soggetto costantemente minacciato dalla possibilità della propria disgregazione.



BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L. e LUTZ, C., *Language and the politics of emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré* (1939), Gallimard, Paris 1988.
- CLASTRES, P., *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, Paris 1972 (trad. it. *Cronaca di una tribù: il mondo degli indiani guayaki, cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano 1980).
- DOUGLAS, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1991).
- DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), P.U.F., Parigi 1985 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni Comunità, Milano 1982).
- FRAZER, J. G., "Taboo" (1888), in *Encyclopaedia Britannica*, A. & C. Black, Edinburgo 1988, vol. XXIII, pp. 15-18.
- FRAZER, J. G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Abridged Edition), Macmillan and Co., Londra 1929 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Einaudi, Torino 1950).
- GEERTZ, C., *Person, Time, and Conduct in Bali* (1973), in *Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Londra 1993, pp. 360-411 (trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987).
- HÉRITIER, F., *Symbolique de l'inceste et sa prohibition*, in IZARD, M. e SMITH, P., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, pp. 209-242 (trad. it. *La funzione simbolica*, Sellerio, Palermo 1988).
- HÉRITIER, F., *Les deux sœurs et leurs mère*, Ed. Odile Jacob, Paris 1994 (trad. it. *Due sorelle e una madre*, Pratiche, Milano 1999).
- HÉRITIER, F., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Ed. Odile Jacob, Paris 1996 (trad. it. *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997).
- HOUSEMAN, M., *Le mal pour le mâle: un bien initiatique*, in J. HAINARD e R. KAEHR (a cura di), *Le Mal et la douleur*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel 1986, pp. 89-99.

LEVI, R., *Horror and Tragedy. The Wings and the Center of the Moral Stage*, in «Ethos», 1985, vol. XIII (3), pp. 175-187.

LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton, Parigi – La Haye 1967, (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1984).

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes Tropiques* (1955), Plon, Parigi 1984 (trad. it. *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960).

LUTZ, L., e WHITE, G. M., *The Anthropology of the Emotions*, in «Annual Review of Anthropology», XV, pp. 405-436.

MALINOWSKI, B., *The Art of Magic and the Power of Faith* (1948), in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Greenwood, Westport Connecticut 1984.

MATTALUCCI, C. *Persona, self, emozioni. Antropologia e individualità*, in «La ricerca folklorica», 1997, 35, pp. 81-91.

MONTAIGNE, M., *Les Essais* (1595), Librairie Générale Française, Parigi 2001, Livre I, 17: «De la peur», pp. 116-120; Livre I, 31, «Des Cannibales» pp. 312-333 (trad. it. a cura di Garavini, F., *Saggi*, Adelphi, Milano 1992).

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), Gotha, Stuttgart 1924 (trad. it. *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966).

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Taboo*, Cambridge University Press, Cambridge 1939 (trad. it. in *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972).

ROBERTON SMITH, W., *The Religion of the Semites*, A. & C. Black, Edinburgo 1889.

SHWEDER, R. A. e LE VINE, R. A., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 (trad. it. *Mente, sé, emozioni: per una teoria della cultura*, Argo, Lecce 1987).

TURNER, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Aldine, Chicago 1969 (trad. it. *Il processo rituale: struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972).

VALERI, V., *Il tabù nell'antropologia*, in *Uno spazio tra sé e sé*.

L'antropologia come ricerca del soggetto, Donzelli, Roma 1999, pp. 61-162.

¹ MONTAIGNE, 2001, pp. 116-120.

² *Ibid.*, pp. 312-333.

³ In *Tristes Tropiques*, LÉVI-STRAUSS dialoga con il filosofo; nel descrivere l'emozione del suo incontro con i Tupi-Kawahib, afferma che penetrare per primo in uno dei loro villaggi ancora intatto, sarebbe stato come tornare indietro nel tempo, ed incontrare Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet e Montaigne. LÉVI-STRAUSS (1955), 1984, pp. 365; 399.

⁴ Sulla costruzione sociale delle emozioni si vedano, per esempio, SHWEDER e LE VINE, 1984; LUTZ e WHITE, 1986; ABU-LUGHOD e LUZ, 1990. Sul rapporto tra persona, sé ed emozioni rinviamo a MATAIUCCI, 1997.

⁵ ROBERTSON SMITH, 1889.

⁶ *Ivi.*, p. 148.

⁷ OTTO (1917), 1924.

⁸ CAILLOIS (1936), 1988.

⁹ *Ivi.*, p. 48.

¹⁰ FRAZER, 1929, p. 19.

¹¹ *Ivi.*, p. 51.

¹² DURKHEIM (1912), 1985, p. 65.

¹³ *Ivi.*, p. 430. Durkheim afferma che mentre i tabù religiosi derivano dal rispetto che il sacro ispira, i tabù magici si basano invece sulla nozione laica di pulizia. Il mago prescrive la separazione di quelle cose che per le loro proprietà caratteristiche, non possono essere avvicinate senza pericolo, come i cadaveri o gli ammalati. MARY DOUGLAS (1966) riprenderà questa linea di riflessione affermando che l'ossessione per l'igiene e la repulsione per lo sporco, che dominano la sensibilità occidentale contemporanea, presentano una forte continuità con le idee sulla contaminazione caratteristiche dei mondi primitivi. Entrambe rinviano ai sistemi di classificazione che ordinano l'esperienza sociale.

¹⁴ Nelle *Formes*, DURKHEIM propone un'analisi dell'immagine tradizionale dell'*homo duplex* che è materia e spirito, anima e corpo, personalità e individualità. Abitante di due mondi l'uomo è effettivamente composto da due fattori che la tradizione occidentale considera come fattori metafisici, e che, tuttavia, possono essere esaminati dal punto di vista sociologico. La nozione di corpo o individualità, fa riferimento all'individuo biologico e a quella classe di stati di coscienza connessi all'esperienza sensoriale ossia alle relazioni che l'individuo quoti-

dianamente intrattiene con il mondo esterno. L'anima o personalità è invece ciò che l'uomo condivide con gli altri uomini e fa, in un certo senso, parte del patrimonio collettivo della società – il principio totemico, l'elemento spirituale, o, nella società contemporanea, la coscienza morale e la consapevolezza concettuale.

¹⁵ VALERI, 1999.

¹⁶ RADCLIFFE-BROWN, 1939.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ MALINOWSKI (1948), 1984.

¹⁹ DOUGLAS, 1966.

²⁰ L'interpretazione sociologica delle norme dell'impurità, qui brevemente sintetizzata, si coniuga nell'analisi di DOUGLAS, ad un approccio di tipo cognitivo. Per una discussione critica di *Purity and danger*, e in particolare di questo aspetto della sua analisi, rimandiamo al già citato articolo di VALERI.

²¹ HÉRITIER, 1979, 1994, 1996.

²² HÉRITIER (1994) ha definito "incesto di secondo tipo" il contatto illecito tra sostanze di due consanguinei o affini dello stesso sesso attraverso il corpo di una terza persona. L'aver rapporti sessuali con due sorelle e con la loro ma-

dre significa mettere in contatto sostanze che, per il fatto di appartenere a individui che non soltanto appartengono alla stessa linea di discendenza ma sono dello stesso sesso, hanno un grado massimo di identità.

²³ LÉVI-STRAUSS (1949) 1967.

²⁴ Si tratta di sistemi che presentano una terminologia di parentela particolare – sono due varianti del sistema irochese. Essi si caratterizzano per l'unilateralità della discendenza – matrilineare nei sistemi crow e patrilineare nei sistemi omaha – e per la presenza di interdizioni matrimoniali espresse in termini di affiliazione a dei gruppi, il cui numero varia a seconda delle società.

²⁵ VALERI, 1999, p. 156.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 144.

²⁸ Cfr. nota 13.

²⁹ Cfr., per esempio, CLASTRES, 1972; HOUSEMAN, 1986; TURNER, 1969.

³⁰ LEVI, 1985.

³¹ GEERTZ (1973), 1993.

³² Ivi, p. 402.

