

Silvia Federici  
Leopoldina Fortunati

# IL GRANDE CALIBANO

Storia del corpo sociale ribelle  
nella prima fase del capitale

Franco Angeli/La società

Comune di Padova  
Sistema Bibliotecario

**ALF - SLD**

Sez. 5

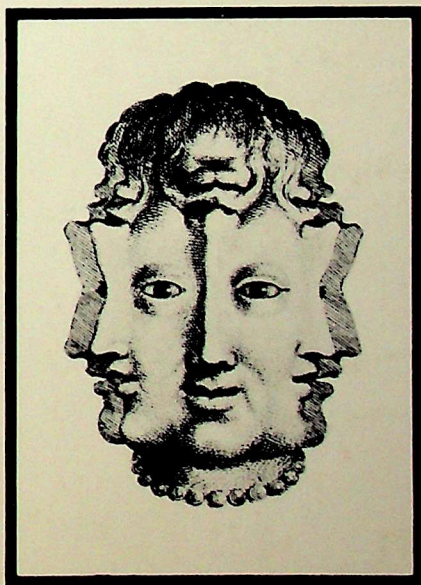
Sottosez.

Serie 4

Sottos.

Unità 87

PUV 55



## La società

---

collana diretta da Domenico De Masi

La collana vuole rispondere alla crescente domanda di conoscenza originata dalla conflittualità tra le classi, dal divario culturale tra le generazioni, dalla crisi delle istituzioni, dalla dinamica dei movimenti sociali.

I volumi inseriti nella collana intendono offrire ai lettori — specialisti, studenti, o anche solo cultori di scienze sociali — un osservatorio agile, ma scientificamente rigoroso, della realtà che li circonda e delle elaborazioni teoriche recenti o passate, ma comunque in grado di aiutarne la comprensione.

Per questo motivo i testi saranno attentamente selezionati sulla base di criteri diretti ad evitare sia i contenuti asettici e pedantemente sofisticati, sia le denunce prive di documentata fondatezza.

La collana alternerà la pubblicazione di saggi teorici e di ricerche empiriche, con quella di dossier monografici in cui saranno raccolti materiali documentari ed interpretativi su temi di rilevante attualità.

### *La redazione*

La collana, diretta da Domenico De Masi, si avvale di un gruppo redazionale che ne garantisce il livello scientifico e che è composto da Ada Becchi Colli-dà (*economia e società*), Michele Coiro (*giustizia*), Massimo Corsale (*sociologia del diritto*), Cesare de' Seta (*urbanistica*), Marcello Fedele (*storia del pensiero sociale*), Giorgio Galli (*politologia*), Luigi M. Lombardi Satriani (*antropologia culturale*), Lello Mazzacane (*folklore*), Carla Ravaioli (*condizione femminile*), Mario Unnia (*automazione e società*).



I lettori che desiderano essere regolarmente informati sulle novità pubblicate dalla nostra Casa Editrice possono scrivere, mandando il loro indirizzo, alla "Franco Angeli Editore, Casella Postale 17130, 20100 Milano", ordinando poi i volumi direttamente alla loro Libreria.

Silvia Federici - Leopoldina Fortunati

# IL GRANDE CALIBANO

Storia del corpo sociale ribelle  
nella prima fase del capitale

Franco Angeli Editore



Storia del denaro - L'evoluzione del denaro  
IL GRANDE CALIBANO

Storia del denaro sociale rivista  
nella prima parte del capitolo

In copertina: incisione anonima del XIX secolo

Copyright © 1984 by Franco Angeli Editore, Milano, Italy  
E' vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con  
qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.

## INDICE

<b>Introduzione</b>	pag. 7
<b>1. Il Grande Calibano: la lotta contro il corpo ribelle</b>	» 35
<b>2. La caccia alle streghe</b>	» 62
<b>3. Sesso come valore d'uso per il valore</b>	» 102
1. Sesso come valore d'uso	» 102
2. I percorsi materiali del sesso	» 117
2.1. La prostituzione	» 141
3. Sesso come valore d'uso per il valore	» 148
3.1. Sesso e matrimonio	» 174
3.2. Sesso e amore	» 185
3.3. Repressione e sviluppo	» 192
3.4. Prostituzione	» 201
<b>4. La ridefinizione della donna</b>	» 210
<b>5. I senza ragione: formazione della forza-lavoro e infantilizzazione dei bambini</b>	» 247
<b>6. Dal carnevale alla quaresima. Il processo del progressivo isolamento dell'individuo</b>	» 278





## INTRODUZIONE

Questo saggio intende tracciare i primi lineamenti di analisi della formazione della nuova individualità<sup>1</sup> quale è stata promossa dal capitale nella fase della manifattura.

Nel periodo compreso dal '500 circa alla nascita della grande industria, la società civile si trasforma in un occulto laboratorio dove viene forgiato l'homo novus, ovvero l'individuo « moderno ».

È il salto mortale dell'individuo dal modo di produzione feudale al capitalismo, dal mondo del valore d'uso a quello del valore di scambio. L'individuo medioevale, con le sue caratteristiche psicologiche e fisiche, — l'attaccamento/distacco per la vita, la sua conoscenza e accettazione della morte, una disponibilità al gioco che lo fa apparire ai nostri occhi infantile, delle barriere emotive meno spesse delle nostre, un atteggiamento più immediato e manifesto nei confronti della violenza, ecc. — muore nei tanti sudari del nuovo modo di produzione. Muore nei laboratori della manifattura, per una giornata sempre più gonfia di pluslavoro, all'ombra di un tempo ormai meccanizzato, all'interno di uno spazio sempre più violentemente predefinito, dietro gli steccati delle enclosures, sotto la sferza delle crisi e del rialzo dei prezzi, col marchio del vagabondo, del criminale, del povero.

Muore anche tra le fiamme dei roghi, nella macchinizzazione del corpo, sotto il dominio della ragione, nella distruzione della magia, dentro le museruole e le cinture di castità, nello sviluppo della

1. L'individualità che indaghiamo è quella proletaria: è necessario specificarlo, perché troppo spesso viene fatto riferimento, anche sulla scia dell'analisi weberiana, a un'indistinta individualità che pretende di assommare in sé chi sfrutta e chi è sfruttato e in cui quindi della specificità proletaria, a partire dalle sue resistenze al comando del capitale, si perde qualsiasi traccia. È bene inoltre specificare che nemmeno l'individualità proletaria è indistinta al suo interno, in quanto essa è costituita da soggetti — uomini e donne, bambini e adulti, bianchi e neri — separati da rapporti di potere e collocati in una precisa gerarchia di classe.



prostituzione, negli editti contro le amiche, nelle leggi contro le danze e le feste, nell'emergere della privacy, dietro la nascita dell'infanzia, di fronte al decollo dell'autorità paterna, nel labirinto del self-control.

L'individuo del «vecchio» mondo muore perché il capitale ha la necessità di costruire un individuo a sua misura, in funzione dei suoi bisogni. Il nuovo individuo non è più valore d'uso, diventa merce forza-lavoro: più precisamente, proprietario di forza-lavoro.

In quanto tale, l'individuo viene a intrattenere con se stesso, col suo corpo, un rapporto di alienazione e di estraneità, esistendo solo come individuo «altro da sé». Estraneo e nemico, il suo corpo è ridotto a involucro entro cui abita la forza-lavoro. Verso di esso l'atteggiamento dell'individuo diventa quello di comandarlo al lavoro e di riprodurlo solo subordinatamente e nella misura in cui serve per farlo lavorare.

Questa inesorabile identificazione dell'individuo nella sua capacità di lavorare si accompagna all'espropriazione del suo corpo materiale e immateriale, che gli viene ad appartenere nei termini di mero possesso. Chi si profila all'orizzonte come sommerso proprietario dei corpi è invece lo stato il quale, significativamente a partire dal momento in cui si dà il rapporto capitalistico, comincia a punire chi tenta di suicidarsi.

Tanto per l'uomo che per la donna il corpo è posto come non valore, come la macchina naturale per eccellenza. Nei confronti del corpo femminile inoltre vi è la determinazione da parte del capitale di farlo lavorare a pieno ritmo anche per quello che concerne la produzione della nuova forza—lavoro. Lo sviluppo della popolazione si fonda sul funzionamento dell'utero come macchina che si può mettere in moto anche ad insaputa e contro la volontà della donna. E per questo che il capitale organizza la perdita sistematica della conoscenza dei mezzi anticoncezionali, promulga una legislazione sanguinaria in tema di aborto, infanticidio e sessualità e realizza il più vasto sessocidio che la storia ricordi: la caccia alle streghe.

L'estraneazione e l'alienazione, che — come si è detto — investono il rapporto tra l'individuo e il suo corpo, vengono suggellate in molti modi e su molti piani. Il rapporto che l'individuo può avere con se stesso non solo *non* è più — come si è detto — un rapporto diretto (egli infatti non può essere se stesso, ma deve essere un «determinato» se stesso), ma si configura inoltre come un rapporto di dominio, in cui la ragione fa da padrona. L'individuo deve autocolonizzarsi, la struttura della sua personalità si interiorizza subendo una grossa implosione e progressivamente si irriggimenta. Le emozioni cambiano di timbro e di tono, gli istinti diventano sudditi da governare, le passioni, bestie da

domare, ecc. Proprio perché razionalizzato, il rapporto con se stessi si fa anche sempre più intellettualizzato, mediato dalla scrittura e dalla parola.

Ma soprattutto l'individuo diventa esso stesso il prodotto di un lavoro astratto, semplice e sociale, qual è il lavoro di riproduzione. Non solo. Si materializza un pò alla volta un nuovo *prototipo*, un nuovo modello di individuo a cui tutti mediamente possono e devono uniformarsi. Un prototipo *astratto*, cioè disposto obbligatoriamente a porsi come un individuo qualsiasi, indistinto dagli altri; *sociale*, cioè reso uniforme, indifferenziato e massificato; *semplice*, cioè fondamentalmente scaratterizzato, disindividualizzato. Non si tratta di un unico modello uguale per tutti, ma di una serie di modelli — per l'uomo, per la donna, per il bambino, ecc. — articolati secondo le differenziazioni di sesso, di età, di razza, ecc., cui è sottoposto l'individuo. Questi modelli sono il frutto delle ripercussioni provocate sull'individuo dal procedere dell'astrattizzazione, socializzazione e semplificazione del lavoro soprattutto nel processo di riproduzione.

In questa fase, mentre il manifestarsi sociale del lavoro produttivo di merci è lento, ben più veloce e massificato è quello del lavoro di riproduzione. Anche se la necessità capitalistica di concentrare l'erogazione della forza-lavoro nel processo di produzione ha determinato una larga distruzione del lavoro di riproduzione, questo viene trasformato fin da subito in tutta la sua dimensione sociale.

La produzione di tali modelli non è stata consegnata solo agli effetti dell'instaurarsi del nuovo rapporto di produzione, ma è stata sorvegliata, stimolata e rafforzata attivamente dallo *stato*, attento e vigile nel codificare e regolamentare il processo di formazione dell'individuo. Anzi, è proprio lo stato ad elaborare e ad imporre la serie dei prototipi di *individuo* — come si diceva — *astratto, sociale e semplice*, per rispondere al bisogno capitalistico di instaurare nel corpo sociale comportamenti di massa omogenei, prevedibili e calcolabili.

Questi prototipi rappresentano, infatti, sia punti qualificanti della politica statale come *piano* della costruzione a livello sociale dell'*homo novus*, sia tramite cruciali della *socializzazione* della riproduzione dell'individuo come forza-lavoro.

Allo stesso tempo i tempi e i modi in cui si sviluppa la formazione della nuova individualità sono intimamente legati ai tempi e ai modi con cui il proletariato — e anzitutto le donne — hanno fronteggiato tanto l'iniziativa capitalistica quanto il comando statale.

Seguire allora le modificazioni degli sguardi, dei gesti, cogliere le trasformazioni delle emozioni, dei sentimenti, sondare i nuovi linguaggi, i nuovi sogni e, accanto a questo, scoprire ciò che muore del-



l'individuo precapitalistico e ciò che si sviluppa nell'homo novus, vuol dire leggere non solo la traccia dell'intero ciclo della produzione capitalistica e del comando statale, ma anche dei comportamenti disomogenei, imprevisi e non calcolati, espressi dal corpo sociale. Vuol dire rintracciare nelle trasformazioni profondissime che squassano l'individuo, plasmandolo in modo nuovo, le linee di un processo che vede sempre più interiorizzati nel microcosmo della personalità individuale non solo i meccanismi della nuova disciplina del lavoro ma anche i percorsi di ribellione del grande Calibano.

L'analisi della formazione del proletariato che proponiamo in questo saggio procede su binari diversi da quelli percorsi generalmente dagli storici marxisti i quali — dai classici, ai teorici dell'autonomia del politico — danno, a parer nostro, un'immagine limitata e parziale di tale processo. Il limite che rileviamo qui, per quanto li concerne, è quello di aver considerato il passaggio al capitalismo essenzialmente negli effetti che esso ha avuto sul processo della produzione delle merci. Di conseguenza, i sostanziali mutamenti indotti nell'individuo sono stati assunti come il risultato immediato e diretto delle trasformazioni operate dall'organizzazione di «fabbrica» (intesa in senso lato), quali l'allungamento della giornata lavorativa, l'approfondimento della divisione del lavoro, la tendenza alla concentrazione dei mezzi e degli agenti della produzione e interamente ricondotti a queste.

Radicalmente diverse sono, come accennavamo sopra, le premesse teoriche da cui noi partiamo. E oggi ormai acquisito che la riproduzione è l'altro polo della produzione di plus-valore<sup>2</sup>. Ma riconoscere questo non basta: non ha senso nemmeno dire *prima* la fabbrica, poi la «società». Certamente è in prospettiva l'organizzazione della fabbrica che determina il tipo di individuo che il capitale cerca di plasmare. È altrettanto vero tuttavia che l'instaurarsi della nuova disciplina

2. Il dibattito sorto sulla collocazione e funzionamento della riproduzione nel capitale è stato a nostro avviso connotato da molta confusione categoriale e teorica: vedi ad esempio gli interventi degli economisti/e inglesi della Conference of Socialist Economists (Harrison, Seccombe, Coulson, Magas, Wainwright, Gardiner, Gough, Himmelweit, Mackintosh) o gli interventi raccolti nelle riviste americane «Radical America» e «Socialist Revolution» (Vogel, Gerstein, Zaretsky). L'unica significativa eccezione è stata il saggio di M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Padova, 1972, in cui, con una felice intuizione politica, l'autrice sostenne che il lavoro domestico è produttivo. Il limite di questo intervento fu che a questa affermazione non seguì la relativa dimostrazione, per cui tutte le contraddizioni che essa aprì rimasero irrisolte. Ma fu finalmente un uso politico di Marx! Mi permetto a questo riguardo di rinviare al mio: *L'arcano della riproduzione*, Marsilio, Venezia, 1981, in cui cerco appunto di affrontare tale dimostrazione.

del lavoro ha richiesto come passaggio *preliminare* la determinazione sul terreno della riproduzione di un nuovo individuo sociale, forgiato sia attraverso la distruzione di quegli elementi precapitalistici che si presentavano antagonistici rispetto alla nuova disciplina, sia attraverso lo sviluppo di nuove capacità e attitudini.

Anzi, sarebbe opportuno rovesciare l'ordine temporale e dire *prima* « società » e *poi* fabbrica, nel senso che ci sono voluti ben tre secoli per sedimentare la forza-lavoro come merce disponibile sul mercato. Tre lunghi secoli di lotte tra proletariato e capitale: così a lungo è infatti durato il loro braccio di ferro, prima che si sedimentasse un individuo ad immagine e somiglianza di una merce, la forza-lavoro. Questa merce, che il capitale della grande industria pone come presupposto e condizione della sua esistenza, è in realtà il risultato di un laborioso processo nel corso del quale il capitale rivoluziona ogni rapporto sociale e soprattutto le condizioni sociali del processo di riproduzione. Quella che viene definita la « società » del capitale è basilarmente fondata sull'invisibile fabbrica in cui si produce e riproduce la forza-lavoro: è questa la prima fabbrica sviluppata dal capitale, nonché vincolata fin da subito a una produzione di massa.

Non è un caso dunque se è sul terreno sociale che lo stato interviene massicciamente, evidenziando il suo ruolo di promotore e garante della formazione dell'individuo capitalistico. Dalla forma dello stato a quella della famiglia, dal progressivo sviluppo dell'assistenza pubblica alla trasformazione delle istituzioni giuridiche, dai mutamenti intercorsi nell'architettura al variare dell'alimentazione: è su tali terreni che in questo periodo si denotano i più sostanziali e tempestivi mutamenti.

Se la complessità di questi processi è stata per lo più ignorata — come si diceva — dagli storici marxisti, non è invece del tutto sfuggita agli economisti di parte capitalistica.

Già Alfred Marshall — l'economista ottocentesco che teorizzava la necessità di investire nella forza-lavoro o meglio nella classe operaia, pure dentro un'ingenua polemica sull'arbitraria determinazione del lavoro semplice — metteva in realtà l'accento sulla complessità del processo che la formazione storica della forza-lavoro ha comportato.

« Le razze più arretrate — egli afferma — sono incapaci di impegnarsi in alcun genere di lavoro per lungo tempo e... anche la più semplice forma di ciò che consideriamo lavoro non qualificato (unskilled) è lavoro qualificato rispetto ad esse, perché non hanno



l'assiduità necessaria e la possono acquisire solo dopo un lungo processo di allenamento. Ma dove l'educazione è universale, un'occupazione può essere classificata come non-qualificata anche se richiede la capacità di leggere e scrivere. Nei distretti in cui da lungo tempo si è stabilita la manifattura, l'abitudine alla responsabilità, alla cura e alla prontezza nel trattare con macchinari e materiali costosi diventa un'attitudine comune a tutti, e dopo si dice che il lavoro di curare le macchine è interamente meccanico e non qualificato e non richiede alcuna facoltà che sia degna di valore. In realtà è probabile che nemmeno un decimo della popolazione del mondo abbia le facoltà mentali e morali, l'intelligenza e l'autocontrollo che sono richiesti... ». E ancora: ... « Essere capaci di tenere in mente molte cose nello stesso tempo, avere tutto pronto quando necessario, agire prontamente e mostrare risorse quando qualcosa va male, adattarsi rapidamente ai mutamenti in dettaglio del lavoro fatto, essere costante e degno di fiducia, avere sempre una riserva di forma che si mostra nelle emergenze, queste sono le qualità che fanno una grande popolazione industriale. Non sono tipiche di nessuna occupazione, ma sono richieste da tutte e a tutte necessarie ». « Possiamo dunque usare il termine *abilità generale* (*general ability*) per indicare quelle facoltà e quella conoscenza generale... che in gradi diversi è proprietà comune di tutti negli stadi più alti dell'industria »<sup>3</sup>.

A ciò, aggiunge insistentemente Marshall, 'the first and by far the most powerful influence' rispetto alla determinazione di questa « general ability » è quella della madre. In queste poche righe, egli dimostra anzitutto di essere consapevole che la forza-lavoro che l'operaio vende al capitalista industriale non è una generica disponibilità al lavoro di fabbrica, ma una determinata « general ability », che il proletariato ha dovuto acquisire sotto il fuoco incrociato di durissimi attacchi, tra cui la caccia alle streghe. In secondo luogo, egli dimostra di aver chiaramente individuato la funzione centrale della donna, in quanto operaia riproduttiva rispetto alla formazione di questa abilità generale<sup>4</sup>.

3. A. Marshall, *Principles of Economics*, Macmillan and Co, Ltd., London, 1938, pp. 205-7, I ed. 1890.

4. Marshall scrive - come si sa - in un periodo in cui il problema principale del capitale è il passaggio al plusvalore relativo, in cui, quindi, il problema di come aumentare la produttività del lavoro è al centro dell'analisi del capitale. In questo contesto, la prima raccomandazione dell'economista inglese è la riorganizzazione del lavoro domestico e in particolare la riorganizzazione del lavoro della donna nel suo complesso ai fini della formazione di una forza-lavoro più qualificata e più disciplinata. Certo, è solo a partire dalla seconda



È proprio per seguire i percorsi della formazione del nuovo individuo, con la particolare abilità generale che lo contraddistingue, che, anziché considerare processi, quali ad esempio la trasformazione del servo in lavoratore libero, la sua mercificazione in forza-lavoro, noi abbiamo preferito considerare quelli, quali la femminilizzazione della donna e la mascolinizzazione dell'uomo, la trasformazione del sesso in valore d'uso per il valore, il progressivo isolamento dell'individuo, ecc.

Il nostro approccio rifiuta pure, d'altra parte, la tendenza, riconducibile alla lezione weberiana, a vedere i mutamenti nell'ambito della personalità come prodotto dell'evoluzione di schemi mentali e culturali (l'«etica protestante» ecc.), ad affrontare cioè lo studio delle articolazioni «sogettive» della formazione della forza-lavoro come se queste fossero avulse da ogni motivazione economica e politica. Questa tendenza è stata percorsa dalla «nuova storiografia»<sup>5</sup>, la quale ha scelto di superare i problemi categoriali e metodologici lasciati aperti dalla storiografia marxista *non* affrontandoli, ma accantonandoli. Ne è conseguito che il discorso sulla riproduzione è stato spolticizzato. Temi quali la maternità, il sesso, l'amore, i mezzi anticoncezionali, la natalità, ecc., sono stati affrontati a prescindere da una qualsiasi pronuncia sulla loro collocazione nel mondo del capitale, sulla loro funzione economica e sull'intervento statale su di essi. La nuova storiografia ha qui tagliato non solo con la metodologia e le categorie marxiane, ma con ogni problematica di classe in senso lato. Prova ne è che le lotte sono diventate un imbarazzante cadavere da riporre nell'armadio<sup>6</sup>. Inoltre, il discorso

metà dell' '800 che si determina una figura femminile (la «casalinga»), primariamente funzionalizzata alla riproduzione della forza-lavoro. Ma già allora si dava per scontato il fatto che la separazione su basi sessuali dei soggetti del lavoro di produzione e riproduzione e la fissazione della donna come soggetto primario della riproduzione fossero dati acquisiti fin dalla prima fase del capitale.

5. Pur consapevoli dell'infelicità definitoria dell'espressione «la nuova storia», la rubiamo a J. Le Goff, per ancorarla, da parte nostra, a tutta la storiografia che ha rotto da un lato con la tradizione marxista ortodossa del materialismo storico e dall'altro con la tradizione filologica «classica». Di J. Le Goff, vedi: *La nouvelle histoire*, Retz-Capil, Paris, 1979 (trad. it. *La nuova storia*, Mondadori, Milano, 1980) e il testo, curato assieme a P. Nora, *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974 (trad. it. *Fare storia*, Einaudi, Torino, 1981).

6. A parte gli interventi delle donne, infatti, l'attuale dibattito promosso dalla città degli specialismi storiografici si è lasciato ben poco investire dalla problematica politica espressa dall'odierna composizione di classe. Vedi su ciò, tanto per fare alcuni esempi: D. Moreno, N. Quaini, «Per una storia della cul-

sulla riproduzione è stato investito da quella crisi predittiva e produttiva che, come asseriscono Cacciari e Franck<sup>7</sup>, attanaglia la « grande città » degli specialismi.

Una crisi predittiva, nel senso che la nuova storiografia e gli specialismi ad essa connessi in campo antropologico, psicologico, sociologico, ecc., non sono stati capaci di prevedere la dinamica dell'attuale composizione di classe e quindi neppure da questa ripartire per riattrezzarsi categorialmente. Una crisi produttiva, nel senso che il concetto di globalità, pure rotto su scala generale, ha finito per riprodursi su scala minore, anziché esplodere, scomponendosi. Il macrosistema si è scisso in molti microsistemi, ma altrettanto chiusi e ciechi. Cecità sul passato, miopia sul futuro e viceversa: il difetto di predizione non ha salvato gli specialismi né dalla lentezza dell'acquisizione di nuovi dati né dalla poca elasticità ricettiva ed elaborativa.

Qual è stato, di contro, l'approccio storico femminista rispetto alla riproduzione? Il bilancio che oggi molte storiche fanno è che, a dispetto delle intenzioni e con le dovute eccezioni<sup>8</sup>, il dibattito

ura materiale », in *Quaderni storici*, 31, 1976; le relazioni al Seminario di storia sociale » a Costanza tenute da E.P. Thompson, « Alcune osservazioni su classe e "falsa coscienza" », da H. Lubasz, « La coscienza proletaria nella teoria marxiana e nella ricerca contemporanea: alcuni problemi di concettualizzazione e lettura », da A. Ludtke, « Sui concetti di vita quotidiana, articolazione dei bisogni e "coscienza proletaria" », in *Quaderni storici*, n. 36, 1977; E. Grendi, « Microanalisi e storia sociale », in *Quaderni storici*, n. 35, 1977; R. Berdahl, A. Ludtke, H. Medick, D. Sabeau, « Il "Processo Lavorativo" nella storia: note su un dibattito », in *Quaderni storici*, n. 40, 1979; K. Nield, « "Social History": problemi e prospettive », in *Quaderni storici*, n. 42, 1979; P. Pharo, « Apologie de la petite histoire », in *Les Temps Modernes*, n. 426, jan. 1982. Apprezzabile eccezione è quella rappresentata da C. Ginzburg, C. Poni, « Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico », in *Quaderni storici*, n. 40, 1979, in cui dichiarano: « Che le indagini microstoriche assumano in molti casi come oggetto di analisi i temi del privato, del personale e del vissuto, proposti con tanta forza dal movimento delle donne, non è una coincidenza - visto che le donne sono state senza dubbio il gruppo che ha pagato i costi più alti allo sviluppo della storia umana » (p. 184).

7. M. Cacciari, G. Franck, « Come governare la "grande città" degli specialismi », in *Critica marxista*, n. 3, 1981.

8. Mi permetto di rimandare a M. Dalla Costa, L. Fortunati, *Brutto ciao!*, Edizioni delle Donne, Roma, 1977, dove - credo - per la prima volta si tenta di fare da parte femminista un'analisi - relativa a un determinato periodo storico - della vicenda delle donne all'interno di quella più generale del proletariato, fondandola rispetto alla categoria della composizione di classe. Rimando inoltre ai saggi di G. Bock, di cui ricordiamo, ad esempio: G. Bock, B. Duden, *Arbeit als Liebe, Liebe als Arbeit*, in Aa.Vv., *Frauen und Wissenschaft*, Coura-



sulle categorie e metodologie della storia è stato segnato anche in campo femminista da *insufficienza politica*<sup>9</sup>. Raramente infatti si è data una ricerca storica sulle donne che, collocata all'interno della storia generale del proletariato, si basasse sul riesame degli avvenimenti, dei fenomeni, delle tendenze e dinamiche che hanno investito la classe nel suo complesso, e analizzasse altresì le implicazioni, le interrelazioni e il significato della funzione produttiva svolta dalle donne nonché del ruolo espresso da esse nelle lotte. Ma il generale auspicio che questo limite venga ben presto superato non è sempre sorretto da una adeguata consapevolezza delle cause che lo hanno prodotto.

A nostro avviso, la radice di questa insufficienza va ricercata, per quei settori della storiografia «femminista» che aderiscono e si riferiscono in vario modo all'area marxista, nell'insufficiente rottura con la memoria del materialismo storico<sup>10</sup>. Il peso di tale tradizione *non* si gioca, tuttavia, in sede di elaborazione femminista, nei termi-

ge, Berlin, 1977; G. Bock, «*Keine Arbeitskräfte in diesem Sinne*». *Prostituierte in Nazi-Staat*, in P. Biermann, *Wir sind Frauen wie andere auch!*, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1980. Vedi inoltre M. Cattaruzza, *La formazione del proletariato urbano*, Musolini, Torino, 1979, la recensione che di esso ha fatto M. Dalla Costa, «Forza-lavoro femminile e formazione del proletariato urbano a Trieste», in *Primo Maggio*, n. 13, 1979, e il recente M. Dalla Costa, *Famiglia, Welfare e Stato tra Progressismo e New Deal*, Angeli, Milano, 1983.

9. A. Buttafuoco ad esempio ha scritto: «si sconta anche il fatto che procedendo, come abbiamo fatto, senza contemporaneamente approfondire il senso stesso della ricerca, senza definire più accuratamente campi teorici e metodi, rischiamo di far inceppare le nostre stesse categorie interpretative che diventano assolute e atemporali» (Di «madri» e di «sorelle»... Frammenti su donne/femminismo/storiografia, in D.W.F., n. 15, 1981, p. 96). Situazione analoga per la Gran Bretagna, di cui Silvia Franchini mette in luce lo stato lacunoso e frammentario degli studi femministi sulla teoria e sulla metodologia della nuova storia delle donne (S. Franchini, «Il neofemminismo e la "New Women's History" in Gran Bretagna», in *Movimento operaio socialista*, n. 3, 1981, p. 306). Vedi, inoltre, sempre di A. Buttafuoco, «La storiografia femminista americana tra "women's culture" e "women's politics"», in *Società e Storia*, n. 14, 1981; L. Accati, «Introduzione», in *Quaderni storici*, n. 44, 1980, e i vari editoriali di *Memoria*.

10. Specifichiamo solo che in tale sede gli storici marxisti anche quando assumono la critica femminista nei confronti della storia «di sinistra», lo fanno paternalisticamente. Prendiamo, ad esempio, l'intervento di E. Hobsbawm, «Uomo e donna nell'iconografia socialista» (in *Studi storici*, n. 4, 1979). In esso, dopo aver ritenuta fondata l'accusa di «sessismo» nei confronti della storiografia anche marxista, egli ricorda alle donne: «Non si può tuttavia pensare di superare questo difetto con lo sviluppo puro e semplice di un settore storiografico specializzato esclusivamente nella storia delle donne, data l'inseparabilità dei due sessi nella società umana. Ciò che è necessario studiare sono



ni di un'applicazione pedissequa delle categorie marxiane. Anzi, con queste il *confronto* è praticamente *nullo*: il loro rifiuto viene giustificato col fatto che esse non hanno compreso — e non possono comprendere — le donne, la riproduzione, ecc. Eppure, sotto un dichiarato ma apparente distacco, queste categorie vengono in realtà assunte, acriticamente, come sfondo generale; vengono date come un ambiguo e non rivisitato presupposto.

Avviene dunque che queste ricerche, fatte da donne, che vertono sulle donne, sulla riproduzione, ecc., pur usando una fraseologia femminista, sono intrappolate in un'armatura concettuale che è propria della più retriva vulgata marxista<sup>11</sup>. In esse si continua infatti a parlare di pura e semplice oppressione<sup>12</sup>, svincolando il concetto di sfruttamento dall'analisi della condizione femminile; si continua ad ignorare la categoria « capitale »<sup>13</sup>, sostituendo ad essa l'impropria e indeterminata categoria « patriarcato »<sup>14</sup> o « maschile ».

Per quei larghi strati della storiografia femminista che hanno aderito alla nuova storiografia<sup>15</sup>, invece, la causa della loro insufficien-

i cambiamenti nella forma dei rapporti tra i sessi, nella realtà sociale e nell'immagine che entrambi hanno l'uno dell'altro». Questo, nel 1979, dopo che da anni le storiche femministe si stanno dibattendo sui problemi aperti dalla categoria della « composizione politica di classe ».

11. Per un approccio riformista all'analisi del rapporto tra la questione della donna e Terza Internazionale, vedi: A. Camparini, *Questione femminile e Terza Internazionale*, De Donato, Bari, 1978.

12. Un esempio è il primo editoriale di *Memoria*, dove troviamo scritto che « rileggere la storia delle donne è per alcune una scoperta di sorellanze a posteriori. Per altre serve a misurare le tappe di un distacco, ad esaltarsi sulle distanze senza ritorno da destini di oppressione » (Aa.Vv., « Editoriale », in *Memoria*, n. 1, 1981).

13. Natalie Zemon Davis, tanto per fare un esempio significativo, considera le donne come un soggetto avulso da qualsiasi contenuto di classe. « Il nostro scopo — essa scrive — è quello di capire l'importanza dei sessi e del gruppo delle donne e del gruppo degli uomini nel passato ». Cfr. N. Zemon-Davis, « La storia delle donne in transizione: il caso europeo », in *D.W.F.*, n. 3, 1977 (tr. da *Feminist Studies*, nn. 3-4, 1976), p. 17. Delle donne comunque come gruppo parlano abitualmente altre storiche americane, come è facile verificare nella raccolta di saggi a cura di B.A. Carroll, *Liberating women's history. Theoretical and critical essays*, Urbana, 1976.

14. Vedi, ad esempio: H.I. Hartmann, « Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex », in *Signs*, n. 3, 1976; C. Brown, *Patriarchal capitalism*, New York, Random House, 1976; Z. Eisenstein, ed., *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminist Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1978.

15. Sul rapporto tra storiografia femminista e la scuola delle «Annales» vedi il recente contributo di C. Fauré, « L'absent », in *Les Temps Modernes*, n. 410,

za politica va individuata nella troppo incauta adesione a una storiografia già — come si è visto — spolticizzata.

Tale storiografia, non essendo in grado di leggere la dinamica delle differenti composizioni di classe, si è fermata alla considerazione della pluralità delle esperienze concrete, finendo spesso per perdersi nei meandri delle microstorie come in un nuovo labirinto.

La conseguenza è stata che nelle ricerche femministe prodotte in questo ambito si è espressa troppo poca tensione concettuale per riuscire a dare il senso politico di quello che accade nella riproduzione. Si è rivelata un'illusione la speranza che la nuova storiografia potesse salvaguardare di più — per il fatto di indagare la riproduzione e di aver rotto col concetto di globalità — i margini di uno sviluppo dell'autonomia femminista nella ricerca. La realtà è che essa ha consentito un'espressione molto in sottotono della potenzialità interpretativa sedimentata nel patrimonio teorico femminista.

Di fronte a questo problema a forbice per la storiografia femminista, la soluzione da noi adottata è stata quella di esplicitare, nella materialità del nostro approccio interpretativo, una critica politica sia nei confronti della storiografia marxista<sup>16</sup> sia nei confronti delle « nuove » esperienze storiografiche<sup>17</sup>. Il problema per noi non è stato quello di scegliere l'una o l'altra, dato che i limiti che queste costellazioni del sapere storiografico hanno non sono superabili al loro interno. Ma di usarle entrambe cercando di confrontarci con esse senza alcuna subordinazione, piegandole ai nostri bisogni, anziché continuare a farci travolgere da esse.

Che significato ha negli anni '80 andare a leggere la storia della formazione dell'individuo capitalistico? A spingerci in questa direzione.

sept. 1980 e quello di S. Mosher Stuard, «The Annales School and Feminist History: Opening Dialogue with the American Stepchild», in *Signs*, vol. 7, n. 1, 1981.

16. In particolare con quelle correnti storiografiche che sono al di fuori dell'ortodossia marxista. Per quanto riguarda l'Italia, citiamo la rivista *Primo Maggio*, di cui segnaliamo l'articolo: Aa.Vv., « Otto tesi per la storia militante », in *Primo Maggio*, n. 11, 1977-78.

17. Il dibattito già in sede di «nuova» storiografia è comunque enorme. Citiamo solo alcuni dei contributi più recenti apparsi in Italia: J. Topolski, *Marxism i historia*, Panstwowy Inst. Wydawniczy, Warszawa, 1977 (tr. it. *La storiografia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1981); J. Le Goff, P. Nora (a cura di), *op. cit.*; L. Masella, *Passato e presente nel dibattito storiografico*, De Donato, Bari, 1979; Aa.Vv., *L'histoire sans qualités*, Galilée, Paris, 1979; J. Chesneaux, *Che cos'è la storia. Cancelliamo il passato?*, Mazzotta, Milano, 1977; il n. 181 di *Aut aut* (gennaio-febbraio 1981) dal titolo *Storia, saperi, strategie*; F. Braudel (a cura di), *La Storia e le altre scienze sociali*, Laterza, Bari, 1982.



ne è stata la necessità di riesaminare con occhi meno miopi l'arco dell'odierno attacco capitalistico e la mappa attuale delle lotte di classe. Si è partiti dalla considerazione — per certi versi ovvia — che solo un'osmosi continua tra la lettura del passato e quella del presente è in grado di illuminare un'analisi molto segnata dal chiaro-scuro. La rilettura della storia della formazione dell'individuo capitalistico che noi proponiamo ripercorre la nascita, le fasi di sviluppo, le crisi del capitale e allo stesso tempo la mappa delle lotte che hanno fatto « muovere » capitale e stato fino a far loro assumere le forme e i lineamenti che oggi conosciamo. Vogliamo sperare che tale rilettura possa servire a capire in modo più adeguato l'attuale struttura e dinamica del rapporto capitalistico, cogliendo in esse il tono e il timbro dell'attuale antagonismo di classe, la radicalità dell'insubordinazione che percorre tutto il tessuto produttivo. Va quindi da sé che la serie di comportamenti sociali, di trasformazioni di vita proletaria, lette sin qui in termini di cambiamenti di costume, di fenomeni di critica sul piano dell'etica, di mutamenti sociologici, ecc., sono state da noi interpretate nella loro portata politica, innanzitutto come forme di lotta, quand'anche non visibili in rappresentazioni organizzate. Ci sembra che aver esaminato in questi termini la formazione dell'individualità proletaria abbia consentito non solo di ottenere ulteriori elementi per comprendere più a fondo la multiforme opera di fondazione e formazione del rapporto capitalistico, ma abbia permesso anche di approssimare la complessità del movimento di crisi e sviluppo del capitale, oggi.

È soprattutto nella crisi dell'individualità proletaria che si misura la profondità della crisi politica del capitale.

La prima sensazione che si ricava dall'aver riannodato i fili di Arianna è che oggi siamo in una fase di sempre più manifesta transizione<sup>18</sup>. Le lotte prodotte dall'attuale composizione di classe stan-

18. Usiamo questa categoria assumendola però criticamente, sulla scorta del dibattito oggi in corso nella sinistra ortodossa e non. Tronti, sottolineando che si tratta di una tipica categoria da materialismo storico, afferma la necessità di avviarne una critica. «Perché transizione — egli scrive — è quella che vede i due termini — punto di partenza e punto di arrivo — già dati. Se uno dei termini materiali viene a mancare, il concetto di transizione cade» (in *Il tempo della politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 52). «Rispetto a questa — continua Tronti — lo stesso concetto di feudalesimo non ha forza scientifica, perché non ha possibilità di uso pratico e capacità di attacco sul fronte teorico... Occorre ritradurre l'idea marxiana del passaggio dall'una all'altra formazione economica sociale come somma e seguito di passaggi interni alla storia del capitalismo... Quello che c'era prima del capitalismo solo se lo ritroviamo al suo interno lo possiamo di fatto afferrare. Analogamente per quello che può avvenire dopo: solo se lo



no mettendo per la prima volta in crisi, alla base, le fondamenta della disciplina sociale e dell'ordine produttivo quali sono stati costruiti dal capitale durante quattro secoli. L'analisi di tale crisi non può esaurirsi né nell'ormai classico discorso sul rifiuto del lavoro<sup>19</sup> — pur assunto nella sua estensione alla sfera della riproduzione — né in quello sulla circolarità senza precedenti delle lotte, sul loro effetto a grappolo, a fuoco di artificio. Si tratta di discorsi infatti tutt'ora validi, ma insufficienti perché consumati a nostro avviso nell'esperienza degli anni '70.

Quello di cui vogliamo parlare qui è la qualità nuova che il di-

conquistiamo prima come parte del presente, possiamo effettivamente utilizzarlo. Feudalesimo e socialismo — in questi tempi, per noi — non sono autonome epoche della vicenda umana, sono pezzi di capitalismo, e cioè settori di realtà, luoghi geografici, eredità storiche, prospettive pratiche, che hanno riguardato e riguardano la politica oltre che la scienza, la lotta oltre che i saperi, appunto la tattica insieme alla teoria» (*ibidem*, pp. 52-53). Negri, dal canto suo, arriva addirittura a rovesciare i termini della questione, così com'è stata impostata finora.

«Che cos'è il comunismo? — si chiede — Come si forma il passaggio a quella 'forma superiore del modo di produrre' che chiamiamo comunismo? La risposta a questi due problemi sembra qui configurarsi in un solo *processo* che è *interno alla dialettica del capitale*. «Il percorso del comunismo e quello della transizione sono paradossalmente unificati sul lato della negazione del capitale, sul lato oggettivo di questa negazione, — essi costituirebbero un dopo... Dare la *transizione nella forma del comunismo* significa in realtà *negare il problema della transizione*, significa (per ben che vada) spaccarlo in due tronconi, uno introduttivo che si svolge dentro il capitale e negli interstizi delle sue contraddizioni, l'altro conclusivo che si svolge al di là della catastrofe, nella pienezza liberata del comunismo. Ma a noi interessa il *processo della liberazione*, ciò che sta di mezzo fra l'introduzione e quella conclusione». L'ipotesi di Negri è allora che «*non la transizione si dia (e si annulli) nella forma del comunismo ma che il comunismo si dia nella forma della transizione*» (in *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 161).

19 Per rintracciare gli esempi di questo discorso negli anni '70 da parte di chi l'aveva fondato, vedi di A. Negri, *Proletari e stato* (Feltrinelli, Milano, 1976); *Il dominio e il sabotaggio* (Feltrinelli, Milano, 1978); *Marx oltre Marx*, op. cit.; P. Pozzi, R. Tommasini (a cura di), *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, intervista con A. Negri, Multhipla, Milano, 1979; *Politica di classe: il motore e la forma, le cinque campagne oggi* (Machina Libri, Milano, 1980). Vedi inoltre il discorso sviluppato dalla rivista *Primo Maggio*, specialmente quello raccolto in *La tribù delle talpe*, a cura del Collettivo di Primo Maggio (Feltrinelli, Milano, 1978). E infine vedi le opere di M. Tronti, da *Sull'autonomia del politico* (Feltrinelli, Milano, 1977) in poi: gli interventi in *Stato e rivoluzione in Inghilterra* (Il Saggiatore, Milano, 1977) e in F. D'Agostini (a cura di), *Operai e centralità operaia* (Editori Riuniti, Roma, 1978) e i saggi *Il tempo della politica*, op. cit. e *Soggetti, crisi, potere* (Cappelli, Bologna, 1980).

scorso sul rifiuto del lavoro assume oggi. Tale discorso è notoriamente arrivato a un bivio, perché il rifiuto del lavoro stesso è arrivato a un punto cruciale, alla soglia della transizione. Si è rotta la dinamica a scala del « più salario/meno orario », dinamica che preludeva tra l'altro a tempi relativamente lunghi. Oggi è il rifiuto stesso di porsi come forza-lavoro a costituire il motore propulsivo del processo di liberazione. Il tempo di vita viene rifiutato come naturale contenitore del tempo di lavoro e del riposo finalizzato al lavoro. È la rivolta contro il tempo, come spazio chiuso e astratto, come spazio, determinato per essere riempito dall'infinita ripetibilità dei momenti della giornata<sup>20</sup>, percorso dall'avvicinarsi di funzioni e operazioni meccaniche, quasi automatiche, impersonali, regolari e regolabili. Cominciano a delinearci segmenti di tempo che sono incorporabili solo parzialmente in una riproposizione di nuovi stili di vita e che appartengono piuttosto alla sperimentazione di pratiche di vita al di fuori del dominio del capitale.

Il rifiuto di porsi come forza-lavoro ha scavato in profondità fin negli anfratti più reconditi del rapporto dell'individuo col suo corpo, fino nelle pieghe più sottili della sua struttura della personalità. Una delle più rilevanti novità rivoluzionarie lasciate sul tappeto dalle lotte di questi anni è stato proprio l'impazzire dei meccanismi e delle strutture che stanno a monte dell'esistenza stessa della forza-lavoro come fonte di creazione di valore. Non si è trattato solo di un loro incepparsi presso larghi strati del proletariato, ma di un blocco dell'intero ciclo della loro determinazione. La struttura stessa dell'individualità capitalistica non ha più la capacità di riprodursi con continuità, al punto che il meccanismo della sua trasmissione diventa veicolo di trasgressione contro il prototipo di individuo imposto dallo stato. Griglie di meccanismi nascosti, sommesse cinghie di trasmissione, ragnatele sotterranee di dipendenze, invisibili muri portanti strutture di conservazione emergono dal gioco di luci e ombre. Diventano decifrabili anche le smagliature dell'usura, le forzate assenze della memoria<sup>21</sup>, i buchi neri del rifiuto: insomma, le crepe

20. Il dibattito sul tempo è certamente molto più complesso di quanto traspaia in queste poche righe, sia sul piano storico che su quello filosofico. Ma a noi il problema tempo qui interessa solo obliquamente. Rimandiamo, comunque, per l'oggi, ad A. Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, Liberazione, Costituzione*, Feltrinelli, Milano, 1982. Per ieri, a C.M. Cipolla, *Le macchine del tempo*, Il Mulino, Bologna, 1981.

21. Cfr. A. Negri, *Erkenntnistheorie. Elogio dell'assenza di memoria*, in *Metropoli*, n. 5, 1981, e C. Preve, *Ontologia dell'essere sociale e composizione di classe*, in *Primo Maggio*, n. 16, 1981-82.



di ciò che del nuovo vecchio mondo sta crollando.

C'è una faccia dell'individuo astratto sociale e semplice che è stata cancellata con un deciso colpo di spugna sui vetri dell'antagonismo proletario. Il rapporto col corpo che il capitale ha così faticato a imporre si è definitivamente rotto. Se profondo e diffuso è il rifiuto — come si è detto — di rapportarsi al proprio corpo come a mera appendice, ancora più profonda e diffusa è la rivolta contro la sua macchinizzazione, contro il suo essere oggi l'unica macchina in grado sia di decidere qual è il lavoro da far fare alle macchine, sia di svolgere l'essenziale lavoro di manutenzione delle macchine stesse. Se durante la manifattura è la macchina meccanica a ispirare la reinterpretazione del corpo da parte degli « scienziati » del capitale — ecco il cuore paragonato a una pompa, le braccia a delle leve, ecc. — ora è il calcolatore, il robot, a informarne la trasformazione in termini elettronici. Anche a fronte di questa trasformazione qualitativa, il corpo, che continua ancora oggi a rappresentare il limite della macchinizzazione del lavoro, richiama su di sé le energie più preziose della ricerca scientifica, costretta, per riprogettarlo, ad operare in vari campi, da quello genetico a quello biologico, biochimico, nonché in quello attinente alla ricerca spaziale.

Dentro questa crisi del rapporto tra l'individuo e il corpo, si consuma anche quella del rapporto tra l'individuo e la gerarchia delle sfere — psichica, fisica, ecc. — che lo costituiscono. I disordini, sia all'interno delle singole sfere, sia nella gerarchia che le regola, sono sempre più frequenti nel corpo sociale e in un certo senso irreversibili. L'introiezione della superiorità « naturale » della « res cogitans » rispetto alla « res extensa », di cartesiana memoria, è sempre meno automatica. Si è diffusa una sana diffidenza nel potere della ragione<sup>22</sup> svelata nel suo aspetto di sentinella del potere e, di

22. Ripetiamo, è all'interno del quadro di lotte prodotto dall'attuale composizione di classe che va collocato il dibattito sulla crisi della ragione riaperto recentemente da A. Gargano a( cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979. Vedi inoltre il n. 161 di *Aut aut* dal titolo *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*. In esso citiamo l'articolo di P.A. Rovatti, « La razionalità del valore d'uso », che sebbene non colga la centralità della sovversione femminile contro l'irrazionalità nel dominio del valore di scambio, sottolinea tuttavia, a ragione, il reticolo di lotte che sta dietro al ragionevole dibattito su razionalità e irrazionalità. Ma soprattutto citiamo gli interventi di B.M. Frabotta, « Contraddizione e trasgressione. Sulla specificità del femminile » e di M. Fraire, « Tra politica della ragione e ragione politica ». E ancora il n. 175-176, del gennaio-aprile 1980, sempre di *Aut Aut* dal titolo *Modi della ragione*. Cfr. infine D. Finzi Ghisi (a cura di), *Crisi del sapere e nuova razionalità*, Bari, 1978.



contro, ha preso corpo una grossa rivalutazione dei sentimenti, colti nel loro aspetto di potenziali ribelli del potere stesso<sup>23</sup>. L'individuo ha cioè sedimentato una vasta percezione del vero criterio che sottostà a quest'opera di ingegneria sociale: la razionalità come violenza, o meglio l'irrazionalità della logica capitalistica. L'esperienza psichica che oggi il proletariato sta affrontando è molto differente da quella vissuta nel passato, non solo perché sono cambiate le dimensioni di morbi, quali ad esempio la « malinconia »<sup>24</sup> che oggi è divenuta di massa, ma soprattutto perché sono mutati il loro significato e la loro valenza politica. Si è passati per esempio dalla malinconia come stato di infelicità del « non vedere chiaramente » (per cause sia di ordine sociale che individuale) alla malinconia come rifiuto della progettualità capitalistica. Analogamente, la « depressione », nella sua macroscopica dimensione attuale, diviene la conseguenza, molto diffusa a livello sociale, del « vedere troppo chiaramente » la propria situazione di oppressione e sfruttamento. Malinconia e depressione diventano in tal senso nuove forme epidemiche di resistenza passiva ai valori capitalistici, all'introiezione dei meccanismi più sottili di cooptazione alla disciplina del lavoro. È così dirompente il nuovo significato sociale e politico di questi morbi e così in espansione la loro entità (ne sono colpiti sempre più anche i bambini i cui suicidi sono in drammatico aumento) che essi costituiscono già presso alcuni stati (tra questi gli Stati Uniti) un grosso problema di controllo sociale. Prende corpo la consapevolezza, in sede politica, che si è di fronte a condizioni psichiche di massa molto deleterie per l'ordine produttivo capitalistico: meno consapevolezza sembra esservi, invece, da parte proletaria, sulla loro valenza di classe.

Le « forze della ragione », nelle quali vanno anzitutto letti il senso della responsabilità e dell'autocontrollo, stanno segnando il passo davanti alla riscossa delle emozioni, dei sentimenti, degli af-

23. Analogamente, è all'interno del quadro di lotte prodotte dal movimento femminista che va collocato il dibattito sui sentimenti. Il Pci ha organizzato un tardivo e mal riuscito convegno su questo argomento a Milano il 4-5 aprile 1981 dal titolo « Sentimenti e progetto di trasformazione ». Segnaliamo l'intervento di M. Cacciari, ad esempio di come si possa fraintendere il piano del dibattito, quando nei confronti dell'interlocutore (in questo caso le donne) si ha un atteggiamento, a dir poco, paternalistico. Parte degli atti di questo Convegno sono pubblicati in *Donne e Politica*, n. 64, 1981.

24. La letteratura storica e non, sulla malinconia, diventa sempre più nutrita. Sono recentemente usciti il libro di R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la Melanconia*, Einaudi, Torino, 1983; Aa. Vv., *Malinconia e Medioevo*, ed. 4 Venti, 1983, e la famosa opera seicentesca di R. Burton, *Anatomia della malinconia*, Marsilio, Venezia, 1983.

fetti, alle bizze incontrollate delle passioni, all'indomito appetito degli istinti. Anche sul piano della irreggimentazione della psiche, dunque, la vasta opera di riforma sociale messa a punto dal capitale è in crisi. E come in tutte le crisi anche in questa insistono due aspetti: quello, anticapitalistico, di rifiuto di tale disciplina e quindi della caduta della produttività sociale — nella forma di migliaia di ore di lavoro perse, di monumentali spese sanitarie, di un tessuto riproduttivo molto dissestato — e l'altro, antiproletario, di costo tutt'ora pagato dall'individuo a livello psichico per il permanere di tale disciplina — nella forma di una nuova e più ampia sofferenza mentale e psicologica. Mai prima d'ora, da quando l'individuo è stato plasmato in modo moderno (vale a dire sotto il pungolo della ragione, nella considerazione del self-control, dietro l'egida della responsabilità, sul disprezzo di ciò che non è misurato o misurabile, dai sentimenti alle emozioni), la crisi della personalità è stata così profonda. Sia essa il frutto di effetti da accumulo — stress, logoramento e fatica provocati da guerre, dall'aumento della produttività del lavoro e dalla complessità delle attuali organizzazioni sociali che richiedono un grande dispendio di energie nervose — o sia essa il frutto di debolezze strutturali di costruzione storica dell'individuo, ciò che più rileva a riguardo è che oggi tale crisi non è più mediabile con l'assetto produttivo e riproduttivo e che essa è divenuta uno dei nodi cruciali della crisi politica del capitale.

« Riappropriamoci del corpo »: questo discusso slogan riassume efficacemente le fin qui descritte « strategie » di sottrazione allo sfruttamento dei poteri del corpo da parte proletaria, strategie che hanno contrastato con forza l'alienazione e l'estraneità che invadevano il rapporto tra l'individuo e il suo corpo. È tutt'altro che casuale che si tratti di uno slogan femminista. Le donne, infatti, sono state la sezione di classe che ha maggiormente dilatato i titoli, i programmi e le strategie di lotta relativi alla tematica del corpo. Fin dai primi anni '70 esse hanno cominciato a stravolgere in modo organizzato la politica capitalistica sulla sessualità, sulla procreazione e sulla maternità, politica che è stata fin dall'origine apertamente espansionistica e sanguinaria. Lo stato moderno si è fondato, è bene ricordarlo, su un sessicidio — la caccia alle streghe. Attraverso tale massacro lo stato è riuscito a distruggere dalle radici ogni conoscenza dei mezzi anticoncezionali e a promulgare una legislazione punitiva nei confronti dell'aborto e dell'infanticidio. Passaggi, questi, imprescindibili per indurre le donne a una maternità ininterrotta e ad una sessualità ferreamente produttiva.

Lo stato di oggi, anche dove si limita a un intervento più demo-



cratico nella forma del comando e del controllo, non ha abbandonato le sue mire imperialistiche sul « bene » insostituibile che è la popolazione. Solo che oggi deve scontrarsi con il vasto e agguerrito fronte di comportamenti femminili che ostacolano il fluire fecondo dell'optimal size of population.

La curva discendente del tasso di natalità a livello mondiale sta ad indicare non solo che l'utero è sempre più una macchina soggetta a decisionalità politica da parte delle donne, ma che la sua stessa « natura » di macchina viene messa in discussione. Vi è anche una parte di liberazione femminile nei grembi che non si ingrossano, che non si lasciano abitare dal nume del valore per il valore.

Allo stesso tempo, il nuovo approccio che le donne hanno espresso nei confronti della maternità ha trasformato le condizioni, la portata e le conseguenze di questa esperienza nelle loro vite, ripercorrendone tutte le nervature e mutandone, pur nel permanere di molte contraddizioni, la stessa valenza politica anche sul piano soggettivo.

La crisi della sessualità, i livelli fiaccati della sua produttività, rivelano un'area strategicamente cruciale rispetto all'insubordinazione di classe e strategicamente debole rispetto alla politica statale e al corpo proletario. La « catena di montaggio » bacio-abbraccio-carezza-coito-orgasmo, costruita faticosamente fin dai primordi del capitalismo, oggi non funziona più come *forma* del rapporto sessuale a livello di massa. Né funziona nel suo presupposto di esistenza, poiché si è addirittura di fronte a una diffusa « mancanza di desiderio sessuale »<sup>25</sup>. E non può che essere così perché il nemico più grosso del sesso è il suo essere posto come lavoro.

Se fino a poco tempo fa il sesso ha retto come diritto/obbligo per chi lavorava, come valvola di sfogo funzionante, in certa misura, contro le tensioni accumulate nel lavoro, oggi è diventato esso stesso terreno di ulteriori tensioni. Svelato come lavoro e quindi trasformato in area di lotta, il sesso, da esso per il lavoro, si sta tramutando in *liberazione dal lavoro sessuale*.

« Riappropriamoci del corpo » segna un nuovo spartiacque tra il dominio del capitale sul sesso e il regno dell'iniziativa proletaria. Anziché come luogo abitato dalla capacità di lavorare, (macchina adibita alla produzione di merci, compreso l'individuo-merce), il corpo viene sempre più preteso ed esplorato come macchina di piacere,

25. T. Szasz, *Sex by Prescription. The Startling Truth about Today's Sex Therapy*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York 1980 (tr. it. *Sesso a tutti i costi*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 13).

come luogo abitato dalla capacità di godere. Questo processo richiede molte esperienze innovative. E anche qui senza il contributo critico e politico delle donne, a partire dal processo di riappropriazione dei loro ritmi dell'orgasmo, del loro linguaggio del piacere: no future<sup>26</sup>!

Il corpo ridecrive una *nuova caratterizzazione sessuale* dell'individuo proletario. Essere uomo o donna non significa più l'automatica identificazione nelle due distinte polarità quali si erano sviluppate, fin dalla nascita della nuova « società », attorno a nuclei opposti ma allo stesso tempo complementari, di caratteristiche fisiche, caratteriali, psicologiche, ecc. La ridefinizione capitalistica dell'identità maschile e femminile, che aveva comportato un nuovo significato — produttivo — di tale diversità, ha ormai perso la sua capacità di comando. Tutte le barriere e gli steccati costruiti attorno ai sessi per separarli uno dall'altro stanno cedendo: c'è in atto una riduzione drastica delle differenze tra uomo e donna. La critica politica della « femminilità » della donna e della « mascolinità » dell'uomo ha svelato il rapporto molto stretto che esiste tra il linguaggio femminile, il vigore maschile e la produzione di plusvalore.

Dall'orecchio del ragazzo all'antitrucco della ragazza, dalla moglie meno giovane al padre più materno: il ritorno del modello ermafrodita, del mito dell'androgino si coglie in questi e molti altri segni che scompongono l'ordine sociale. La rimessa in discussione dell'identità sessuale si intreccia all'affermazione della sua insufficienza per l'individuo: alla donna non basta più essere donna e all'uomo non basta più essere uomo. Tale bisogno di vivere in se stessi l'altro sesso ha trovato mille percorsi di sperimentazione che sono passati anche attraverso le lotte sull'omosessualità e sul lesbi-

26. Qui usiamo questo slogan punk in modo poco ortodosso, ma non perché non approviamo la sua carica provocatoria.

Negri ha parlato recentemente del discorso sorto attorno a questo slogan come di uno dei tanti luoghi comuni, stereotipi di movimento. Una critica, dunque, negativa perché egli considera il « no future » nel suo aspetto di « cul de sac », in quanto questo si relaziona alle questioni — oggi aperte — dell'organizzazione (quella della base, ad esempio), in modo dissonante. (A. Negri, « Nessun futuro » in *Alfabeta*, n. 34, marzo 1982, p. 21). Noi lo assumiamo invece per quel forte valore distruttivo della concezione cristiana del tempo che esso è riuscito ad esprimere. Il futuro come Paradiso ha sempre fatto, anche in politica, del presente, per lo meno un Purgatorio.

Per cui negare la prospettiva del tempo come scappatoia, proiezione positiva di un presente negativo, ha avuto l'indubbio merito di aver posto violentemente l'accento sul *hic et nunc*.



simo, oltre che attraverso quelle contro la doppia etica del comportamento e del linguaggio.

Certo, il rifiuto dell'identità sessuale imposta è processo troppo importante perché il capitale non tenti di farne un veicolo di ristrutturazione. E in effetti esso cerca di rendere tale rifiuto funzionale alla nuova organizzazione del lavoro, prevedendo lo sviluppo di una funzione sociale della donna molto meno differenziata da quella dell'uomo. Ma è altrettanto vero però che questo tentativo di ristrutturazione non riesce a sconfiggere la valenza proletaria di vita alternativa e di altra « ontologia », che sono ormai radicate in tale processo.

La ridefinizione dell'identità sessuale da parte dell'individuo è strettamente connessa al processo di ridefinizione del rapporto uomo/donna, di cui costituisce, in un certo senso, il punto di partenza. E infatti anche il dibattito sulla « natura dei sessi », che gli ideologi del capitale hanno ripreso e rifondato fin dal '500, si è accompagnato a quello sui « vizi e le virtù delle donne » e si è subito sviluppato nella direzione di sancire la « naturale » inferiorità della donna rispetto all'uomo e la « naturale » necessità dell'obbedienza femminile al marito-padre nella famiglia.

« Riappropriamoci del corpo » diventa anche lo slogan che insegna nel proletariato i nuovi stadi della fisicità del corpo, che ripercorre cioè, il corpo, nel suo aspetto di « res extensa » da molto tempo trascurato dall'organizzazione della produzione. Quest'ultima potendo contare su un alto livello tecnologico, è divenuta quasi indifferente al destino della materialità dei corpi, condannati a una vita sedentaria. La nocività dell'era del « silicio », in particolare gli stress, colpiscono soprattutto la componente nervosa, cerebrale, psichica dell'individuo, provocando nel corpo sociale alti indici di « esaurimenti nervosi », di malattie mentali, di turbe della personalità.

Questo sfruttamento settorializzato del corpo fa sì che l'individuo trabocchi di energia sul piano muscolare e ne abbia invece sempre meno sul piano nervoso e psichico. Il rifissare il binomio corpo e movimento nella vita quotidiana è stata un'esperienza di autodeterminazione proletaria molto importante negli anni '70. La passione della corsa, dei muscoli tesi, del cuore che pulsa, il perseguire la stanchezza, il sentirsi crollare sotto la fatica fisica, sono sensazioni vitali di cui il proletariato si è appropriato, anche per non morire d'infarto o di trombosi a 50 anni; ma non soltanto per autodifesa. Sarebbe sbagliato leggere questa sperimentazione solo in termini di una soggettiva reintegrazione del corpo, lasciata tuttavia funzionale

alla conservazione di questa macchina produttiva. Certo, questo aspetto coesiste a quello dello specifico sviluppo industriale che è sorto sui bisogni « fisici » del corpo, in particolare sul bisogno di movimento: dal club della salute al salone di massaggio con i suoi molteplici servizi di terapia sessuale-emotiva-fisica, ai complessi sportivi di ogni tipo, all'industria sorta sul jogging ecc.

Ma vi è anche un segmento di liberazione in questo agire di di sport, massaggi, danza, ginnastica, ecc. a livello di massa, per quanto il corpo viene ad essere vissuto in un ambito svincolato dalle esigenze produttive e dalla logica di ferreo risparmio delle amministrazioni pubbliche.

Pure il radicarsi di un sapere proletario sull'alimentazione fa parte di questa lotta. Il trionfo del gusto, il piacere della tavola, i capricci del palato sono stati, a partire dalla seconda guerra mondiale, uno dei terreni su cui la riappropriazione della ricchezza è stata più caparbia. Ma anche nel « benessere » alimentare vi è un contenuto antiproletario: dopo secoli di carenze nella nutrizione, di fame bella e buona, oggi sono la sofisticazione alimentare e le diete non bene calibrate a essere occulti e potenti killer. È quindi un punto fondamentale della pratica di vita proletaria la riappropriazione di *conoscenze* che mettano in grado di vivere di cibo e non di morire.

L'opera di autocolonizzazione del corpo da parte dell'individuo ha subito una brusca inversione di marcia anche riguardo ai poteri del corpo e della mente. Si allarga in modo sempre più vasto la consapevolezza che le capacità, i poteri che si ereditano e che si è tenuti a coltivare, non sono costitutivi della struttura « naturale » dell'individuo, ma corrispondono alle abilità, ai poteri storicamente determinati che il capitale ha avuto interesse a mantenere e a sviluppare. Quindi, ci si può appropriare di « altri » poteri: in tale contesto va letta anche la recente fortuna della chiaroveggenza, della telepatia, della psicocinesi, della pranoterapia, della radiestesia, ecc.

Queste « indiscipline », bruciate nel '500 e '600 tra le fiamme dei roghi e oggi oggetto di un sempre più largo interesse a livello di massa, sono legate appunto all'individuazione, allo sviluppo e all'utilizzazione di quei poteri — legati alla guarigione, alla divinazione ecc. — del corpo e della mente che sono sepolti da secoli di loro sistematica negazione, non essendo stati funzionali allo sviluppo della forza-lavoro.

Anche su questo terreno cresce — ben s'intende — l'iniziativa capitalistica: basti pensare all'utilizzazione della parapsicologia da parte di alcune istituzioni statali — la polizia ad esempio — e al re-



cente tentativo, promosso dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, di inventariare le « altre » medicine, sopravvissute alla colonizzazione sanitaria capitalistica, per carpirne i segreti poteri. Anzi, l'interesse capitalistico verso queste « scienze » è forse precedente a quello proletario, pur essendo comunque ormai tale interesse iscritto nel processo costitutivo e irreversibile della nuova individualità anticapitalistica.

L'autodeterminazione proletaria comunque si dilata oltre i campi fin qui descritti: investe anche l'amministrazione esterna del corpo, la sua gestione igienica, estetica ed etica. Prima degli interventi foucaultiani sul corpo, ci sono stati movimenti che hanno espresso nella materialità dei comportamenti il rifiuto di rapportarsi al corpo come a una corazza difensiva e di fare di esso una rappresentazione simbolica complessa del dominio del capitale. La lotta attorno al divieto del nudo, alla « depurazione » ossessiva del corpo, al soggiacere ai dettami uniformatori della moda, è stata un momento centrale della liberazione dell'individualità. Altrettanto centrale quanto lo era stata l'iniziativa capitalistica su queste sfere per il nuovo sviluppo produttivo del corpo sociale. Basti pensare ai provvedimenti, messi a punto fin dal '500, per proibire il nudo, all'uso indiscriminato delle purghe nel '600, al veto rivolto alle donne di abbigliarsi in modo maschile, all'imposizione del taglio dei capelli agli uomini ecc.

Il movimento hippy è stato molto importante in proposito. Per la generazione hippy degli anni '60, indossare i jeans e un maglione è stato un modo « economico » per rifiutare l'estetica-orpello, passaporto sempre uguale che attraversa tutti i corpi di una medesima classe e colorata spia delle differenze sessuali e sociali. Anche il movimento femminista ha visto crescere al suo interno — ma non solo — un percorso di sottrazione al dominio di questi specifici dettami capitalistici. La contromoda « povera » fatta di zoccoli e di lunghe gonne a fiori, il rifiuto del trucco ecc., sono stati modi altrettanto « economici », anche se forse più ingenui, di rovesciare il topos femminile, proposto dalla moda, di una donna concepita e costruita con grande lavoro e molta autodisciplina in funzione del piacere maschile.

Se nel movimento hippy e femminista, tuttavia, c'erano molto « senso » dell'ascetismo e un contenuto non indifferente di sentimentalità, tutte queste « scorie » vengono eliminate nel corso degli anni '70, anni in cui il no al capitale si dilata, diventando riappropriazione della ricchezza anche su questo terreno. Dal rossetto che ritorna a modellare le labbra all'ulteriore massificazione del prêt-à-porter, la

donna degli anni '80 — e anche sempre più massicciamente l'uomo — riprendono non solo a godere del consumo di ricchezza prodotta nell'abbigliamento, nella bijouteria, nella cosmesi, ecc., ma ne ride-scrivono i significati e i confini. La critica dei relativi linguaggi si fa più complessa, perché vi è sempre più la consapevolezza da parte dell'individuo sociale del duplice movimento che li plasma. Vi è cioè maggior consapevolezza di quanto essi siano determinati dalla strumentazione ideologica (oltre che dalla crescita su se stessi e sulla loro specifica storia), ma anche e soprattutto dalla rincorsa da parte del capitale dei nuovi percorsi della rappresentazione simbolica.

Certo la moda è e, in particolare negli anni '80, continua ad essere vettore di violenza, di sopraffazione e di esclusione, forma che veste la separazione tra proletariato e borghesia, linguaggio che interpreta e celebra il valore di scambio, sensibile sismografo della multiforme stratificazione che fissa il corpo degli individui nella società, potente strumento di realizzazione dell'uniformità della comunicazione sociale. Ma la moda è anche la prateria dove il consumo da parte dell'individuo brucia in tempi sempre più stretti valori stili e gusti, è elemento attraverso cui si dispiega la sempre maggiore complessità di espressione di sé, è mezzo mediante il quale il corpo sociale reinventa le facce della sua individualità, dando di sé innumerevoli immagini, irripetibili e uniche nella loro diversità.

La riesplorazione del godimento di queste forme di ricchezza — abbigliamento, cosmesi ecc. — passa dunque anche attraverso la riscoperta e la rivendicazione di quanto di sé, delle proprie lotte, della propria creatività e intelligenza collettiva è insito nei suoi linguaggi. Non solo: ma l'uso, il significato del consumo che di queste merci viene fatto è molto diverso dalla piuttosto ascritica acquiescenza, tipica del consumo degli anni '50/'60. L'uso del rossetto negli anni '80 — ad esempio — non è lo stesso che si faceva negli scorsi decenni, anche se il rossetto rimane fondamentalmente uno strumento a doppia lama, volto ad attirare e, allo stesso tempo, a tenere a distanza. Se ieri la sua funzione era rigida, perché il suo significato si « incollava » in modo unidirezionale e *automatico* all'uso che ne faceva e ne poteva fare la donna nell'intento di piacere all'uomo, oggi il rossetto, e il trucco in genere, è usato come strumento multiforme per passare attraverso il travestimento, il piacere di costruire le varie rappresentazioni di sé, la sfida, l'abbruttimento. Nel movimento punk, poi, la ribellione contro l'estetica mediata dalla moda si è ulteriormente radicalizzata, non si è risolta in una controestetica basata su canoni di opposizione, ma ha dato luogo a una moda dell'orrido che ha in nuce momenti costitutivi di un altro modo di potere, di un'al-



tra capacità di autodeterminazione.

I capelli, altrettanto, sono stati terreno di lotta: la sfida dei capelli lunghi negli anni '60 ha infatti percorso l'ambiguità del disordine e della proposizione di un modello androgino. Indisciplina e femminilizzazione sono stati i due messaggi che hanno indubbiamente segnato questo « sciopero del barbiere ». Anche qui gli anni '80 hanno portato con sé molte radicali novità: dalle pettinature punk, emblemi figurativi della barbarie che investe l'attuale fase del capitale, alla comparsa delle *skin heads*, complesso crucivia di pratiche religiose e di tradizioni culturali. L'emergere di queste nuove interpretazioni della capigliatura rimanda sia a un processo più avanzato di scaratterizzazione sessuale sia a una certa capacità di imposizione di un anti-ordine.

Analogamente, lavarsi molto sommariamente ha significato rifiutare quelle regole che venivano contrabbandate come igieniche e che riflettono invece una concezione del corpo come entità astratta da cui devono essere espurgati tutti gli odori, gli umori. C'è il disgusto borghese per il corpo dietro la politica dei saponi e delle salviette profumate, del deodorante e dei profumi, per cui il corpo deve essere sottoposto a un lavaggio continuo. Il rifiuto di lavarsi ha voluto dire sia rifiuto della politica del capitale sull'uniformità imperonale dei corpi (per cui l'odore già ti distingue diventando quella particolarità che rompe la generalità del modello), sia rifiuto della politica di colpevolizzazione, per cui l'odore del corpo è una colpa da cui l'individuo può liberarsi solo se di questo occulta le tracce.

Ma dove forse la crisi della struttura della personalità dell'individuo raggiunge il suo apice è il luogo dell'infanzia. È lì, in quel pianeta particolare sia dello sfruttamento capitalistico sia delle lotte contro di esso, che il disordine raggiunge le vette più inquietanti. Il funzionamento del divario e della compartimentazione generazionale si è per certi versi inceppato. Sempre più adulti si stanno interrogando su che senso abbia continuare a soggiacere all'insieme di comportamenti, norme, attitudini, capacità, ecc. che vanno sotto l'etichetta di maturità, fino a che punto la cosiddetta maturità nell'adulto sia un valore positivo per il proletariato. (Il famoso slogan del '77 « recuperiamo il bambino che è dentro di noi » è riuscito in questo senso a interpretare e a fissare un silenzioso ma corposo programma che da tempo è in via di sperimentazione nel tessuto sociale).

L'atteggiamento negativo che il capitale ha costruito riguardo al permanere di tracce di infanzia nell'adulto è sempre più messo in discussione e rifiutato. Analogo discorso vale per l'atteggiamento negativo costruito sull'esistenza della dimensione « adulta » nei bam-

bini. È sotto accusa, da parte del corpo sociale, la definizione capitalistica del bambino, la grossa orchestrazione che le istituzioni dello stato mettono in atto per infantilizzare le nuove generazioni, per togliere cioè loro qualsiasi possibilità di imparare a non diventare merce, a vivere come individui liberi.

La critica politica che sta emergendo tra le righe dei comportamenti di classe ha l'effetto di svelare quanta poca naturalità e invece quanto piano capitalistico ci sia dentro la costruzione dell'infanzia e della condizione adulta, quali noi conosciamo. Risale infatti alla nascita del capitale la grossa differenziazione che si insinua nella vita degli adulti e dei bambini rispetti alle condizioni della riproduzione — linguaggio, orari, ecc. —, allo stato giuridico e alla funzione produttiva. Tale differenziazione, presupposto e allo stesso tempo condizione di sviluppo della differenza di potere tra adulti e bambini, sedimenta man mano la costruzione dell'infanzia come specifica fase della vita, dedicata alla formazione dell'individuo, separata da quella degli adulti e istituzionalizzata fundamentalmente nella famiglia e nella scuola.

La scuola, divenuta nel corso del tempo pubblica e di massa, è il luogo dove tali differenze sono, da parte statale, celebrate nella loro dimensione sociale e, da parte delle giovani generazioni, contestate. La famiglia è il luogo del corrispondente processo sul piano individuale.

L'attacco che i bambini stanno oggi subendo dentro queste istituzioni, a causa del tentativo da parte statale di determinare nella crisi livelli più alti di controllo, è per certi versi spaventoso. Le lotte degli anni '70 da parte delle donne sulla riproduzione non sono riuscite ad arrestare in questo senso la loro irreggimentazione. Negli asili-nido, nelle scuole materne, ecc., i bambini, molto più divisi di una volta dai genitori sia spazialmente che temporalmente, ricevono un'educazione sempre più « sovietizzata »: vi è infatti un allungamento della loro giornata « formativa » extradomestica, che scandisce orari sempre più simili a quelli di fabbrica o di ufficio.

Posti in più larga misura e più direttamente a confronto con lo stato, i bambini hanno intensificato e radicalizzato i comportamenti di insubordinazione contro di esso, al punto che si è verificata una sorta di fuga dal lavoro di insegnamento, che si è espressa sia in una nutrita richiesta di pensionamento anticipato sia in un grosso incremento dell'assenteismo.

Altrettanto dura è l'offensiva da parte dei bambini nella famiglia dove essi ributtano sul tappeto il problema dell'infanzia come disordine sociale, al punto che in molti casi si può parlare, senza te-



ma di esagerare, di rovesciamento dei ruoli nella famiglia, di bambini come « nuovi padroni ». La loro lotta contro l'organizzazione del lavoro (orari obbligati, rigide aspettative, ruoli prefissati ecc.) — qui mediata e imposta dai genitori — è così senza respiro che il « mestiere » di padre e madre si è trasformato in un lavoro più pesante e stressante di quello fatto alla catena di montaggio. Prova ne è che sempre meno adulti scelgono di far figli.

Mentre la caduta della natalità ha come risvolto la « valorizzazione » dei bambini, si assiste allo stesso tempo al rovesciamento su di loro, all'interno della famiglia, di una quantità di violenza indescrivibile. Violenza provocata sia dalla durezza dell'offensiva da parte dei bambini stessi, sia dai ritmi di lavoro sempre più alti di entrambi i genitori nell'economia della crisi e da una soglia sempre più bassa della capacità di mediazione su scala sociale della maternità e della paternità con il lavoro, con la responsabilità individuale e coi livelli di reddito. Sono note a tutti le statistiche sull'incremento delle percosse e addirittura delle torture sui bambini. Forse è meno noto, anche se altrettanto importante, che sono sempre più numerose le voci che — a livello statale, vedi Usa e Gran Bretagna — si levano contro l'antiautoritarismo degli anni '60 e '70 e che auspicano la reintroduzione nelle scuole di forme di violenza che solo il capitalismo nascente era riuscito a concepire. Non solo: l'esperienza di rifiuto della violenza fisica sui bambini e dell'autorità come elemento regolatore del rapporto con loro è valutata in termini sempre più critici anche da chi l'ha praticata in prima persona.

Ma quest'ultimo non è solo un cattivo segno.

A nostro avviso, è anche un segno positivo nella misura in cui indica che in certe aree di proletariato si è riscontrato che il problema non è risolvibile in termini di impegno individuale e di buona volontà. Non si tratta infatti solo di un problema soggettivo, culturale, ecc., ma politico scaturito dalla materialità stessa del rapporto di produzione. L'averne focalizzato la vera natura ha messo in grado molti genitori di capire che la soggettività può ben poco se la sperimentazione — pur di massa — rimane in una dimensione pre-politica. I punti di stallo della pratica educativa antiautoritaria sono risaltati, dentro questo processo di autocritica, come limiti politici e organizzativi della lotta sull'educazione, la quale non è riuscita a rovesciare sullo stato i costi del suo programma.

Le contraddizioni che dentro questo coacervo di dinamiche politiche, vengono a pesare sul rapporto genitori/figli, e più in generale su quello adulti/bambini, scandiscono molti piani. Da un lato si allarga l'intimità fisica e psicologica tra genitori e figli e si indebolisce

la fissazione di questo rapporto nei canoni del rapporto servo-padrone; dall'altro, si estende il carico di lavoro, di responsabilità, di dispendio di reddito, di isolamento sociale, che tale rapporto richiede al punto che i costi psicologici, nervosi, fisici, che vengono pagati nel seraglio claustrofobico della famiglia si moltiplicano in modo eclatante.

Ora, il fatto che nonostante queste contraddizioni si riesca a sviluppare una maggiore solidarietà fra genitori e figli significa che oggi la differenza di età è potenzialmente capace non solo di dividere, forse di più delle differenze sessuali o di classe, ma anche di unire. Si dipana cioè un filo di ricomposizione tra strati generazionali che si arrossa progressivamente al fuoco delle lotte. Con ciò non si sottovaluta il costante pericolo di rottura di tale linea incandescente, essendo il divario generazionale un vettore di reimposizione incalzante della separazione capitalistica tra gli individui. Ma — a nostro avviso — negli anni '80 sarà questa linea a segnare lo spartiacque delle lotte più radicali a livello internazionale.

Il punto, infine, dove la circolarità delle « crisi » che investono la struttura della personalità dell'individuo converge e si dilata, è quello della negazione della socialità. Oggi, al massimo di potenzialità di rapporti corrisponde nella realtà il trionfo dell'isolamento. Il processo di desocializzazione a cui il capitale nascente ha dato inizio fin dal '500, passando attraverso la distruzione di tutti i momenti della socialità medievale — dai pellegrinaggi alle feste paesane, alle processioni, alle danze —, sta arrivando al suo compimento.

Mai come oggi l'individuo è stato tanto solo: separato dagli altri nel corso della sua riproduzione è allo stesso tempo sempre più impossibilitato a socializzarsi con gli altri. È noto quanto la famiglia costituita da una sola persona sia sempre più diffusa. Interi quartieri di New York, Londra, Milano, sono ormai abitati da « singles », al punto che i bambini spariscono dal paesaggio urbano, non solo dalle singole vite. Ma questo vivere singolarmente spesso si trasforma in solitudine. O meglio, date le difficoltà di socializzazione diretta tra gli individui, tipiche delle grandi città, la riproduzione immateriale avviene sempre più attraverso le macchine.

Il livello di tecnologia, di lavoro morto applicato alla riproduzione, è salito moltissimo. Radio, televisione, telefono, cinema, giornali, libri: l'individuo è sempre più una merce riprodotta tramite macchine o merci e non individui/forza-lavoro. La sfera individuale della riproduzione immateriale sparisce per far posto a una riproduzione socializzata, ma solitaria, ad altissimo contenuto tecnologico. Questo ovviamente provoca delle trasformazioni profonde nel ciclo della riproduzione e nell'individuo. Anche qui, come in fabbrica è ormai la



macchina che dà il ritmo: l'individuo ne diventa una mera appendice, uno schiavo. Cambiano pure i sensi il cui sviluppo è privilegiato dall'attuale qualità della riproduzione: ora sono l'udito e la vista, non più la parola; e vengono inoltre scatenati forti processi di passività, di uniformità dell'informazione e della trasmissione dell'ideologia, da parte dello stato ecc. Sotto quest'aspetto, il lavoro politico degli anni '70 — con le esperienze di vita di gruppo, del vivere in comune, ecc. — ha significato anche il rifiuto di subire questo processo di desocializzazione (nel movimento femminista — in particolare — il rifiuto dell'isolamento sociale è stata una componente centrale).

Nelle organizzazioni politiche, attraverso la critica ai meccanismi che regolano e promuovono la desocializzazione al loro interno stesso, è stata messa a fuoco l'esistenza di meccanismi di rottura della solidarietà di classe anche sul piano interindividuale. La problematicità del rapporto interpersonale è infatti scandita da mille caratteristiche negative-antisociali e autodistruttive — della personalità, opportunamente coltivate dal capitale. Le separazioni, gli antagonismi e le frizioni tra gli individui, che ne derivano, sono il riflesso della logica capitalistica come legge che fonda, organizza, informa e riforma il sociale.

Anche dietro questo trionfo dell'isolamento degli individui non c'è tuttavia solo il segno della politica capitalistica, c'è anche la pressione di classe che viene a rompere in modo sempre più largo la dipendenza del singolo dagli altri individui. Significativo, a tale proposito, è l'esempio delle donne, che nella lotta contro la loro dipendenza personale dall'uomo hanno dovuto percorrere sentieri di solitudine per poter liberare la loro socialità.

Ora, se questi sono i lineamenti della crisi dell'individuo come si sono venuti tracciando in questi anni, qual è, se vi è, la risposta da parte dello stato?

Vi è un progetto, un piano capitalistico per uscire da questa crisi o la risposta del capitale si limita, man mano, a tamponare sul breve periodo le varie falle del corpo sociale?

Noi crediamo molto sinteticamente che la seconda ipotesi sia quella giusta: oggi non vi è spazio, a livello capitalistico, per un piano di ricostruzione dell'individualità. L'atteggiamento emergente è quello di coltivare una dinamica crisi—sviluppo in seno al corpo sociale, che riesca a fronteggiare gli squilibri maggiori. Nel frattempo — come dimostra la resuscitata minaccia di un conflitto nucleare — si stanno preparando strumenti, prospettive, ricerche, armi, per costruire un nuovo spartiacque di morte nella vita del grande Calibano.

*S. Federici-L. Fortunati*

# 1. IL GRANDE CALIBANO: LA LOTTA CONTRO IL CORPO RIBELLE \*

di Silvia Federici

...che cos'è infatti il cuore, se non una molla e che cosa sono i nervi, se non altrettanti fili e che cosa le giunture, se non altrettante ruote che danno movimento all'intero corpo, così come fu designato dall'artefice <sup>1</sup>?

Eppure sarò una creatura più nobile; e proprio nel momento in cui i miei bisogni mi degradano al livello di una bestia il mio spirito sorgerà, si eleverà e volerà verso l'occupazione degli angeli <sup>2</sup>.

...abbi pietà di me... perché il mio amico è molto povero e mia madre è molto ammalata, e io devo morire il prossimo mercoledì mattina, per cui spero che sarai tanto buono da dare al mio amico una piccola somma di denaro per pagare una bara e un sudario e portare via il mio corpo dall'albero su cui devo morire... e non avere paura... spero che avrai cura del mio corpo come se fosse uno del tuo sangue, tu vorresti salvare il tuo corpo dai chirurghi... <sup>3</sup>.

È verso la metà del '500 e soprattutto in paesi come Inghilterra, Olanda e Francia, dove in questo periodo si assiste a una riorganizzazione del lavoro in senso capitalistico, che si nota in ogni articola-

\* Questo capitolo è già stato pubblicato, per gentile concessione, nel n. 17, 1982, di *Primo maggio*.

1. Th. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, (tr. it. di G. Micheli), p. 5.

2. Dal *Diario* di C. Mather, in Ph. Greven, *The Protestant Temperament*, Alfred A. Knopf, New York, 1977, p. 67.

3. Lettera di un condannato a morte (inizi del '700), in P. Linebaugh, « The Tyburn Riots Against the Surgeons », pubblicato in Hay, Linebaugh, Rule, Thompson, Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, Pantheon Books, New York, 1975, pp. 82-83.



zione della vita sociale l'emergere di una nuova concezione della personalità umana. Le sue caratteristiche emblematiche le troviamo nel Prospero Shakesperiano della *Tempesta*, punto di sintesi tra le facoltà celestiali di Ariete e la brutta materialità di Calibano. Prospero, però, appare l'ideale raggiunto di un equilibrio che nella realtà dell'epoca è lontano dall'essere realizzato. Basta dare una scorsa alla letteratura Puritana nonché alla saggistica del periodo Tudor e Stuart per rendersi conto che questo «uomo nuovo», a metà tra l'angelo e la bestia, non è il punto di incontro di facoltà e funzioni armoniosamente coesistenti. Al contrario, la sua fisionomia si presenta come un campo di battaglia dove si scontrano elementi tendenti necessariamente al reciproco dominio. Da una parte le «forze della ragione»: senso della responsabilità, autocontrollo, senso del proprio dovere a partire da quello di lavorare e accontentarsi della propria posizione sociale. Dall'altra i «bassi istinti del corpo»: promiscuità, insubordinazione, tendenza all'ozio, sperpero sistematico delle proprie energie vitali. Che questo conflitto assuma una connotazione di classe non è una coincidenza. La battaglia che si combatte all'interno della persona è un aspetto centrale di quello scontro tra proletariato e capitale<sup>4</sup> sui cui esiti nel '500 e '600 si giocano i destini della razionalizzazione capitalistica del lavoro.

Allo stesso modo in cui il proletariato incarna il maggior elemento di resistenza che il capitale deve superare per imporre il suo comando, così nella riorganizzazione dell'individuo che è in atto il corpo rappresenta tutte le facoltà che si oppongono allo sviluppo delle forze produttive sia in quanto attitudini lungamente sedimentate che lo rendevano inadeguato alla nuova disciplina del lavoro sia in quanto la tendenza dell'economia capitalistica è il continuo superamento dello «stato naturale». Poiché non solo il capitalismo fa del guadagno il fine ultimo della vita, invece di subordinarlo alla soddisfa-

4. Usare il termine « capitale » può sembrare riduttivo rispetto alla varietà e contraddittorietà degli interessi di classe operanti nel periodo dell'accumulazione originaria (aristocrazia latifondista, borghesia commerciale, inizi di una borghesia manifatturiera). Si mantiene, tuttavia, questo termine perché ci sembra che al di là dei diversi interessi, sia individuabile, soprattutto nell'Inghilterra della fine del '500 e '600, un'area sociale che non solo produce su basi capitalistiche, ma che, nonostante le reciproche battaglie, si trova largamente unificata di fronte alle lotte proletarie e al progetto di instaurare una nuova disciplina del lavoro. Esiste d'altra parte una vasta letteratura che concorda sull'emergere di un interesse specificamente capitalistico a partire dalla seconda metà del '500. Cfr. su questo, tra le altre, le opere di C. Hill, Dobbs, Heckscher citate nel testo.

zione dei bisogni materiali<sup>5</sup>; esso cerca anche di spezzare le barriere della natura allungando la giornata lavorativa oltre i limiti posti dal sorgere e tramontare del sole, dai cicli stagionali e anzitutto dal corpo stesso. È per questo che, come vedremo, nel nuovo concetto dell'individuo che percorre la filosofia e la letteratura del periodo, troviamo una continua assimilazione tra le proprietà del corpo e quelle attribuite alle classi subalterne, mentre la ragione personifica il padrone e lo stato. Per il momento, comunque, investighiamo ulteriormente le ragioni che operano dietro a quella massiccia battaglia contro il corpo che così specificamente caratterizza l'avvento della società capitalistica.

Già Marx ha osservato che la mercificazione della forza lavoro aliena dal proprio corpo il lavoratore, che nel processo lavorativo deve sottomettere le proprie energie a un ordine esterno a sè antagonista. Col capitalismo, inoltre, il lavoratore è posto (sia pur formalmente) come libero possessore della propria forza lavoro. Ciò implica che le sue capacità appaiono all'individuo come un bene di cui disporre, tanto che può venderle e sottometterle al comando di un'altra persona. Ma parlare di alienazione è insufficiente a descrivere i processi che investono il corpo in quello che solo eufemisticamente si definisce il passaggio al capitalismo. D'altronde, l'immagine di un lavoratore che liberamente aliena la propria forza lavoro o confronta il proprio corpo come un bene di cui disporre rimanda a un proletariato già plasmato (sia pur mai completamente) dalle leggi del capitale come se si trattasse di leggi naturali. La coercizione economica implicita nel rapporto salariale funziona infatti solo in una classe operaia che ha interiorizzato la disciplina del lavoro, accettandola come condizione inevitabile della propria esistenza. Ma solo verso la seconda metà dell'800 si intravede quella figura di operaio responsabilizzato—modico, prudente, rispettabile, orgoglioso di possedere un orologio — che personifica in modo classico l'utopia del capitale.

La situazione si presenta radicalmente diversa nel periodo dell'accumulazione originaria quando la nascente classe capitalistica scopre che la liberazione del proletariato dai mezzi di produzione non è una condizione sufficiente per costringerlo ad accettare il lavoro salariato. Il contadino o artigiano espropriato non si adatta pacificamente a lavorare per un salario: più spesso diventa mendicante, vagabondo, criminale. Ci vorrà un lungo processo perché la fame

5. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1977.



funzioni come disciplina. Nel '500 e '600 l'odio per il lavoro salariato è tale che il proletariato preferisce spesso rischiare la forca che sottomettersi alle nuove condizioni di lavoro<sup>6</sup>.

È questa la prima crisi del capitale, ben più grave di tutte le crisi commerciali che nel corso del '600 metteranno in pericolo i suoi destini e alla quale peraltro sono sempre ricondotte<sup>7</sup>. Come è noto la risposta della classe dominante è l'instaurazione di un vero regime di terrore: intensificazione delle pene, soprattutto quelle riguardanti i delitti contro la proprietà, moltiplicazione delle esecuzioni, leggi sanguinarie contro il vagabondaggio, con cui si cerca di legare il proletariato al lavoro come già i servi erano stati legati alla terra.

Ma la politica del capitale non si limita a reprimere le trasgressioni. Essa mira fin dai suoi primi passi a una vasta riforma dei comportamenti sociali e individuali attorno alla quale si mobilitano tutte le forze del potere, dalla religione alla filosofia, alla medicina, e, prioritariamente, la legislazione statale.

È nel corso di questo vasto processo di ingegneria sociale che comincia a delinearsi una nuova concezione del corpo, che da una parte è combattuto come la fonte di tutti i mali, e dall'altra è osservato con una passione non inferiore a quella con cui negli stessi anni si studiano i moti dei corpi celesti. Perché questa centralità del corpo nella politica del capitale?

6. Nel '500 e '600 il lavoro salariato è considerato una vera forma di schiavitù, tanto che i *Levellers* inglesi escluderanno i lavoratori salariati dal loro progetto di allargare il diritto di voto, non considerandoli uomini liberi. D'altronde per tutto il '600, in Inghilterra, il lavoratore salariato è chiamato *servo* (*servant*). Cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La Teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. con prefazione di A. Negri, Iei, Milano, 1973, p. 314.

Sul rifiuto del lavoro salariato nel Cinquecento e nel Seicento e sulla trasformazione dei proletari in vagabondi, mendicanti e criminali la letteratura è molto vasta. Vedi tra gli altri Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1975, pp. 219 e ss. (« Pottage For Freeborn Englishmen: Attitudes to Wage Labour »).

7. Quando nel 1622 Thomas Mun, considerato il maggior esponente delle teorie mercantiliste, è incaricato da Giacomo I, insieme ad altri esperti di economia, di indagare sulle cause della depressione economica, conclude la sua ricerca facendo risalire le cause dei mali della nazione alla scarsa laboriosità degli inglesi. In particolare, accusa « quella lebbra generale che è il nostro suonare, far baldoria e sciupare il tempo a non far niente e a divertirsi » come la ragione principale dello svantaggio commerciale dell'Inghilterra nei confronti dei « laboriosi olandesi ». Cfr. Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Schocken Books, New York, 1964, p. 125.

Si è tentate di rispondere che in essa si riflette il terrore che il proletariato ispira alla classe dirigente. È il terrore del borghese, o del nobile, già imprenditore, che ovunque va, nelle strade, nei viaggi, si trova assediato da una folla sporca e minacciosa che gli si preme intorno chiedendogli la carità o apprestandosi a rapinarlo. È il terrore dello stato, il cui processo di assestamento è incessantemente minato (ma anche determinato) dal pericolo delle sedizioni. C'è però senz'altro di più. Infatti, il proletariato cencioso, criminale, sedizioso che assedia il borghese per strada e lo costringe a viaggiare in carrozza per sfuggire ai suoi attacchi o ad andare a letto con due pistole sotto il cuscino<sup>8</sup> è quello stesso che in un'ottica solo apparentemente diversa appare ormai come la merce più preziosa, fonte di ogni ricchezza. È quello stesso di cui i mercantilisti, i primi economisti del capitale, non si stancheranno di ripetere (sia pur non senza qualche ripensamento) che «tanti più tanto meglio», per cui si arriva a deplorare che tanti corpi siano consumati sulla forca<sup>9</sup>. Si riconosce, infatti, che il lavoro e non la terra è l'anima della produzione, la fonte di ogni ricchezza – una verità particolarmente apprezzata in un periodo in cui il livello relativamente basso di sviluppo tecnologico faceva del capitale umano l'unico (in prospettiva) capitale costante. Anche Prospero lo ricorda a Miranda quando questa gli manifesta il suo disgusto per Calibano: «Eppure, non possiamo fare a meno di lui. È lui che ci fa il fuoco, che ci procura il legno dal bosco e ci serve in molti uffizi che ci recano profitto».

Il corpo, dunque, è al centro della politica capitalistica perché esso appare non solo una bestia inerte agli stimoli del dovere, ma come il contenitore della forza lavoro, la prima potenziale macchina da lavoro. Per questo nella strategia del capitale nei confronti del corpo si gioca tanta violenza ma anche tanto interesse, al punto che dai suoi moti e dalle sue proprietà prende avvio gran parte del-

8. Cfr. D. Hay, «Property, Authority and the Criminal Law», *Albion's Fatal Tree*, pp. 17 ss.

9. Nel *Trattato su tasse e contributi* (1662) William Petty proporrà di sostituire tutte le pene di morte col lavoro forzato che «aumenterà il lavoro e la ricchezza pubblica». «Perché – si domanda – i debitori insolventi non sono puniti con la schiavitù invece che con la morte e costretti a tanto lavoro e a tanto poco nutrimento quanto la natura può sopportare? Due uomini saranno aggiunti alla nazione, al posto di uno che altrimenti gli verrebbe sottratto. Heckscher, *Mercantilism*, vol. II, p. 297. Anche Becher, il più originale dei mercantilisti tedeschi, nel suo *Politische Discurs* ripete una simile proposta (*ibid.*, p. 298) e sulla stessa riga si pone Colbert il quale esorta i giudici a condannare i prigionieri alle galere e «conservare così questo corpo che è necessario allo stato» (*ibid.*, p. 299).



la speculazione teorica dell'epoca, sia che si proponga di dimostrare l'immortalità dell'anima (Descartes) o che indaghi le premesse della governabilità sociale (Hobbes). Si può dire infatti che la preoccupazione centrale della Filosofia Meccanica è proprio la meccanica del corpo, di cui ogni elemento, dalla circolazione del sangue al linguaggio, dalla dinamica delle sensazioni a quella dei moti volontari è esplorato in tutte le sue possibilità.

Il trattato *L'uomo* di Cartesio è un vero manuale di anatomia, anche se si tratta di un'anatomia sia psicologica che fisica, poiché tracciare una linea divisoria tra una sfera puramente mentale e una sfera puramente fisica è uno degli obiettivi principali di questo progetto. Ogni proprietà e sensazione sono definite, i loro limiti sono contrassegnati, le loro possibilità soppesate, con una tale meticolosità che si ha l'impressione che il libro della natura umana sia stato aperto per la prima volta o che una nuova terra sia stata scoperta e i conquistatori si accingano a fare la mappa dei suoi sentieri, a compilare le liste delle sue risorse naturali, a soppesarne i vantaggi e gli svantaggi.

In questo Hobbes e Cartesio sono rappresentativi del loro tempo. La cura che essi dimostrano nell'esplorare i dettagli della realtà corporea e psicologica riappare, infatti, nell'analisi puritana delle inclinazioni e talenti individuali, dove troviamo l'inizio di una psicologia borghese che, molto esplicitamente in questo caso, studia tutte le facoltà umane dal punto di vista della loro funzionalità al lavoro. Che il '500 e il '600 abbiano anche visto lo sviluppo dell'anatomia come disciplina scientifica dopo che essa aveva avuto un'esistenza clandestina per tutto il medioevo è un sintomo ulteriore della nuova curiosità che si prova nei confronti del corpo e, secondo le parole di un medico contemporaneo, «di un mutamento nei modi e nei costumi per cui il corpo può essere aperto»<sup>10</sup>.

Ma mentre il corpo si presenta come il maggior protagonista sulla scena medica e filosofica, ciò che colpisce in queste investigazioni è la concezione degradata di esso che emerge. L'analogia più frequentemente usata per descriverlo è quella della *macchina*, spesso collegata al tema dell'*inerzia*. Il corpo è visto come *bruta materialità*, pura sostanza completamente divorziata da qualsiasi proprietà od organizzazione razionale che in quanto tale non vuole, non conosce, non sente.

Il corpo è «una pura estensione», un «puro assemblaggio di mem-

10. W.P. Wightman, *Science and Renaissance in Society*, London, Hutchinson University Library, 1972, pp. 90-92.

bra» Descartes afferma<sup>11</sup>. A lui si associa Malebranche che in un dialogo sul tema si domanda:

Può forse pensare un corpo? Un'estensione in larghezza, lunghezza, profondità può ragionare, desiderare, sentire? No, certamente, perché tutti i modi di essere di un'estensione non consistono che in rapporti di distanza ed è evidente che tali rapporti non sono affatto percezioni, ragionamenti, piaceri<sup>12</sup>.

Anche per Hobbes il corpo è un insieme di azioni irriflesse e cioè meccanismi che mancando di ogni potere autonomo possono operare solo in virtù di una causa esterna.

Come Foucault ha osservato però, ci si trova in un'ottica diversa da quella dell'ascetismo greco-cristiano, dove la degradazione del corpo a materialità aveva una funzione puramente negativa, tendente a stabilire la natura illusoria dei piaceri terreni e quindi la necessità di rinunciare al corpo<sup>13</sup>.

Nella prospettiva della Filosofia Meccanica si percepisce un nuovo spirito borghese attento nel distinguere, calcolare, classificare, dove la svalutazione del corpo è parte di un tentativo di *razionalizzare le sue proprietà* che «mira non solo a intensificare la sua soggezione, ma con questa la sua utilità»<sup>14</sup>. Di qui il senso di orgoglio (invece che di commiserazione) con cui Cartesio insiste che questa è solo una macchina, un automa, la cui morte non equivale che allo spezzarsi di un arnese.

Certo, nè Descartes, nè Hobbes hanno speso molte parole su questioni direttamente economiche e sarebbe assurdo leggere nelle loro teorie le preoccupazioni quotidiane del mercante inglese o olandese. Eppure, è impossibile non vedere l'enorme contributo che le loro speculazioni sulla natura umana hanno dato alla nascente scienza capitalistica del lavoro. Infatti, porre il corpo come bruta materialità, priva di un'intrinseca teleologia o di quelle «virtù occulte» che gli attribuivano le credenze popolari dell'epoca significava decretare la possibilità di subordinarlo a un processo lavorativo sempre più affidato a comportamenti uniformi e prevedibili.

Una volta decifrato nei suoi congegni e ridotto esso stesso a con-

11. R. Descartes, *L'uomo*, Boringhieri, Torino, 1960 e anche *Discorso sul metodo*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pp. 131 ss.

12. N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica*, a cura di R. Crippa, Zanichelli, Bologna, 1963, pp. 94-95.

13. M. Foucault, *Discipline and Punish*, Pantheon Books, New York, 1977, p. 137.

14. *Ibid.*, pp. 137-138.



gegno, il corpo si apriva alla possibilità di un'infinita manipolazione delle sue attitudini. Si potevano, ad esempio, indagare i limiti dell'immaginazione, i pregi dell'abitudine, la funzione del timore, vedere quali facoltà fossero da eliminare, quali fossero più adatte a una loro efficiente utilizzazione, in che misura si potessero acquisire e così via. In questo senso i percorsi della Filosofia Meccanica sono i medesimi che negli stessi anni portavano a un crescente controllo sulla natura di cui il controllo sulla natura umana era un'indispensabile premessa. Come la natura ridotta a un grande automato può essere conquistata e (con Bacone) «penetrata in tutti i suoi segreti», anche il corpo, privato di tutte le sue forze occulte può essere «preso in un sistema di soggezione» dove i suoi comportamenti sono «calcolati, organizzati, pensati tecnicamente»<sup>15</sup> e investiti di rapporti di potere.

Anzi, con Cartesio corpo e materia vengono a identificarsi perché a suo avviso entrambi sono costituiti dalle stesse particelle e agiscono in conformità a leggi fisiche e uniformi, messe in moto per volontà di Dio. Il corpo dunque viene virtualmente divorziato dalla persona e si stempera in un *continuum* di materia meccanica che la libera volontà può contemplare come l'oggetto potenziale del suo dominio.

Come vedremo, in Descartes e Hobbes si esprimono due diversi progetti nei confronti del corpo. Nel primo la sua riduzione a materialità e automaticità è funzionale allo sviluppo di meccanismi di autogestione, che ne fanno il suddito della volontà. Col secondo, essa mira a giustificare la totale sottomissione dell'individuo al potere assoluto dello stato. In entrambi, però, il punto di partenza è una ridefinizione degli attributi del corpo che li rende, almeno a livello teorico, funzionali all'organizzazione capitalistica del lavoro: regolarità, automatismo, meccanicità, eliminazione dal corpo di ogni elemento di spontaneità.

A livello teorico, si è detto, perché è difficile riconciliare i corpi ubriachi e riottosi che popolano le pagine dei trattati sociali dell'epoca con le immagini che del corpo ci presentano le prefigurazioni di Hobbes e di Descartes. Ma benché apparentemente rimosse dalle vicende giornaliera della lotta di classe, è nelle opere dei due filosofi che più chiaramente si intravede quel progetto di *meccanizzazione del corpo*, e cioè la sua trasformazione in macchina da lavoro, che costituisce la maggiore impresa da parte della borghesia capitalistica nel periodo dell'accumulazione originaria.

15. *Ibid.*, p. 26.

Quando, ad esempio, Hobbes sostiene che il cuore è una molla, i nervi altrettanti fili e le giunture altrettante ruote<sup>16</sup>, si percepisce nelle sue parole una sensibilità capitalistica per cui *il lavoro diventa condizione e motivo di esistenza del corpo e ogni facoltà corporea si traduce in una capacità lavorativa*. Da qui, infatti, si deve partire per comprendere come mai gran parte della speculazione filosofica e religiosa del '500 e '600 consista in un'*anatomia del corpo umano*<sup>17</sup> che è smontato, e poi scrupolosamente classificato in ogni sua proprietà in vista di una selezione con cui si decide che cosa in esso può vivere e che cosa invece deve morire. È una vera alchimia sociale che però non trasforma più metalli in oro, ma ogni potere corporeo in potere lavorativo. Perché lo stesso rapporto che si stabilisce tra la terra e il lavoro si stabilisce anche tra il corpo e la capacità lavorativa. Mentre questa è posta come forza dinamica, capacità infinita di sviluppare ricchezza, il corpo è irrigidito e ridotto a materia sterile che solo gli impulsi della volontà possono muovere, in un rapporto simile a quello instaurato nella fisica newtoniana tra massa e moto dove la massa tende all'inerzia in assenza di una forza ad essa applicata. Come la terra anche il corpo deve essere coltivato e anzitutto spezzato perché rilasci i suoi tesori nascosti. Esso, infatti, è sì condizione di esistenza della forza lavoro, ma ne è anche il limite, in quanto è l'elemento primo di resistenza alla sua erogazione. Non basta, dunque, stabilire che il corpo *in sé* non ha alcun valore; esso deve morire perché possa esistere la forza lavoro.

Ciò che muore è il rapporto col corpo che aveva caratterizzato il mondo precapitalistico-feudale. Sarebbe più corretto dire che viene distrutto. Infatti se certi comportamenti possono essere tanto fiduciosamente banditi dalle pagine della nuova scienza filosofica è perché alle sue spalle si dispiega una vasta iniziativa da parte dello stato, dove ciò che la nuova scienza cataloga come «irrazionale» viene punito come una vera forma di criminalità. Le dimensioni di questo attacco si possono vedere scorrendo la legislazione statale che dalla metà del '500 in Francia e in Inghilterra viene promulgata dallo stato<sup>18</sup>.

16. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 5.

17. Bacone si lamenterà che la vivisezione non si possa compiere sugli uomini, considerando ciò uno svantaggio ai fini della scienza. *The Advancement of Learning*, Libro IV, cap. a.

18. J. van Ussel, *La repressione sessuale*, Bompiani, Milano, 1971, pp. 25-92; L. Wright, *Clean and Decent*, The Viking Press, New York, 1960, pp. 80-83; Ph. F. Riley, « Louis XIV: Watchdog of Parisian Morality », *The Historian*, vol. XXXVI n. 1, nov. 1973, pp. 19 ss.



Una legge dopo l'altra, il corpo del proletario viene mutilato da ogni comportamento improduttivo. Si proibiscono i giochi, soprattutto quelli d'azzardo che oltre a essere inutili minano la responsabilità nei confronti del lavoro. Si chiudono le taverne, i bagni pubblici. Si penalizza il nudo e in genere ogni attività sessuale non procreativa. Si proibisce, inoltre, di bere, bestemmiare e lanciare maledizioni. Lo stesso rapporto col tempo e con lo spazio è sottoposto a una radicale riforma per cui l'unico spazio che si riconosce è uno spazio astratto, quantificato e l'unico tempo il tempo riempito e scandito dalle operazioni del lavoro.

In questo contesto va letto l'attacco che si muove contro la stregoneria e in genere contro quella concezione magica del mondo che, nonostante gli sforzi della chiesa, era continuata a prevalere tra le masse proletarie per tutto il medioevo. Alla sua base è una concezione della natura che non ammette separazione tra materia e spirito e considera quindi il cosmo un *organismo vivente* popolato di spiriti e influenze occulte, dove ogni parte è in rapporto di simpatia con il resto. In quest'ottica che vede la natura come «un grande libro magico da decifrare»<sup>19</sup>, ogni elemento — erbe, piante, metalli e anzitutto il corpo stesso — nascondono virtù che gli sono peculiari. Di qui la varietà di pratiche magiche con cui si cercava di rendere propizi gli elementi naturali o di piegarli alla propria volontà. Dalla palmistica alla divinazione, dalla pratica degli scongiuri alle guarigioni per simpatia: con la magia si apriva un vasto arco di possibilità. Esistevano magie per vincere alle carte, suonare strumenti sconosciuti, diventare invisibili, fare innamorare, avere l'immunità in battaglia, far dormire i bambini<sup>20</sup>. Sradicare queste pratiche era una condizione imprescindibile per imporre la disciplina del lavoro. Anzitutto perché la magia si presenta come uno strumento per ottenere ciò che si vuole senza lavorare e cioè come rifiuto del lavoro in atto. « La magia uccide l'industria » afferma Bacone, il quale ammette che niente gli ripugna tanto quanto l'assunzione che si possano ottenere risultati con « pochi facili e oziosi espedienti » e non invece al prezzo di un lungo lavoro<sup>21</sup>. La concezione magica del mondo, inoltre, ha al suo fondo una concezione qualitativa del tempo e dello spazio inconciliabili con la disciplina capitalistica del lavoro. Come si po-

19. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1978.

20. Il miglior studio della magia all'inizio dell'età moderna rimane l'opera di Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1971.

21. Francis Bacon, *Works*, iii, p. 381.

teva, infatti, far lavorare regolarmente un proletariato ancorato alla credenza che esistono giorni fortunati e giorni sfortunati, giorni in cui si può partire e altri in cui non bisogna muoversi di casa, giorni in cui sposarsi e altri in cui ogni attività andava accuratamente evitata. Altrettanto sovversiva era da un punto di vista borghese una visione del cosmo che ammetteva la simultaneità di spazi diversi e attribuiva all'individuo poteri speciali coi quali presumibilmente si poteva influenzare le forze della natura e la volontà altrui: lo sguardo magnetico, la capacità di essere in più luoghi nello stesso tempo, quella di volare o uscire dal proprio corpo, la capacità di suscitare temporali, quella di suscitare l'amore con filtri e incantesimi. Non si vuole qui indagare se questi poteri fossero reali o immaginari. Si può constatare che in essi hanno creduto tutte le società precapitalistiche e inoltre che in tempi recenti si è cominciato ad assistere alla rivalutazione di pratiche e facoltà che all'epoca a cui ci riferiamo sarebbero senz'altro state sospette di stregoneria. Basti pensare all'interesse crescente per la parapsicologia o alle pratiche di *bio-feedback* cui ricorre anche la medicina ufficiale. Ciò è possibile oggi perché a livello di massa la meccanizzazione del corpo è così costitutiva dei comportamenti individuali che lo sviluppo di certe pratiche non rischia di compromettere la regolarità della condotta sociale. Si può lasciare spazio anche all'astrologia nella certezza che anche il più accanito consumatore di mappe astrali consulterà l'orologio e non le stelle prima di andare a lavorare. Questa, però, non poteva essere la prospettiva della classe dominante nel XVI e XVII secolo. In questa fase iniziale e per tanti aspetti sperimentale, dello sviluppo capitalistico, la borghesia non possedeva gli strumenti e il livello di controllo sociale necessari per neutralizzare le pratiche magiche o funzionalizzarle all'organizzazione del processo lavorativo. Dal suo punto di vista, poco importava se le forze occulte in cui a livello di massa si credeva, o a cui si aspirava, fossero reali o meno, perché il fatto stesso che certe credenze esistessero si presentava come un fattore di disturbo e un incentivo all'insubordinazione. Basti pensare a quanto controproducente potesse apparire agli occhi della borghesia la credenza diffusa nella possibilità di trovare tesori nascosti mediante l'uso di strumenti magici<sup>22</sup>. Chi poteva essere convinto/a a lavorare per un salario, se in effetti pensava di poter scoprire una fortuna ricorrendo ai poteri di una strega locale? Altrettanto pericoloso era l'uso che il proletariato faceva delle pro-

22. K. Thomas, *op. cit.*, pp. 234-237.



jezie che<sup>23</sup>, soprattutto durante la Guerra Civile inglese, servivano a formulare una linea politica, un programma di lotta. La profezia, infatti, non esprime solo rassegnazione di fronte a un immutabile destino — più spesso essa è l'oggettivazione della propria volontà, la cui esteriorizzazione serve a legittimare i propri desideri e incitare all'azione.

Al di là del pericolo immediato che esse ponevano, la borghesia doveva combattere queste credenze perché esse minavano il principio della *responsabilità individuale* e al tempo stesso rimuovevano le determinanti della condotta sociale ad una sfera remota (le influenze celesti) che sfuggiva al suo controllo. Come si è visto, inoltre, la visione del mondo implicita nella magia è in netta contraddizione con le categorie spaziali e temporali richieste dall'organizzazione capitalistica del lavoro. Nella riformulazione del concetto di spazio e tempo a cui si dedicherà il pensiero borghese del '600-'700, alla profezia verrà sostituito il *calcolo della probabilità*, il cui vantaggio da un punto di vista capitalistico è che in esso l'anticipazione del futuro è ricondotta alla sfera della soggettività, ma in base all'assunto che il futuro sarà come il passato e cioè che nessun mutamento sostanziale interverrà a sconvolgere le coordinate della decisione individuale. Si negherà anche che un corpo possa trovarsi in due o più luoghi allo stesso tempo<sup>24</sup> — infatti la fissazione del corpo nel tempo e nello spazio, e cioè *la sua identificazione spazio/temporale*, è indispensabile ai fini della regolarità del lavoro e della responsabilità sociale.

La sua incompatibilità con i canoni «etici» e spazio/temporali presupposti dal modo di produzione capitalistico è una delle ragioni per cui proprio nell'attacco contro la magia popolare/stregoneria si manifesta più violento il terrorismo dello stato — un terrorismo a cui plaudono senza riserve proprio quei begli intelletti a cui si fa risalire la razionalizzazione scientifica della natura: da Bodin al cartesiano Malebranche, dal filosofo sperimentale e membro della Royal Society Richard Boyle, al maestro di Newton Isaac Barrow. Persino il materialista Hobbes, pur specificando, dà la sua approvazione: «as for whitches I think not that their witchcraft is any real power,

23. *Ibid.*, pp. 139-140; G.R. Elton, *Policy and Police*, Cambridge University Press, pp. 142 ss.

24. T. Hobbes, *Leviatano*, cit.: «nessuno quindi può concepire una cosa qualsiasi senza concepirla necessariamente in un qualche luogo o dotata di una certa determinata grandezza e che si possa dividere in parti, né che una cosa sia tutta in un luogo e tutta in un altro nello stesso tempo, né che una o due o più possano essere ad un tempo in un solo e medesimo luogo» (pp. 27-28).

but yet that they are justly punished, for their false belief they have that they can do such mischief ». E aggiunge che se queste superstizioni fossero sradicate «men would be much more fitted that they are for civil obedience»<sup>25</sup>.

Hobbes aveva senz'altro ragione. I roghi su cui muoiono le streghe sono un laboratorio in cui si sedimenta molta disciplina sociale. È qui che a livello di massa si sconfiggono quegli elementi di irrazionalità, quelle perturbazioni di cui il capitalismo deve liberarsi per ridurre il corpo sociale a elementi omogenei, calcolabili e quindi controllabili. In altre parole, è qui che si pongono le basi di quel controllo sulla corporeità che è un aspetto imprescindibile del tentativo capitalistico di dominare le forze della natura imbrigliandole nei canali della produttività. Significativa a questo proposito la condanna per maleficio di ogni pratica abortiva e contraccettiva che consegna il corpo della donna, assunto a macchina naturale e per la produzione della forza lavoro, nelle mani dello stato. Essa ci mostra in modo esemplare come mediante l'attacco alla stregoneria il proletariato viene *espropriato dal proprio corpo come già lo era stato dalla terra*, dove per espropriazione dal corpo si intende sia la distruzione di certe sue facoltà che la sua subordinazione alla disciplina dello stato. Benché tradizionalmente ignorato dall'analisi marxista, questo è un aspetto centrale della liberazione della forza lavoro. Infatti: solo a condizione di essere espropriato dal proprio corpo il lavoratore potrà essere posto come libero proprietario della propria forza lavoro. Nel frattempo, all'impiego della forza si sostituirà un comando sul lavoro basato sulla coercizione economica. Solo verso la fine del '600 però su questo terreno si registrano i primi successi tanto è vero che la liberazione della forza lavoro procede lentamente e non senza continue retromarce. Il cammino della razionalizzazione capitalistica si scontra con un'accanita resistenza proletaria che neanche il pericolo delle esecuzioni sembra capace di spezzare. Un'immagine emblematica di questa resistenza ci viene dall'articolo di Peter Linebaugh *The Tyburn Riots Against The Surgeons*<sup>26</sup>, dove l'autore racconta che a Londra all'inizio del '700 in occasione di ogni esecuzione si instaurava una vera battaglia da parte dei parenti

25. «Per quanto riguarda le streghe, non penso che la loro stregoneria sia un potere reale, ma che tuttavia esse sono giustamente punite per la falsa credenza che hanno di poter compiere tali malevoli azioni».

«Gli uomini sarebbero molto più idonei di quello che sono all'obbedienza civile» (*ibid.*, pp. 19-20).

26. P. Linebaugh, «The Tyburn Riots Against the Surgeons» in Hay, Linebaugh, Rule, Thompson e Winslow, *Albion's Fatal Tree...* cit.



e compagni del morto, per impedire che gli scagnozzi dei chirurghi si impadronissero del cadavere allo scopo di adibirlo, come al solito, ai loro studi di anatomia. La battaglia era accanita perché il timore di essere dissezionato non era inferiore a quello della morte stessa. Viveva nel proletariato una concezione magica del corpo, che era visto come vivo anche nella morte e anzi proprio nella morte arricchito di nuovi poteri. Si credeva, ad esempio, che il morto potesse tornare a vendicarsi di chi gli aveva fatto torto e si credeva anche che il corpo del giustiziato avesse particolari virtù curative, tanto è vero che folle di ammalati si accalcavano attorno al patibolo, aspettandosi dalle membra del condannato effetti altrettanto miracolosi quanto quelli attribuiti al tocco del re. Da questo punto di vista la dissezione si presentava come un'ulteriore infamia, una seconda morte e il condannato spendeva i suoi ultimi giorni ad assicurarsi che il proprio corpo non sarebbe stato abbandonato nelle mani dei chirurghi. Questa battaglia, che significativamente avviene ai piedi del patibolo, è anche simbolica di quell'altra battaglia, ben più vasta e combattuta su mille fronti con cui il proletariato difende accanitamente nel proprio corpo la propria autonomia, le proprie forme di vita contro il potere combinato dello stato e della scienza che cercano di impossessarsene, e, nel caso non vi riescano, di distruggerlo.

Essa dimostra quasi graficamente anche la violenza che è all'origine della «razionalizzazione scientifica» e lo scontrarsi di due opposte concezioni del corpo e due opposti interessi nei suoi confronti. Da una parte una concezione che lo rispetta come vivo anche nella morte, per cui esso non ispira il ribrezzo che ispirerà poi il cadavere, in quanto cosa putrida, corrotta e irrimediabilmente aliena. Dall'altra una concezione che lo vede già morto anche quando è ancora vivo, in quanto lo pone come congegno meccanico, da smontare, anatomizzare nelle sue componenti come fosse una macchina<sup>27</sup>.

«Al patibolo, al punto di incontro tra la strada di Tyburn e quella di Edgware vediamo, dunque, scrive Linebaugh, che la storia dei poveri di Londra e la storia della scienza inglese si intersecano»<sup>28</sup>.

Non è una coincidenza, come non è una coincidenza se il progresso dell'anatomia è «dipeso strettamente dalle pratiche penali», se non addirittura dall'«abilità dei chirurghi di impadronirsi dei corpi degli impiccati a Tyburn». Il cammino della razionalizzazio-

27. Come dice Descartes, il corpo morto non è che una *macchina rotta*.

28. P. Linebaugh, *op. cit.*, p. 69.

ne scientifica è intimamente connesso a quello della riforma sociale. Siamo, infatti, d'accordo con David Dickson quando sostiene che ricondurre la nuova visione scientifica del mondo alla progressiva meccanizzazione del processo produttivo, e cioè allo sviluppo della tecnologia, può valere solo come metafora<sup>29</sup>. Certo, l'orologio e i congegni automatici (fontane meccaniche, ecc.) citati, ad esempio, da Descartes, sono stati un modello per la nuova scienza e la speculazione filosofica sui moti del corpo umano. È vero poi che a partire dal '600 le analogie anatomiche ci riportano ai laboratori della manifattura: le braccia sono viste come leve, il cuore come una pompa, i polmoni come mantici, gli occhi come lenti, il pugno come un martello<sup>30</sup>. Ma sull'influenza della tecnologia in questo campo prevale il bisogno di ridurre il corpo umano a un «sistema di forme inerti, astratte, quantificate», «prive di ogni desiderio, volontà, emozione»<sup>31</sup>, prevale cioè un bisogno di controllo sociale. Se il corpo è plasmato sul modello della macchina, ciò si deve non tanto alla razionalizzazione del processo lavorativo quanto al fatto che l'automato, la macchina è il modello del comportamento sociale. Il continuo intersecarsi della razionalizzazione scientifica con quella del corpo sociale si riscontra anche nel campo dell'astronomia. L'esempio di Haley che nel 1665 in occasione della comparsa della cometa (che da lui doveva prendere nome) organizza *club* in tutta l'Inghilterra per dimostrare la prevedibilità dei fenomeni naturali e dissipare così la credenza popolare che le comete fossero annunci di disordini politici ci pare classica a questo proposito. Se poi dal piano dell'astronomia si passa a quello delle scienze sociali si vede ancor più direttamente che l'iniziativa della scienza è continuamente legata e condizionata alla politica sociale dello stato. È lo stato che, riducendo il corpo proletario a comportamenti massificati, pone le premesse di quella conoscenza quantitativa dei fenomeni sociali di cui il capitale ha avuto bisogno per approfondire il suo controllo sulla forza-lavoro. Lo sviluppo delle scienze sociali passa attraverso la costruzione di un *homo novus* e cioè un prototipo di individuo a cui tutti mediamente possono e devono uniformarsi. Si tratta, ricalcando la terminologia di Marx, di un individuo *astratto, sociale* e *semplice*, nel senso che è posto come individuo qualsiasi, indistinto,

29. D. Dickson, « Science and Hegemony in the 17th Century », *Radical Science Journal*, n. 8, 1979, p. 7.

30. L. Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace and World Inc., New York, prima ed. 1934, p. 32.

31. D. Dickson, *art. cit.*, p. 25.



le cui facoltà sono ridotte ai loro aspetti più astratti e generali. La costruzione di questo nuovo individuo ridotto a funzioni astratte, divorziato da ogni elemento che lo qualifichi in modo esclusivo, scorporato da ogni elemento che lo faccia vivere altrimenti che in funzione del lavoro è la base su cui potrà svilupparsi quella che Petty definirà mutuando le parole dell'analisi hobbesiana — *Aritmetica Politica* e cioè una nuova scienza che si propone di studiare i comportamenti sociali in termini di Numeri, Pesi e Misure<sup>32</sup>.

Ci riferiamo qui in particolare allo sviluppo della *statistica* e della *demografia* con cui si comincia a compiere sul corpo sociale la stessa operazione che l'anatomia compie su quello individuale, nella misura in cui esse permettono il dissezionamento e la contabilità della popolazione di cui ogni movimento — dalla natalità, alla mortalità, dalla struttura generazionale a quella occupazionale — viene studiato nei suoi aspetti più regolari e massificati.

Anche dal punto di vista dell'astrattizzazione a cui l'individuo è sottoposto nel passaggio al capitalismo si può constatare che lo sviluppo della *macchina umana* è il maggior salto tecnologico, il maggior passo verso lo sviluppo delle forze produttive del lavoro compiuto nel periodo dell'accumulazione originaria. È cioè il corpo umano e non la macchina a vapore e nemmeno, come vorrebbe Mumford, l'orologio, la prima macchina sviluppata dal capitale.

Ma se il corpo è una macchina il problema che subito si pone è come attivarla, come farla lavorare. Come si è accennato, emergono a questo proposito due diversi modelli di gestione del corpo la cui formulazione, anche in questo caso, va cercata nelle pagine della filosofia, il terreno privilegiato, oltre alla religione, del dibattito concernente la «natura umana» e la forma dello stato. Da una parte si ha un modello che mira a sviluppare nell'individuo meccanismi di autodisciplina e autoregolamentazione, dall'altra un modello in cui la funzione del comando sul corpo è completamente esteriorizzata e affidata al potere dello stato.

Lo sviluppo di una teoria dell'autogestione, a partire dalla meccanizzazione del corpo, è il perno della filosofia di Descartes, che, è bene ricordarlo, si forma non nella Francia dell'assolutismo ma nella democratica Olanda, così congeniale al suo spirito che Descartes doveva eleggerla a sua dimora permanente.

32. Cfr. Ch. Wilson, «Political Arithmetic and Social Change», in *England's apprenticeship: 1603-1763*, St. Martin's Press, New York, pp. 226 ss. e M. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain*, Harvester Press, New York, 1975, soprattutto il I capitolo.

La dottrina di Descartes ha un duplice scopo: negare che la condotta umana sia influenzata da fattori esterni (influenze astrali, intelligenze celesti ecc.) e svincolare la volontà da ogni condizionamento corporeo, rendendola così capace di agire infinitamente, al di là di ogni limite spaziale-temporale, in funzione del comando sul corpo stesso. È per questo che Descartes attribuisce tanta importanza alla sua «scoperta» della natura automatica dei comportamenti animali<sup>33</sup>. «Niente — egli afferma in *Le Monole* — provoca tanti errori quanto la credenza che gli animali hanno un'anima come noi». E, infatti, in preparazione del suo trattato *L'Uomo* si dedica per mesi a sezionare organi di animali, va ogni mattina dal macellaio per assistere allo squartamento delle bestie e compie egli stesso molti esperimenti di vivisezione, senz'altro confortato dalla certezza che non avendo l'anima gli animali non possono soffrire nemmeno quando dissezionati vivi<sup>34</sup>.

Dimostrare la brutalità delle bestie è cruciale per Descartes perché ciò che è in gioco è la *natura, estensione e collocazione* del potere che controlla la condotta e gli eventi umani. Nel corpo anatomicizzato degli animali egli cerca la prova che la materialità è pura meccanicità, che di conseguenza non è costitutiva della persona (è solo una macchina che le viene data perché se ne serva) e infine che

33. Rompendo con una lunga tradizione Descartes sostiene che l'animale funziona in modo automatico-involontario; è cioè materia bruta, pura meccanicità. Si tratta di una totale inversione nei confronti della concezione degli animali che prevale per tutto il medioevo e ancora nel '500, che li vede come esseri responsabili, intelligenti, dotati di un'immaginazione particolarmente sviluppata e anche della parola (molti bestiari medievali fanno riferimento ad esempio a cani parlanti). Basti pensare, d'altra parte che nel medioevo, in varie parti d'Europa, essi venivano processati per crimini commessi ed erano anche accettati in tribunale, nella *compurgatio*, come testimoni. Gli si assegnava un avvocato e si teneva un regolare processo con sentenza ed esecuzione. Non solo gli animali domestici ma anche quelli selvatici a volte erano condannati a morte, altre, banditi. E. Westermarck, *The Development of Moral Ideas*, Vol I, London, Macmillan Co, 1924, pp. 254 ss. Non solo gli animali, spesso anche gli oggetti inanimati erano considerati agenti responsabili. Si tagliava ad esempio, come punizione, l'albero che cadendo uccideva una persona. (*ibid.*, p.260).

34. Lettera a Mersenne del 1633: «J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la mémoire...» *Oeuvres de Descartes*, Victor Cousin, Paris, vol. IV, p. 255. Anche in una lettera del 20 gennaio 1638 egli si riferisce dettagliatamente agli esperimenti di vivisezione: «après avoir ouverte la poitrine d'un lapin vivant... en sorte que le tronc et le coeur de l'aorte se voyent facilement... Poursuivant la dissection de cet animal vivant je lui ai coupé cette partie du coeur qu'on nomme sa pointe» *ibid.*, vol. VII, p. 350.



l'umanità risiede in facoltà puramente immateriali<sup>35</sup>. Anche il corpo umano è un automato, ma ciò che riscatta l'«uomo» dalla bestia è la presenza del pensiero e cioè di quell'anima che sottratta al cosmo e alla sfera della corporeità riappare dotata di un potere infinito sotto forma di volontà individuale.

Collocato in un mondo senz'anima e in un corpo-macchina l'uomo di Descartes può dunque spezzare la sua bacchetta magica, perché egli diventa non solo l'unico responsabile delle sue azioni ma anche il centro di ogni potere. Tra la testa pensante e il corpo-macchina, infatti, non vi è un dualismo egualitario, ma un rapporto gerarchico del tipo servo-padrone, dove la prima si presenta come libertà infinita, capacità di decisione, volontà, e il secondo come pura passività e necessità.

Si assiste, infatti, nel modello cartesiano a quella stessa centralizzazione delle funzioni del comando che negli anni in cui Descartes scriveva i suoi trattati veniva caratterizzando la nuova forma dello stato. Come compito dello stato è governare il corpo sociale, così il pensiero-volontà, o la testa dove presumibilmente si colloca, diventano sovrani nell'ambito della persona, secondo una gerarchia delle facoltà che assicura il comando di quelle immateriali su quelle materiali.

Indubbiamente — come Descartes afferma ne *Le Passions dell'Anima* — la supremazia della mente sul corpo non si raggiunge facilmente. È necessaria una lunga battaglia tra le facoltà inferiori e superiori dell'anima, che Descartes descrive in termini quasi militari, esortandoci ad avere coraggio e a procurarci le armi adatte per resistere all'attacco delle nostre passioni<sup>36</sup>. Dobbiamo essere pronti a subire temporanee sconfitte, perché la nostra volontà può non essere sempre capace di cambiare o arrestare il corso delle passioni. Possiamo, però, neutralizzarle (spostando la nostra attenzione su qualche altro oggetto) o frenare i movimenti a cui esse dispongono il

35. «No better way to know passions than to examine the difference between the soul and the body so that we understand to which to attribute the functions that are within us. What is in us that can be found also in inanimate bodies pertains to the body. The body does not think, all thoughts belong to the souls. All the warmth and movement in us belongs to the body... Death never comes because of the soul but because some of the basic parts of the body are rotten» (*Passions of the Soul*). Lettera del 27 novembre 1637 a Mr. Plempius «l'âme des brutes n'est rien autre chose que leur sang, à savoir celui qui étant échauffé dans leur coeur est converti en esprit se repand des artères par le cerveau», *Oeuvres*, vol. VII, pp. 339-340.

36. *The Passions of the Soul*, in *The Philosophical Works of Descartes*, vol. I, art. XLV, XLVI, XVII, XVIII, XLIX, L.

corpo. Possiamo, in altre parole, impedire che le passioni si traducano in azioni.

Con l'istituzione di una dicotomia e di un rapporto gerarchico tra il corpo e la mente, Descartes fonda le premesse teoriche della disciplina del lavoro richiesta dall'economia capitalistica.

La supremazia della mente infatti implica che la volontà può (in linea di principio) controllare i bisogni, i riflessi, le reazioni del corpo, imponendo un ordine regolare alle sue funzioni vitali e costringendolo anzitutto a lavorare secondo le specificazioni di un ordine esterno, indipendentemente dai suoi limiti fisici o desideri.

Consideriamo ora in questo contesto la tesi di Brian Easlea secondo cui il maggior vantaggio che il dualismo cartesiano ha offerto alla borghesia capitalistica in ascesa consisterebbe nella difesa dell'immortalità dell'anima e, più in generale, nella possibilità di sconfiggere l'ateismo implicito nella magia naturale che si caricava di implicazioni sociali potenzialmente sovversive<sup>37</sup>. Easlea mostra a sostegno di questa tesi che la difesa della religione è stato un tema centrale del cartesianesimo, che (soprattutto nella sua versione inglese) non ha mai dimenticato che « Niente Spirito, Niente Dio, Niente Vescovo, Niente Re »<sup>38</sup>.

Easlea ignora, però, che se nel '600 della lezione cartesiana prevale l'aspetto per così dire « repressivo », sul lungo periodo il suo maggior contributo sarà lo sviluppo di quella *self-mastery* che per tanti aspetti rappresenta uno dei maggiori segreti della disciplina capitalistica del lavoro.

Ciò spiega d'altra parte perché (una domanda che Easlea si pone ma senza rispondervi adeguatamente) la fortuna del cartesianesimo in Europa sia stata tanto duratura, al punto che, anche dopo che la fisica Newtoniana ha dissipato la credenza in un mondo inerte e privo di occulte virtù, essa ha continuato a informare fino ai giorni nostri il panorama della filosofia e della scienza. Non si può dire, infatti, come fa Easlea riprendendo una critica di Leibniz, che il cartesianesimo non riusciva a tradursi in regole pratiche, e cioè non riusciva a dimostrare ai filosofi e ai manifatturieri che vantaggi ne avrebbero tratto nel loro tentativo di dominare la materia del mondo<sup>39</sup>. Se il cartesianesimo non è riuscito a dare dei suoi precetti una traduzione tecnologico-scientifica, esso ha dato, però, preziose in-

37. B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy, An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*, The Harvester Press, Brighton (Sussex), 1980, pp. 132 ss.

38. *Ibid.*, p. 202.

39. *Ibid.*, p. 151.



dicazioni riguardo allo sviluppo della «tecnologia umana», mediante la sua capacità di determinare, attraverso la dinamica del *self-control*, un nuovo microcosmo, una nuova totalità dove l'individuo si pone al tempo stesso come servo e come padrone. È perché essa interpreta adeguatamente le esigenze dell'organizzazione capitalistica del lavoro che la filosofia di Descartes ebbe un successo tanto duraturo e alla fine del '600 si diffuse in tutta Europa.

Le ragioni del successo di Descartes appaiono evidenti se si confronta la sua concezione della persona con quella di Hobbes, il maggior rappresentante della filosofia meccanica in Inghilterra. In Hobbes la macchinizzazione dell'individuo è totale, estendendosi non solo ai processi corporei, ma all'intera struttura della personalità, concepita appunto come «macchina affettiva». Hobbes, infatti, rifiuta la credenza nell'esistenza di spiriti incorporei che è alla base delle dottrine di Descartes e con essa l'assunto cartesiano che la volontà umana possa liberarsi da determinazioni corporee-istintuali. Per Hobbes, dunque, la condotta umana non è che un conglomerato di azioni riflesse, seguenti leggi precise, motivate dalla pura volontà di potenza e autoconservazione.

Da cui, la potenziale guerra dell'uomo contro tutti e la necessità di un potere assoluto che permetta al singolo di sopravvivere nella società:

Perché le leggi della natura, giustizia, equità, modestia, pietà, insomma fare agli altri ciò che si vorrebbe fatto a se stessi, senza il terrore esercitato da un potere che le faccia osservare, sono in sé contrarie alle nostre passioni naturali, che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e così via. Senza la spada tutti gli accordi non sono che parole, che non hanno la forza di rendere gli uomini sicuri <sup>40</sup>.

Come è noto, le dottrine di Hobbes crearono scandalo tra i suoi contemporanei che le considerarono sovversive <sup>41</sup>, tanto che, pur desiderandolo vivamente, Hobbes non fu mai ammesso alla Royal Society <sup>42</sup>.

Di contro a Hobbes, è il modello cartesiano che si impone, perché esso garantisce la tendenza già in atto a democraticizzare i meccanismi della disciplina sociale, rivendicando alla volontà individuale quella funzione del comando che nel modello hobbesiano è affi-

40. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte 1, cap. XIII.

41. Cfr. J. Bowle, *Hobbes and His Critics*, London, 1951, p. 163.

42. In apparenza l'esclusione di Hobbes fu motivata dalla critica di Wallis alle sue teorie geometriche, ma in realtà essa era ispirata a ragioni immediatamente politiche. Cfr. George Robertson, *Hobbes*, Edimburgh, 1970, p. 209.

data esclusivamente al potere dello stato. Come tutti i critici di Hobbes ribadiranno, le fondamenta dell'ordine pubblico vanno radicate nel cuore dell'uomo, poiché in assenza di una legislazione interiore inevitabilmente gli uomini saranno portati alla rivoluzione<sup>43</sup>.

«In Hobbes — lamenta Henry More — non c'è libertà di volere e di conseguenza non c'è il rimorso della coscienza o della ragione, ma solo ciò che piace a chi ha la spada più lunga»<sup>44</sup>. Più esplicito Alexander Ross il quale osserva che Hobbes sbaglia a porre l'obbedienza prima della coscienza, perché «è il morso della coscienza che trattiene gli uomini dalla ribellione. Non c'è legge o forza esterna più potente... non c'è giudice così severo, né torturatore più crudele di una coscienza che accusa»<sup>45</sup>.

Come si vede la critica al materialismo e ateismo di Hobbes nasconde preoccupazioni che vanno al di là delle questioni religiose. Se si rifiuta l'ipotesi di un individuo-macchina, mosso solo da appetiti e avversioni — è perché essa elimina non tanto la concezione della creatura umana fatta ad immagine di Dio, quanto la possibilità di una governabilità socialmente accettata e di conseguenza rimanda ogni speranza di disciplina al controllo ferreo da parte dello stato.

Va aggiunto che questo scarto tra la filosofia di Hobbes e il cartesianesimo non si spiega se di quest'ultimo si privilegia l'aspetto «feudale-repressivo» e cioè la sua difesa dell'esistenza di Dio con tutto ciò che essa comporta in quanto difesa del potere assoluto dello stato. L'eliminazione dell'elemento religioso in Hobbes è una risposta diretta al *democraticismo* implicito nel modello cartesiano, del quale le vicende delle sette puritane nel corso della guerra civile inglese avevano mostrato tutti i pericoli.

È l'esempio dei Diggers e dei mille improvvisati predicatori che nel nome della «luce della coscienza» si erano scagliati contro la legislazione statuale e la proprietà privata, a convincere Hobbes che l'appello alla ragione è un'arma pericolosamente a doppio taglio. Che cosa aveva proclamato infatti Winstanley?:

lascia che la ragione comandi nell'uomo ed egli non oserà andar contro i suoi fratelli, ma farà agli altri ciò che vorrebbe fosse fatto a lui stesso. Perché la ragione ci dice che il tuo vicino ha fame e non ha vestiti, quindi

43. Cfr. *La Examination del Leviathan* del rev. George Lawson (1657), cit. in J. Bowle, *op. cit.*, p. 98.

44. *On the Immortality of the Soul* (1659), cit. in B. Easlea, *op. cit.*

45. *Leviathan drawn with a hook*, in J. Bowle, *op. cit.*, p. 167.



nutrilo e vestilo perché questo potrebbe essere il tuo caso domani ed egli sarà pronto a prestarti aiuto<sup>46</sup>.

Si può anticipare che questo conflitto tra «teismo» cartesiano e «materialismo» hobbesiano si risolverà nella loro reciproca assimilazione, nel senso che (come sempre nella storia del capitalismo) il decentramento del comando mediante la sua collocazione all'interno dell'individuo si darà nella misura in cui si assisterà al consolidamento e centralizzazione del potere dello stato. Per dirla nei termini in cui il dibattito si pone nel corso della guerra civile in Inghilterra — che è determinante rispetto alla nuova forma dello stato — non saranno né i Diggers, né l'Assolutismo a vincere, ma una dose calibrata di entrambi, per cui la democratizzazione del comando si poggerà sulle spalle robuste dello stato, sempre pronto, come poi il Dio Newtoniano, a riportare all'ovile le anime erranti. Quale fosse comunque il perno della questione lo esprime lucidamente Josephy Glanvil, il filosofo meccanicistico membro della Royal Society che in polemica con Hobbes scrive significativamente un trattato in difesa della credenza nella stregoneria. «La questione — afferma Glanvil — è quella del controllo del corpo da parte della mente».

E questo non vorrà dire solo il controllo della classe dominante (la mente per eccellenza) sul proletariato, ma anzitutto capacità di autocontrollo all'interno della persona, senso di responsabilità. La macchinizzazione del corpo, infatti, non comporta solo la repressione di certi comportamenti e tendenze (emotive/psicologiche). Essa implica altresì lo sviluppo di facoltà nell'individuo che si presentano come *altre* rispetto alla corporeità con la quale entrano in programmatico conflitto e agiscono come la forza dinamica soggetto della sua trasformazione.

La determinazione di questo *alter ego* e di questo storico conflitto tra egoità e corporeità è un aspetto centrale della formazione della forza lavoro e per certi aspetti costituisce l'atto di nascita della struttura caratteriale dell'individuo nella società capitalistica, la cui caratteristica fondante è che egli tratta il proprio corpo come una realtà estranea se non addirittura ostile, da cui deve continuamente distanziarsi per poterlo controllare o ottenerne i risultati voluti.

A livello proletario, però, lo sviluppo della capacità di autogestione in funzione di autodisciplina rimane per lungo tempo, dal punto di vista della classe dominante una linea di tendenza, se non quasi un'utopia. Quanto poca autodisciplina ci si aspettasse dalle

46. G. Winstanley, *Works*, p. 316.

classi subalterne lo dimostra il fatto che ancora nel '700 centosessantasei tipi di crimini in Inghilterra erano puniti con la pena capitale e migliaia di proletari ogni anno venivano trasportati nelle colonie o condannati alle galere<sup>47</sup>. Non solo. Quando il proletariato fa appello all'uso della ragione, essa conduce a risultati opposti a quelli auspicati dalla borghesia, stravolgendosi in rivendicazioni antiautoritarie, dove *self-mastery* vuol dire negazione del potere costituito anziché interiorizzazione dei meccanismi del proprio sfruttamento. Quindi dei raffinati meccanismi dell'autogestione per tutta questa fase si scorge solo la faccia borghese dove la battaglia contro il corpo e quella contro il proletariato si rimandano continuamente con molteplici fili. Infatti, il timore delle masse e la volontà di negare la legittimità delle loro rivendicazioni fa sì che agli occhi della classe dominante il proletariato appaia come pura assenza di ragione, pura corporeità. Di esso si dice che è un «mostro dalle molte teste», una «grande bestia», «furiosa», «vociferante», «selvaggia», pronta a qualsiasi eccesso<sup>48</sup>. Anche a livello individuale, tutto un vocabolario di rito codifica la sua identificazione con una realtà puramente istintuale. Il mendicante è sempre *lusty* o *sturdy*, e *rude*, *disorderly*, *hot-headed* sono di prammatica quando ci si riferisce al «popolo comune». Vige l'assunto che esso è una razza diversa e non vi è dubbio che quando i filosofi parlano del primato dell'uomo come essere razionale essi fanno esclusivamente riferimento all'uomo della classe dominante<sup>49</sup>. Lo statista Clarendon, per esempio, si scandalizzava che Hobbes osasse sostenere che gli uomini sono uguali e sono animali razionali. «Chiunque abbia esperienza politica — dice — sa che non è vero. La maggior parte dell'umanità non pensa affatto»<sup>50</sup>. Gli fa eco il cartesiano Henry Power: «La gran moltitudine degli uomini è paragonabile piuttosto agli automati di Descartes, giacché sono privi di ogni potere raziocinante e solo con una metafora si chiamano uomini»<sup>51</sup>.

47. Cfr. P. Linebaugh, «All the Atlantic Mountains Shook», saggio presentato alla conferenza tenuta al Center For Early American Studies a Philadelphia (15 novembre 1981) sul tema: «Il mondo sottosopra: Classe operaia in Inghilterra e in America, 1660-1790».

48. Cfr. il saggio di C. Hill «The Many-headed Monster», in *Continuity and Change in Seventeenth Century England*, cit.

49. Cfr. B. Easlea, *op. cit.*, p. 140.

50. Cfr. J. Bowle, *op. cit.*, p. 163.

51. B. Easlea, *op. cit.* p. 140. Ancora un secolo più tardi Hume ribadirà che «i pori, la pelle e i nervi dei lavoratori giornalieri sono diversi da quelli di un uomo di qualità e così lo sono i suoi sentimenti, azioni e maniere».



Ma a dispetto del disgusto e terrore che si prova nei suoi confronti, la lotta contro questa «grande bestia» non rimane un fatto esterno, ma continua, interiorizzata, nella battaglia che la borghesia conduce contro il proprio *status naturalis*, percepito ormai come un limite rispetto all'infinita volontà di potenza che costituisce la logica della ragione<sup>52</sup>. Nell'accingersi a quella storica battaglia contro la materialità che è il suo contrassegno anche la borghesia, come il Prospero Shakesperiano, deve riconoscere che «This thing of darkness is mine», e cioè che Calibano è parte di sé. Questa consapevolezza informa tutta la produzione ideologica del '500 e '600. La terminologia stessa che si sviluppa in questo periodo è significativa. Anche chi non ha letto Descartes definisce sempre il corpo un automato, gli istinti sudditi che vanno governati o imbrigliati, i sensi una prigionie.

«Oh chi solleverà da questa prigionie, un'anima asservita in così tanti modi», si chiede Andrew Marvell nel *Dialogo tra l'anima e il corpo*

un'anima che da catene di ossa a mani e piedi è legata  
accecata qui da un occhio

lì assordata dal tamburo di un orecchio

un'anima sospesa per così dire in catene di nervi, arterie e vene...<sup>53</sup>.

Il conflitto appetiti-ragione è uno dei temi principali della letteratura Elisabettiana, dove si fa largo la convinzione che «il maggior nemico è dentro di noi». I puritani diranno che «l'Anticristo è in ogni uomo» e anche in area cattolica Erasmo sostiene (nel *Manuale del Soldato Cristiano*) che «ti sei assunto di far guerra a te stesso»<sup>54</sup>. Il dibattito sull'educazione e sulla natura dell'uomo che si sviluppa in questo periodo a livello europeo ruota attorno a questa tematica, ponendo la questione essenziale se l'uomo sia agente volontario o involontario. Ma la battaglia contro il corpo non rimane un fatto ideologico. Oltre alla caccia alle streghe e alla legislazione statale a cui si è fatto riferimento, molti processi si infiltrano nella vita quotidiana che testimoniano dei grossi mutamenti che intervengono

Cfr. C. Lawrence, «The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment», in B. Barnes, S. Shapiro, *The Natural Arder*, Londra, 1979, p. 29.

52. Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1965.

53. C. Hill, *Society and Puritanism*, cit., p. 344.

54. Cfr. E.M. Tillard, *The Elizabethan World Picture*, Vintage Books, New York 1961, p. 72; e C. Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, Oxford University Press, 1971, p. 143.

su questo terreno. Dall'uso delle posate allo sviluppo del pudore nei confronti del nudo alla nuova etica del comportamento con cui si cerca di regolare come si ride, si starnutisce o si cammina, come si sta a tavola, in che misura e circostanze si può cantare, scherzare, giocare<sup>55</sup> — uno stillicidio di nuove pratiche e avvertenze indica la crescente volontà di distanziarsi dal proprio corpo, che è fatto oggetto di una vigilanza costante come se si trattasse di un nemico. Persino gli abiti la codificano: con l'introduzione del *vergutin* sembra quasi che la testa voglia staccarsi dal corpo. Esso ormai fa paura e addirittura ribrezzo. Il corpo dell'uomo «è pieno di sporcizia» — dice il puritano Jonathan Edwards, il cui atteggiamento è tipico di quella profonda alienazione e ostilità nei confronti del corpo che è al centro dell'esperienza protestante, che del suo soggiogamento fa una pratica costante della vita quotidiana<sup>56</sup>. Conforme all'assunto di Calvino che «è ragionevole che la nostra carne sia soggiogata in modo che non possa sfogarsi secondo le sue propensioni con illeciti eccessi», il puritano si raziona il cibo e il bere, si impone continue privazioni e digiuni e inorridisce di fronte a quelle funzioni, come defecare e urinare, che lo mettono a confronto direttamente con la propria «animalità». Significativo è il caso di Cotton Mather che nel suo *Diario* confessa l'umiliazione provata quando un giorno, mentre faceva acqua contro il muro, vide avvicinarsi un cane che prese a fare lo stesso di fronte a lui.

Ho pensato che cosa vile e meschina sono gli uomini in questo loro stato mortale. Quanto ci degradano le nostre necessità naturali che ci pongono sullo stesso livello dei cani. Di conseguenza decisi che d'ora in avanti, ogni qualvolta dovessi rispondere alle necessità della natura avrei colto l'occasione per formulare nella mia mente qualche pensiero nobile, santo e divino<sup>57</sup>.

Anche la grande passione medica del tempo, l'analisi degli escrementi, da cui si traggono molteplici deduzioni sulle tendenze psicologiche della persona (vizi, virtù) va ricondotta a questa concezione del corpo come ricettacolo di sozzure e pericoli nascosti. Certo, in questa ossessione per gli escrementi gioca il disgusto tipicamente borghese per tutto ciò che si presenta come pura perdita. Essa riflette inoltre la volontà di regolare i bisogni corporei in modo che la macchina-corpo sia depurata da ogni elemento che la obblighi a

55. Cfr. N. Elias, *The Civilizing Process*, e J. Van Ussel, *op. cit.*

56. Cfr. M. Weber, *op. cit.*, pp. 263 ss. e Philip Greven, *op. cit.*, p. 67.

57. P. Greven, *op. cit.*, p. 65.



fermarsi, creando tempi morti nell'erogazione della forza lavoro. Ma gli escrementi sono tanto combattuti e studiati perché essi sono il simbolo massimo dei «cattivi umori» che si suppongono annidarsi nel corpo e a cui si attribuisce ogni tendenza perversa nella persona. Nell'ottica puritana essi diventano la manifestazione visibile dell'intrinseca corruzione della natura umana, una specie di peccato originale che bisogna continuamente superare, soggiogare, esorcizzare. Di qui l'uso ossessivo di purghe, emetici e clisteri<sup>58</sup> che caratterizzano la medicina dell'epoca e che si somministrano soprattutto ai bambini e agli indemoniati perché espellano le loro «diavolerie». Nei processi per stregoneria un momento centrale è quello in cui si fruga con lunghi spilloni il corpo martoriato della strega, ingaggiando una battaglia con gli spiriti maligni che presumibilmente vi si annidano, e che alla fine la strega è costretta ad espellere: rospi, spilli, sangue coagulato<sup>59</sup>. In questo tentativo esasperato di conquistare il corpo anche nei suoi spazi più intimi e remoti c'è tutta la passione e violenza con cui negli stessi anni si cerca di conquistare, si potrebbe dire colonizzare, quell'essere alieno, improduttivo e pericoloso quale agli occhi della classe dominante appare il proletario. Perché è il proletariato il grande Calibano dell'epoca, «quell'essere materiale di per sé crudo, indigerito» che Petty raccomanderà di consegnare nelle mani dello stato, perché questo «con la sua prudenza lo migliori, lo gestisca, lo plasmia a proprio vantaggio»<sup>60</sup>.

È il proletariato che personifica i «cattivi umori» che si annidano nel corpo sociale e quell'«innata depravazione e disposizione maligna» che, a detta di F. Bacone, lo rendono come «un serpente pieno di malizie e di misfatti»<sup>61</sup>. Perché esso è inerzia e oziosità, ma al tempo stesso è ubriachezza, passione incontrollata, fantasia folle, sempre pronta ad esplodere in moti sediziosi. E soprattutto è indisciplinata, improduttività, incontinenza, tendenza alla soddisfazione immediata dei propri desideri e viceversa bisogno di soddisfazione immediata, bisogno di puro godimento, tanto che la sua utopia non è il lavoro ma il paese di Cuccagna, il paese di Bengodi, dove le case sono fatte di pan di zucchero, i ruscelli di latte e non solo si ottiene

58. Cfr. D. Hunt, *Parents and Children in History*, Harper and Row, New York, 1970, pp. 143-146 e L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, vol. VIII, Columbia University Press, New York, 1958, pp. 553-557.

59. *Ibid.*, Thorndike.

60. E. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*, Kelley and Millan, New York, 1957, pp. 17 ss.

61. F. Bacone, *De Sapientia Veterum* (1609).

ciò che si vuole senza fatica, ma si è persino pagati per bere, mangiare e dormire.

Pour dormir une heure,  
De profond sommeil,  
Sans qu'on se réveille,  
On gagne six francs,  
Et à manger autant;  
Et pour bien boire  
On gagne une pistole;  
Ce pays est drôle,  
On gagne par jour  
Dix francs à faire l'amour <sup>62</sup>

Trasformare questo essere pigro che sogna la vita come un lungo carnevale in un infaticabile lavoratore poteva certo sembrare un'impresa disperata. Si trattava letteralmente di «mettere il mondo sottosopra», alla rovescia, ma in una versione tutta capitalistica dove l'inerzia al comando si traduce in mancanza di desiderio e volontà autonoma, la *vis erotica* si traduce in *vis lavorativa*, in forza lavoro e del bisogno si conosce solo l'aspetto della mancanza, dell'astinenza, della perenne indigenza.

Di qui quella battaglia contro il corpo che caratterizza la teoria e la pratica del capitalismo nella sua prima fase e quel progetto di meccanizzazione del corpo che è l'oggetto della Filosofia Naturale e il punto focale attorno a cui si dipanano i primi esperimenti riguardo all'organizzazione dello stato. Dalla caccia alle streghe alle speculazioni della Filosofia Meccanica, alle meticolose investigazioni puritane sui talenti individuali, un unico filo lega i percorsi apparentemente autonomi della legislazione sociale, della riforma religiosa e della progressiva razionalizzazione scientifica dell'universo. Questo filo è appunto il tentativo di razionalizzare la natura umana, i cui poteri dovevano essere incanalati e soggiogati in funzione dello sviluppo della formazione della forza-lavoro.

62. P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press, New York, 1978, p. 190.



## 2. LA CACCIA ALLE STREGHE

di Silvia Federici

Une beste imparfaicte, sans foy, sans crainte, sans costance<sup>1</sup>.

Down from the waste they are Centaurs,  
though women all above,  
But to the girdle do the gods inherit  
Beneath is all the fiends;  
there is hell, there is darkness,  
there is the sulphurus pit,  
Burning, scalding, stench consumption<sup>2</sup>.

You are the true Hyenas, that allure us with the fairness of your skins and when folly has brought us within your reach leap upon us. You are the traitors of Wisdom, the impediment to Industry... the clogs to Virtue and the goads that drive us to all vices, impiety and ruin. You are the Fool's Paradise, the wiseman Plague and the Grand Error of Nature<sup>3</sup>.

La caccia alle streghe raramente compare nelle storie del proletariato e, potremmo aggiungere, nell'indagine storica *tout court*, dove «ad eccezione di alcuni esperti che ne hanno fatto il proprio campo di specializzazione, essa viene per lo più passata sotto silenzio»<sup>4</sup> o liquidata come un residuo di oscurantismo medievale. Che le vittime di questa persecuzione fossero soprattutto delle donne

1. Vecchio adagio sulle donne dell'epoca moderna.

2. Shakespeare, *King Lear*.

3. W. Charleton, *Ephesian Matron* (1659), riportato da B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy, A Introduction to the Debates of the Scientific Revolution 1450-1750*. The Harvester Press, Brighton (Sussex), 1980, p. 242.

4. M. Daley, «European Witchburnings: Purifying the body of Christ», in *Gyn-Ecology*, Beacon Press, Boston, 1978, p. 205.

spiega l'indifferenza degli storici nei confronti di questo fenomeno, indifferenza che trasborda peraltro nella complicità, poiché l'eliminazione delle streghe dalle pagine della storia avvalta fino ai giorni nostri la loro eliminazione fisica sui roghi, quasi si trattasse di un piccolo regolamento di conti, se non addirittura un fatto di folklore. D'altra parte anche gli storici che si sono occupati della caccia rivelano spesso una misoginia non inferiore a quella dei demonologi del Seicento. Si deplora che le streghe venissero massacrate, ma si continua a rappresentarle come povere folli, afflitte da allucinazioni, per cui si può anche giustificare la caccia *come un processo di terapia sociale*<sup>5</sup> o dichiarare, come fa un noto storico contemporaneo, che nelle zone «colpite dalla stregoneria» la Riforma Protestante portava una «religione più umana, più lucida e confortante, che curava efficacemente le ansie o le rimuoveva»<sup>6</sup>. Le Roy Ladurie, a cui si devono queste illuminate considerazioni, sembra dimenticare che la «rimozione» della «malattia satanica» (sic) da parte dei riformatori passava attraverso la rimozione fisica della strega e che, se in Svizzera o nelle Cevenne i discepoli di Zwinglio potevano «distuggere un insieme di superstizioni demoniche» e «prendere la coscienza contadina nelle proprie mani», ciò era perché contemporaneamente dozzine di donne venivano «torturate e ridotte in cenere sui roghi»<sup>7</sup>.

Esempi della feroce misoginia che ha caratterizzato l'approccio degli storici alla caccia alle streghe si potrebbero moltiplicare<sup>8</sup>. Come scrive Mary Daley nel suo bel saggio, gran parte dell'analisi su questo terreno è scritta «from a woman-executing viewpoint», che cataloga le streghe come donne fallite (frustrate, deluse in amore, disonorate), oppure come delle pervertite che godono di stuzzicare gli inquisitori maschi col racconto delle loro fantasie sessuali. Mary

5. H.C. Midelfort, *Witch-hunting in Southwestern Germany: 1562-1684; The Social and Intellectual Foundations*, California-Stanford University Press, Stanford, 1972, p. 3.

6. E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Paris, 1969; ed. ingl. *The Peasants of Languedoc*, University of Illinois Press, London-Chicago, 1974, pp. 203-204.

7. *Ibid.*

8. Ciononostante, nel suo studio su Mersenne, Robert Lenoble deprecava che: «La triste destinée faite aux sorcières leur a valu la sympathie inconditionnée d'historiens en mal de réhabilitations», sostenendo che «la sorcellerie servait aussi de paravent aux deux tendances perverses qui, de tout temps, ont abêti les hommes: le désir de nuire et la lubricité», ed era, inoltre, «le refuge de tous les 'inadaptes' qui, de tout temps, vivent en marge d'une société, de sa science et de sa morale». R. Lenoble, *Mersenne ou la Naissance du Mechanisme*, Vrin, Paris, 1943, pp. 89-90-91.



Daley cita a questo proposito le parole esemplari di Alexander e Selesnick in *The History of Psychiatry*:

It must also be said that accused witches often played into the hands of the persecutors. A witch relieved her guilt by confessing her sexual fantasies in open court; at the same time she achieved some erotic gratification on dwelling on all the details before her male accusers. These severely emotionally disturbed women were particularly susceptible to the suggestion that they harbored demon and devils and would confess to cohabiting with evil spirit, much as disturbed individuals today influenced by newspapers headlines, fantasy themselves as soughtafter murderers<sup>9</sup>.

La strega, dunque, viene cacciata in quella zona oscura della storia dove si continuano a relegare quelle che Hill ha definito «the lunatic fringes» e cioè quei soggetti politici ribelli che essendo stati sconfitti politicamente possono essere tranquillamente ignorati dal senno di poi, che li cataloga appunto come dei lunatici, degni di un esame psicologico più che di un'analisi storico-politica.

In passato l'unica eccezione da questo punto di vista è stata l'opera di Michelet *La Sorcière* (1863), che pur nella sua veste romanzata ha avuto il pregio di attribuire alla caccia alle streghe una matrice politica, collegandola alla lotta dei servi contro il potere feudale. In epoca più recente le opere di Keith Thomas, Alan Macfarlane e Robert Mandrou hanno dato un importante contributo alla storia della «stregoneria», mettendo, fra l'altro, in luce il rapporto tra la sua persecuzione e i processi messi in atto dalla disintegrazione del villaggio medievale<sup>10</sup>. Ma è soprattutto sull'onda del Movimento Femminista che lo studio della caccia alle streghe è uscito dal sottobosco a cui è stato tradizionalmente confinato, anche se, come osserva Silvia Bovenschen, ciò non si deve agli sforzi degli esperti ma piuttosto all'identificazione politica da parte delle donne, che hanno intuito il potenziale di rivolta che si incarnava nella strega e l'inizio della propria storia nella sua persecuzione<sup>11</sup>. Se in-

9. Riportato da M. Daley, *op. cit.*, p. 213.

10. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Charles Scribner's Sons, New York, 1971; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Harper and Row, New York, 1970; R. Mandrou, *Magistrats et Sorcières en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Plon, Paris, 1968.

11. S. Bovenschen, «The contemporary witch, the historical witch and the witch myth», *New German Critique*, n. 15, autunno 1978, pp. 83 ss. In particolare, in Italia sono recentemente usciti: A. Gollino Bontempi, *Storia della stregoneria e dei processi alle streghe*, De Vecchi, Milano, 1972; M. Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna, 1975:

vece si passa alla storiografia marxista su questo argomento, a partire da Marx, si registra un vasto silenzio, come se la caccia alle streghe fosse estranea alla storia del proletariato. Eppure le dimensioni stesse del fenomeno — migliaia di donne bruciate e torturate nello spazio di poco più di un secolo — avrebbe dovuto far sorgere qualche sospetto<sup>12</sup>. Avrebbe anche dovuto insospettire il fatto che la caccia alle streghe esplode contemporaneamente a processi quali l'*enclosure* e l'inizio della tratta degli schiavi e si manifesta in quei paesi dell'Europa occidentale dove era in atto una riorganizzazione del lavoro su basi capitalistiche: Francia, Inghilterra, Italia, Germania e Olanda. Fino ad ora, però, quest'aspetto dell'accumulazione originaria è veramente rimasto un segreto.

Vedremo più avanti quali scopi la persecuzione delle streghe soddisfi e quali pericoli essa elimini per la nascente classe borghese. Qui ciò che importa sottolineare è che essa accompagna la nascita della società capitalistica e non rappresenta certo gli ultimi sprazzi di un morente mondo feudale. *Il superstizioso medioevo raramente ha perseguitato le streghe* e mai, comunque, in quelle che vengo-

D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, Todi, 1977; Aa.Vv., *L'erba delle donne. Maghe, streghe, guaritrici: la riscoperta di un'altra medicina*, Ed. Napoleone, Roma, 1978; N. Bussolaro, *Streghe a Venezia*, Sapere, Padova, 1979; M. Craveri, *Sante e streghe*, Feltrinelli, Milano, 1980; S. Foglia, *Il libro delle streghe*, Rusconi, Milano, 1981; G. Alaimo, *Caccia alle streghe*, Ed. Mediterranee, Roma, 1979; B. Bennassar, *Storia dell'inquisizione spagnola*, Rizzoli, Milano, 1980; F. Troncarelli, *Le streghe*, Newton Compton, Roma, 1985; e gli interventi di M. Bertolotti, « Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria », *Quaderni storici*, 1979, n. 41 e di C. Pancino, « La comare levatrice. Crisi di un mestiere nel XVIII secolo », *Società e storia*, 1981, n. 13.

12. Sulle dimensioni della persecuzione contro le streghe non esistono dati sicuri, ma se si generalizzano i dati che si trovano in vari archivi locali si può concludere che nel secolo che va dal 1550 al 1650 non meno di centomila donne siano state condannate e giustiziate. Come scrive Lea, in questo periodo « non si bruciano più una o due streghe, ma si bruciano a ventine e centinaia » (Henry Ch. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, The Macmillan Company, London, 1922, p. 549). Nella Confederazione Svizzera, in un solo cantone (Vaud) 8.000 donne vengono giustiziate nel giro di un secolo. Di un vescovo di Ginevra si dice che ne abbia mandate al rogo 500 in soli tre mesi. A Tolosa, nel 1577 400 donne vengono bruciate. In Germania il vescovo di Treves ne brucia 118 nel solo 1586. Nella piccola città di Wiesensteig 63 sono giustiziate nel 1562, mentre nella cittadina di Oppenheim (nel Wuttemberg) con una popolazione di meno di 650 persone, 50 donne vengono giustiziate in un anno, mentre 170 erano in attesa di processo. Il senato di Savoia ne condanna 800 in un anno. Cfr. H.C. Lea, *ibid.* e N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Basic Books, New York, 1975, pp. 252-254.



no definite *dark ages* si incontrano processi ed esecuzioni di massa<sup>13</sup>. Nel corso del VII e VIII secolo la stregoneria compare come crimine nei codici dei nuovi regni teutonici, come già era stata punita dal codice romano. Ma ciò che si condanna come *maleficium* sono crimini specifici e cioè azioni che recano danno a cose e persone. Anche l'atteggiamento della chiesa in questo periodo è tollerante. Ripetutamente i sinodi ecclesiastici condannano pratiche magiche (sacrifici ai vecchi dei, incantesimi) come residui di culti pagani, ma le pene sono lievi e prevale un atteggiamento di illuminato scetticismo. Tipico il *Canon Episcopi* dove si assume un'ottica opposta a quella poi adottata dall'Inquisizione. «È errato credere nella realtà di certe fantasticherie popolari, come che certe donne volerebbero di notte al seguito di Diana percorrendo immense distanze a cavallo di certe bestie». Si tratta di false credenze e come tali vanno rifiutate. La situazione cambia drammaticamente verso la fine del '300, quando in concomitanza col diffondersi dei movimenti eretici la chiesa e le corti secolari cominciano a prestare una nuova attenzione al problema della stregoneria. Ma è soprattutto tra il 1550 e il 1650, in un mondo cioè in cui i rapporti feudali erano in via di completa disintegrazione, che la caccia esplose con furia quasi epidemica. È in questo lungo secolo che, quasi per tacito accordo, in paesi diversi, spesso in guerra tra loro, i roghi si moltiplicano e lo stato prende direttamente l'iniziativa. In Inghilterra è uno statuto di Elisabetta che dà il via alla caccia;

13. Sulla persecuzione delle streghe nel medioevo, cfr. l'opera fondamentale di J. Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, New York, 1972, che fornisce, fra l'altro un'accurata analisi degli elementi che confluiscono nella mitologia della stregoneria: religioni ctonie, tradizioni popolari, bassa magia di origine giudaico-cristiana, greco-romana, celtica-teutonica. Scrive Russel (p. 70): «The earlier Middle Ages were relatively lenient towards heresy and sorcery; maleficium was still considered primarily a secular crime, and the punishment for even those beliefs and actions defined as heresy was not severe». Anche Keith Thomas (con riferimento all'Inghilterra) osserva che tutte le esecuzioni hanno luogo durante la seconda metà del '500 e le prime quattro decenni del '600, nonostante la credenza nella stregoneria esistesse da lungo tempo. Nel periodo che va dalla conquista normanna alla riforma si registrano solo una dozzina di streghe condannate a morte e si trattava in genere di donne coinvolte in congiure contro il re o altri dignitari (*op. cit.*, pp. 454-455). Anche in Francia, nonostante la legge Salica e gli Statuti Carolingi prevedessero disposizioni contro le streghe, solo a partire dall'inizio del secolo XVI si ha prova di persecuzioni (R. Mandrou, *op. cit.*, p. 121). Sulla virtuale assenza di persecuzioni nel medio evo concordano anche N. Cohn, *op. cit.*, pp. 153-154 e W.E.H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Appleton & Co, New York, 1886, pp. 61 e 69. Osserva Lecky che tra l'VIII e il XIII secolo, il periodo cioè in cui più intensa è la lotta della chiesa contro il paganesimo, le persecuzioni sono rare.

viene passato dietro insistenza di vari dignitari, i quali sostenevano che il numero delle streghe era enormemente aumentato ed esse arrecavano danni immensi al paese<sup>14</sup>. Si ha poi un'*escalation* nella persecuzione con Giacomo I, a cui si deve un inasprimento delle pene a cominciare dalla condanna a morte per stregoneria anche in assenza di alcun danno.

Anche in Francia le condanne dei giudici non erano effettive se non venivano ratificate dal Parlamento. I meccanismi stessi della persecuzione ci mostrano che l'iniziativa partiva inequivocabilmente dall'alto. Sono le autorità che ordinano alla popolazione di rivelare chi abbia la reputazione di essere una strega e sono sempre le autorità (in questo caso quelle locali) che si occupano dell'organizzazione e del finanziamento dei processi<sup>15</sup>. In Germania incoraggiare la denuncia era il compito dei *visitatori*, istituiti dalla chiesa luterana col consenso dei principi tedeschi<sup>16</sup>. In Scozia col sinodo di Aberdeen del 1603 si ordina ai sacerdoti di fare una «minuziosa investigazione», chiedendo a tutti i parrocchiani, sotto giuramento, se sospettavano di qualche strega e si decide anche di mettere delle scatole nelle chiese con l'esplicito proposito di incitare alla delazione; quando poi una donna era caduta in sospetto il sacerdote dal pulpito esortava i fedeli a testimoniare contro di lei, proibendo a chiunque di darle rifugio.

Non solo a partire dalla metà del '500 vari stati europei passano leggi e ordinanze che incitano la popolazione alla persecuzione; il problema stesso della stregoneria compare per la prima volta al centro delle preoccupazioni dei giuristi, dopo essere stato per secoli materia quasi esclusivamente ecclesiastica. Va aggiunto che la caccia alle streghe ha l'appoggio della migliore intelligenza europea, inclusi vari filosofi, scienziati che sono tuttora esaltati come i padri del ra-

14. K. Thomas, *op. cit.*, p. 455; W.E.H. Lecky, *op. cit.*, p. 121. Già Enrico VIII, però, come capo congiunto della chiesa e dello stato, aveva decretato la stregoneria un crimine da punirsi con la morte.

15. Si trattava sempre, peraltro, di processi molto costosi che si protravano a volte per mesi e richiedevano il pagamento del giudice, del chirurgo e degli « aiuti », i torturatori veri e propri, nonché le spese per il rogo e per il vitto della strega durante la prigionia (R. Mandrou, *op. cit.*, p. 112).

16. G. Strauss, « Success and Failure in the German Reformation », *Past and Present*, n. 67, p. 54. I « visitatori » erano sacerdoti che avevano il compito di girare di paese in paese per tastare la disposizione morale della gente, nonché la preparazione del clero locale. Dai loro rapporti si ricava anche che la popolazione in Germania era generalmente restia a denunciare le streghe; ripetutamente, infatti, vi compare la lamentela che « non fanno la spia l'uno all'altro » (*ibid.*).



zionalismo moderno<sup>17</sup>. Valga per tutti il caso di Jean Bodin ancora oggi considerato uno dei più importanti personaggi culturali del '500, a cui si deve il primo trattato sull'inflazione e la teoria della quantità del denaro come sua causa. Bodin, che Trevor Roper definisce l'Aristotele e il Montesquieu del XVI secolo<sup>18</sup> è un feroce persecutore di streghe: si scaglia violentemente contro gli scettici, scrive un tomo di «prove» e presenzia a molti processi insistendo affinché le streghe siano bruciate vive, invece che «pietosamente» strangolate prima di essere date alle fiamme, che si brucino anche i bambini e si cauterizzino le vittime in modo che le loro carni non imputridiscano prima della morte. Ma, è bene ribadirlo, Bodin non è un caso isolato. In questo secolo di lumi che vede la rivoluzione copernicana, la nascita della «scienza moderna», l'avvento del razionalismo scientifico e filosofico, la riforma protestante, le opere di Bacone, Keplero, Galileo, nonchè di Shakespeare, Pascal, Montaigne, Descartes, la stregoneria diventa la materia di studio e dibattito preferita dell'élite intellettuale europea. Giudici, avvocati, uomini di stato, teologi, filosofi, scienziati, tutti si occupano del problema, scrivono libelli o demonologie, concordano che è il crimine più nefasto, incitano alla punizione<sup>19</sup>. Che la chiesa, attraverso l'Inquisizione, fosse particolarmente attiva nel mandare al rogo le streghe non contraddice la nostra tesi circa la natura capitalistica di questo fenomeno. Non è un segreto che, come già nel medioevo, la chiesa condivideva le preoccupazioni della classe dominante, facendosi spesso strumento del braccio secolare. Va ricordato, inoltre, che la collaborazione dello stato era indispensabile per la realizzazione della caccia anche nei paesi dove vigeva l'Inquisizione. Oltre a promulgare le opportune leggi, lo stato riappariva alla fine dei processi, per compiere l'esecuzione materiale della strega e risparmiare

17. Tra questi Hobbes, Bacone, Mersenne. Quanto a Descartes, interrogato a questo proposito, si astiene dal prendere una posizione, sostenendo che non è materia di sua competenza. In una lettera a Henry Moore del 1649 afferma, infatti, che non è compito dei filosofi speculare sull'esistenza di angeli e demoni, la cui esistenza ci è assicurata dalla Bibbia. (Riportato da E. Labrousse, *Pierre Bayle*, vol. II, Martinus Nijhoff, La Haye, 1964, p. 11, n. 42).

18. H.R. Trevor-Roper, *The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harper and Row, New York, 1967 (prima edizione 1956), p. 122. Scrive, comunque, Trevor-Roper: « (the witch-hunt) was forwarded by the cultivated popes of the Renaissance, by the Great Protestant Reformers, by the saints of the Counter-reformation, by the scholars, lawyers and churchmen of the age of Scaliger and Lipsius, Bacon and Grotius, Berulle and Pascal. If those two centuries were an age of light, we have to admit that in one respect at least, the Dark Ages were more civilised. For in the Middle Ages there was at least no witch craze » (*ibid.*, p. 91).

19. R. Mandrou, *op. cit.*, pp. 140-142.

così alla chiesa l'imbarazzo dello spargimento di sangue. Se la collaborazione tra stato e chiesa era la prassi nei paesi cattolici, essa era ancora più stretta in quei paesi protestanti dove lo stato era esso stesso chiesa (Inghilterra) o la chiesa si era fatta stato (Ginevra). Qui un solo braccio, un'unica branca del potere legifera ed esegue e l'ideologia religiosa mostra più apertamente i suoi connotati politici. Che la religione nelle sue connotazioni prettamente spirituali poco avesse a che fare con la persecuzione delle streghe lo si vede anche dal fatto che nazioni protestanti e cattoliche, in guerra tra loro sotto ogni altro aspetto, congiungevano braccia e argomenti nel perseguire le streghe. Non è, dunque, esagerato affermare che *la caccia alle streghe è il primo terreno unificante nella politica dei nascenti stati europei*. È come se al di là di ogni barriera un comune spirito spazzasse l'Europa, quasi che improvvisamente certi stati fossero colpiti da una nuova peste che portava il suo contagio dalla Germania all'Inghilterra fino agli altipiani della Scozia. In che cosa consisteva questo pericolo che gli stati europei potevano sopprimere solo con un vero e proprio genocidio? Perché tanta violenza e perché il suo obiettivo erano soprattutto le donne?

Va detto subito che è impossibile dare una risposta univoca a questa domanda. Come l'accusa di *tradimento contro lo stato*, che significativamente entra nel codice inglese contemporaneamente al bando contro le streghe, anche l'accusa di stregoneria serve ad un vasto raggio di operazioni, il cui comun denominatore, però, è che esse spianano la via al tipo di comportamenti sociali richiesti dalla disciplina del lavoro che si instaura col passaggio al capitalismo. La battaglia contro il magico, infatti, si è sempre accompagnata a quella razionalizzazione della forza lavoro che storicamente è il punto di partenza del capitale<sup>20</sup>; poiché essendo predicata sulla possibilità di controllare la natura, a cominciare dalla natura umana, l'organizzazione capitalistica del lavoro rifiuta l'imprevedibilità e irresponsabilità implicite nelle pratiche della magia, il cui universo non conosce rapporti meccanicamente causali o la sfera dell'accidentalità, ma interpreta ogni evento come espressione di una volontà occulta, che va quindi decifrata, propiziata,

20. Un ulteriore esempio di questo processo ci è venuto in tempi recenti dalla Cina, dove in concomitanza con una nuova spinta produttivistica, i dirigenti del Pcc hanno aperto una campagna contro la stregoneria, denunciando tra l'altro l'uso della geomanzia, l'arte della fisiognomica, le predizioni del futuro, la pratica di una « falsa medicina », nonché, sempre sotto lo stesso titolo, l'abitudine dei giovani di « danzare fino a notte tarda nelle piazze delle città ». (« China's leaders start crackdown on witchcraft, democracy and other social evils », *New York Times*, 5 apr. 1979).



o accattivata in funzione dei propri desideri. Che cosa ciò comportasse nell'ambito della vita quotidiana lo ricaviamo dalla lettera di un sacerdote tedesco, nel 1594, in occasione di una visita parrocchiale:

L'uso di incantesimi è così diffuso che non c'è uomo o donna qui che cominci o faccia alcuna cosa... senza ricorrere prima all'uso di qualche segno, incantesimo, magia o mezzo pagano. Per esempio, in occasione dei dolori del parto, quando si prende su o si mette giù il bambino... quando si portano le bestie nei campi... quando si perde un oggetto o non si riesce a trovarlo... quando si chiudono le finestre la notte, quando uno si ammala o una mucca si comporta in modo strano, subito corrono dall'indovino a chiedere chi l'ha rubato, chi ha fatto l'incantesimo o a procurarsi amuleti. L'esperienza quotidiana di questa gente mostra che non ci sono limiti all'uso di queste superstizioni... Tutti qui si danno a pratiche superstiziose, con parole, nomi, rime, usando il nome di Dio, della Santa Trinità, della Vergine Maria, dei dodici apostoli... Queste parole sono dette apertamente o segretamente, sono scritte su pezzi di carta, inghiottite, portate come amuleti. Si fanno anche strani segni... e gesti. E poi si fanno magie con le erbe, le radici, i rami di certi alberi; hanno i loro giorni particolari e posti particolari per tutte le cose<sup>21</sup>.

Senso scarso o non esistente della propria responsabilità individuale, concezione anarchica, molecolare della diffusione del potere nell'ordine del mondo, irregolarità nella condotta quotidiana, soggezione nei confronti delle forze naturali e allo stesso tempo convinzione di poter stabilire con esse un rapporto privilegiato, ma proprio per questo non facilmente generalizzabile e sfruttabile: questi gli ostacoli che dai suoi inizi nell'Europa occidentale del cinquecento fino quasi ai nostri giorni nel corso della colonizzazione del «terzo mondo» si sono frapposti alla razionalizzazione capitalistica del lavoro, che nella loro sconfitta ha visto il segno della propria missione civilizzatrice, anche se questa è costata un prezzo di sangue che nessuna magia nera aveva mai domandato. Eliminare il magico dalla natura cosmica ed umana, per poter meglio dominare e sfruttare entrambe — questo senz'altro è stato uno degli obiettivi della caccia alle streghe, che ha dovuto anzitutto distruggere chi in esso credeva per poter poi, dopo questo passo prioritario, distruggere la credenza stessa.

Rimane, tuttavia, da spiegare perché la persecuzione della stregoneria si sia trasformata in una vera caccia alle donne. La classica risposta a questa domanda fa perno sull'identificazione, ancora prevalente nel '500, tra donne e «Madre Natura». Per lunga tradizione, in-

21. G. Strauss, *op. cit.*, p. 61.

fatti, in virtù dei loro poteri riproduttivi le donne erano considerate le maggiori depositarie dei segreti della natura, tanto che la natura stessa nel Rinascimento veniva rappresentata attraverso l'immagine di una donna. In particolare, secondo Carolyn Merchant<sup>22</sup>, la donna-strega è il simbolo del «lato nero» della natura e cioè di tutto ciò che in essa è incontrollabile, violento, selvaggio, disordinato. Come vedremo, però, la donna viene attaccata come strega non solo perché dalle sue mani si vogliono togliere le chiavi dei misteri dell'universo o perché essa rappresenta un pericolo da esorcizzare, ma perché è la natura in lei, e cioè *la sua stessa forza generatrice* che si vuole controllare e sfruttare. Ritorniamo su questo argomento. Per il momento limitiamoci ad osservare che la caccia alle streghe è stata anche *un'arma potente contro ogni forma di insubordinazione sociale*, nel senso che la lotta contro il padrone, a cominciare dall'attacco contro la proprietà, viene spesso bollata come stregoneria. A questo proposito già Kamen, riprendendo una tesi di Michelet, che collegava l'esplosione della stregoneria ai periodi di depressione economica, ha notato che la caccia alle streghe scoppia nei momenti di maggiore instabilità politica e economica e le persecuzioni sono più violente nei periodi di grande calamità. « C'è — sostiene Kamen — un'impressionante coincidenza tra crisi e stregoneria»; «proprio nel periodo in cui si ebbe il maggior rialzo dei prezzi (tra la fine del '500 e la prima metà del '600) si registrò il maggior numero di capi d'accusa e di persecuzioni»<sup>23</sup>. In altre parole è verso la strega che lo stato e le autorità locali cercano di indirizzare la rabbia contadina in un periodo in cui la comunità del villaggio si disintegrava sotto la pressione esercitata dalle nuove forze economiche. La strega, coi suoi poteri eccezionali, rappresentava un capro espiatorio ideale a cui si potevano attribuire tutte le calamità che colpivano il villaggio. Ancora più significativa, però, è la coincidenza tra l'esplosione delle persecuzioni e *l'esplosione delle grandi rivolte urbane e contadine*. Sono le rivolte del proletariato inglese contro le *enclosures*, quando centinaia di donne, uomini e bambini si uniscono armati di picche e forconi per distruggere i recinti eretti intorno ai *commons*, proclamando che «d'ora in poi non si dovrà più lavorare»<sup>24</sup>. Sono le rivolte nelle città e campagne francesi contro le decime e la recrudescenza delle imposte feudali e contro il rincaro dei prezzi, a

22. C. Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, New York, 1980, pp. 127-129.

23. H. Kamen, *The Iron Century*, Praeger, New York, 1972, pp. 249-250.

24. H. Kamen, *op. cit.*, pp. 384-385.



cominciare da quello del pane<sup>25</sup>. Di queste sommosse le donne erano le prime e più violente protagoniste; spesso sono loro che le iniziano e le capeggiano. È ciò che avviene nella sommosa di Montpellier del 1645, condotta per proteggere i propri figli dalla fame e nella rivolta di Cordova del 1652, che inizia quando:

una misera donna uscì piangendo per le vie del quartiere dei poveri, portando il cadavere del figlio morto per la fame e altre, man mano che erano colpite da questa scena straziante, esortavano gli uomini a unirsi a loro nella protesta<sup>26</sup>.

La lotta contro la stregoneria cresce su questo terreno. Non si può, ad esempio, fare a meno di pensare che proprio alla paura suscitata dalle continue rivolte si debba attribuire l'insistenza con cui nei processi contro le streghe ricorre il mito del Sabba, la famosa riunione notturna in cui si congregavano migliaia di persone, presumibilmente venute da lontanissime località. Se nel Sabba si cercasse di colpire dei reali momenti organizzativi o essa fosse solo una fantasticheria suscitata dalla paura dei moti di classe è difficile da stabilire. Ma certo in essa si riflette anche la paura delle autorità nei confronti delle masse, in un periodo in cui, da un capo all'altro dell'Europa Occidentale, la rabbia proletaria esplodeva con continue forme insurrezionali. La *rivolta di classe* è un tema ricorrente nelle descrizioni del Sabba. Non solo essa terminava con la narrazione dei crimini commessi da parte dei partecipanti, ma le streghe venivano specificamente incoraggiate dal diavolo a ribellarsi contro i propri padroni. Lo stesso patto col diavolo era chiamato dagli inquisitori *conjuratio* come il patto che si stringeva tra i lavoratori in lotta<sup>27</sup>. Il diavolo, inoltre, rappresenta nell'ottica dei persecutori una *promessa di potere, amore e ricchezza* per cui si è pronte a vendere anche l'anima e cioè a infrangere ogni legge naturale e sociale. Anche il tema del *cannibalismo*, centrale alla morfologia del Sabba, rimanda ancora una volta alla morfologia delle rivolte. Come osserva Kamen, mangiare carne umana simboleggiava il capovolgimento dei valori sociali, un capovolgimento di cui la strega

25. *Ibid.*, p. 331 e in genere, tutto il capitolo « Popular Rebellions: 1550-1660 »; sul rapporto tra la caccia alle streghe e le rivolte popolari, vedi anche E. Le Roy Ladurie, *op. cit.*, pp. 203 ss. Tra questi due fenomeni, scrive Ladurie, con particolare riferimento alla Linguadoca, « esiste una serie di coincidenze geografiche, cronologiche e spesso anche di famiglia », *ibid.*, p. 208.

26. H. Kamen, *op. cit.*, p. 364.

27. M.E. Tigar, M.R. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*, Monthly Review Press, New York, 1977, p. 136.

appariva senz'altro la maggiore incarnazione<sup>28</sup>. È lei, infatti, il simbolo vivente di quel mondo «alla rovescia» il cui tema ricorre nella letteratura popolare del medioevo legato ad aspirazioni millenarie di sovvertimento dell'ordine costituito.

I rituali stessi attribuiti alla stregoneria, tutti centrati sul tema dell'*inversione* (la messa celebrata all'indietro, le danze nella direzione contraria a quella dell'orologio) sono sintomatici dell'identità che si stabilisce tra stregoneria e rivoluzione. In questo senso va condivisa l'opinione di Russel che esiste uno stretto rapporto tra la caccia alle streghe e le precedenti persecuzioni contro gli eretici<sup>29</sup>, che similmente avevano una matrice di classe, nella misura in cui essi esprimevano non solo la resistenza servile al potere feudale ma anche l'aspirazione a una permutazione di rango tra ricchi e poveri, quale si riflette nel simbolo sovversivo della ruota della fortuna. Il rapporto tra stregoneria ed eresia appare tanto più evidente se si pensa alla grossa presenza delle donne nei movimenti eretici e alla somiglianza nelle pene e nelle accuse. Anche gli eretici venivano puniti col rogo e contro di loro si rivolgono molte delle accuse che entreranno poi nel decalogo della stregoneria: degenerazione sessuale, infanticidio, omosessualità. In parte si trattava di accuse di repertorio, da sempre mosse contro religioni avversarie. Ma è anche vero, però, che quella che oggi definiremmo una «rivoluzione sessuale» è una componente fondamentale dei moti eretici, dagli Adamiti ai Luciferani, ai Fratelli del Libero Spirito<sup>30</sup>. Sulla scia dei Catari, molti eretici rifiutavano il matrimonio e

28. H. Kamen, *op. cit.*, p. 334. Kamen cita, a questo proposito, la rivolta esplosa a Romans nell'inverno del 1580 contro le decime e le taglie. In questa occasione, contadini e artigiani si affollarono nelle strade minacciando che «tra tre giorni si venderà carne di cristiani a sei pence la libbra»; anche nella rivolta di Agen del 1635 le donne compiono mutilazioni rituali sui corpi delle vittime: una strappa gli occhi a un gabelliere morto e se li porta a casa in un fazzoletto, un'altra gli taglia i testicoli e li dà da mangiare al proprio cane (*ibid.*, pp. 356-378). Nella rivolta di Napoli del 1535 i rivoltosi arrivarono a vendere il corpo fatto a pezzi di un'autorità, per dimostrare il proprio disprezzo verso chi aveva venduto la loro carne per profitto; nella rivolta di Santonage del 1636 si taglia a pezzi un gabelliere ancora vivo, si distribuiscono i pezzi tra la gente che va poi ad appenderli alle porte delle proprie case perché fossero ben visibili. Sul significato politico del cannibalismo nelle rivolte popolari, vedi anche E. Le Roy Ladurie, *op. cit.*, pp. 196-197. Commenta Ladurie che la vendita pubblica di carne umana si inserisce in una tradizione già presente nelle rivolte popolari del medioevo, come ad esempio, la rivolta di Montpellier del 1380, dove i rivoltosi squartarono gli ufficiali del re e mangiarono la loro «carne battezzata» o la buttarono in pasto alle bestie.

29. J. Russel, *op. cit.*, pp. 34 ss.

30. *Ibid.*, pp. 123-131, 141-145, 159-165.



la procreazione e praticavano il libero amore, in un'ottica di *egalitarismo tra i sessi* che costituiva già di per sè una vera rivoluzione. Ciò va sottolineato perchè ci mostra che le accuse che si muovono contro le streghe colpivano, sia pur in forma stravolta, obiettivi e forme di lotta che nel corso del '300 e '400 avevano assunto un carattere decisamente di massa. Eppure proprio gli elementi di continuità sono la spia di sostanziali differenze che mettono in luce il particolare significato della caccia alle streghe. Anzitutto, a differenza dell'eresia, la stregoneria, è un crimine tutto femminile, e cioè un crimine del quale si colpevolizzano quasi esclusivamente le donne. Ciò era riconosciuto dai demonologi, a cominciare dagli autori del *Malleus Maleficarum*, i quali si compiacevano che l'Altissimo avesse risparmiato il sesso maschile da questo male<sup>31</sup>. In secondo luogo, mentre nelle persecuzioni contro gli eretici infanticidio e degenerazione sessuale sono accuse complementari, nella caccia contro le streghe esse acquistano una posizione centrale e si accompagnano alla demonizzazione di ogni pratica contraccettiva. Già la Bolla di Innocenzo VIII (1484) denunciava che:

È giunto alle nostre orecchia che... con le loro stregonerie e i loro incantamenti e conjurazioni soffocano, estinguono e fanno perire le nascite delle donne... per cui esse non procreano e non concepiscono, e inoltre ostacolano l'atto coniugale tra gli uomini e le donne<sup>32</sup>.

Sono le stesse accuse a cui, un secolo più tardi nell'Inghilterra elisabettiana, fa riferimento Reginald Scot:

Esse affermano anche che le streghe ostacolano la facoltà generativa sia internamente che esternamente: perché internamente esse tolgono il coraggio e bloccano il passaggio del seme maschile che non scende nei dotti seminali. Ma esse nuociono anche all'esterno con effigi, erbe, ecc.<sup>33</sup>.

31. Tutta la stregoneria - dicono gli autori - deriva dalla passione carnale che nelle donne è insaziabile... per cui, per saziare la loro lussuria, si accoppiano col demonio... Non ci deve, dunque, sorprendere se troviamo più donne che uomini infetti dall'eresia della stregoneria e benedetto sia l'Altissimo che ha preservato il sesso maschile da un crimine tanto grave. Kramer e Sprenger, (*Malleus Maleficarum*) *Il martello delle streghe*, Marsilio, Venezia, 1977, p. 95.

32. A.C. Kors, E. Peters (ed.), *Witchcraft in Europe: 1100-1700*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972, pp. 107-108.

33. Riportato da M. Murray, *The Witch-cult in Western Europe*, Oxford University Press, 1971 (prima ed., 1921), tr. it. *Le streghe nell'Europa Occidentale*, Tattilo, Roma, 1974, p. 219.

Che le streghe, poi, costituissero una setta infanticida è una accusa che si trova continuamente nei verbali dei processi, e l'immagine stessa della strega era per lo più quella di una donna anziana, ostile alla nuova vita, che si ciba di carni infantili o si serve dei corpi dei bambini per preparare mefitici decotti.

Sulla scorta della famosa opera di Margaret Murray<sup>34</sup>, vari storici hanno spiegato questo tipo di denunce con l'ipotesi che la stregoneria rappresentasse un residuo di vecchi culti della fertilità. Si fa più luce, però, su questo fenomeno non guardando al (presunto) passato della stregoneria, ma al presente di un ordine sociale che trovava necessario bandire queste pratiche come *crimini contro lo stato*. Ci si domanda, infatti, se non esista un legame tra l'ossessivante frequenza con cui, nei processi per stregoneria, ricorrono i crimini contro la procreazione e la preoccupazione altrettanto assillante, soprattutto nel '600, nei confronti dei tassi di natalità, da parte di quegli stessi stati che della caccia alle streghe si facevano promotori. È solo una coincidenza che nazioni che promulgavano leggi incentivanti la fertilità e sviluppavano la *demografia come la prima scienza di stato*, cominciarono a perseguire ogni forma di controllo delle nascite? È certo, comunque, che la caccia alle streghe si rivela estremamente funzionale al tentativo dei nuovi stati capitalistici di affermare il proprio *controllo sulla riproduzione*, poiché essa demonizzava la pratica, molto diffusa tra i poveri, dell'infanticidio<sup>35</sup> e tutte quelle forme di controllo delle nascite che, nonostante il parere di certi storici<sup>36</sup>, si erano certamente esercitate nel medioevo. Riferimenti a pratiche contraccettive e abortive compaiono frequentemente negli scritti della chiesa medievale, dove sotto il nome di

34. Scrive M. Murray: il potere delle streghe sulla fertilità appare da molti processi... e il numero di levatrici che praticavano la stregoneria ne è un'ulteriore prova... Nel secolo XVI e XVII tanto migliore la levatrice tanto più brava la strega » *ibid.*, p. 170 (ed. inglese).

35. Secondo N. Cohn, (*op. cit.*, p. 260) dietro l'immagine di migliaia di bambini distrutti dalle streghe si deve leggere, oltre al tentativo di porre fine all'infanticidio, anche un conflitto inter-generazionale.

36. Ci riferiamo in particolare all'Ariès, « On the origin of contraception in France », in O.P. Ranum (ed.), *Popular attitudes towards birth control in Pre-industrial France and England*, Harper and Row, New York, 1972, pp. 10-11. Di contro all'opinione oggi prevalente, Ariès sostiene che la contraccezione nel medioevo era addirittura « impensabile ». Per un esame delle pratiche contraccettive nel medioevo vedi, invece, J.T. Noonan, *Contraception*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1965, soprattutto il capitolo VII « Contraceptive Techniques, Means and Dissemination in the High Middle Ages », e N.E. Himes, *Medical History of Contraception*, Gamut Press, New York, 1963.



*maleficium* sono bollate come vere forme di omicidio. Nel medioevo, però, le condanne della chiesa erano rimaste lettera morta, dal momento che vi era scarso interesse per la contraccezione in quanto pericolo sociale e scarso interesse quindi a interpretare letteralmente questa definizione canonica dell'omicidio<sup>37</sup>. Solo quando la crisi sul terreno della riproduzione assume un significato economico e politico, le raccomandazioni della chiesa si trasformano in legge. Non sorprende, dunque, se molte delle accusate di stregoneria erano le *levatrici del villaggio*<sup>38</sup> e se queste costituivano il bersaglio preferito dei demonologi a partire dagli autori del *Malleus* che vi dedicano un capitolo speciale. «Le levatrici — scrivono Kramer e Sprenger — superano ogni donna per la loro malvagità», «nessuna più di loro danneggia la fede cattolica». È con loro, infatti, che la madre complotta per distruggere il frutto del proprio grembo, tanto più facilmente in quanto, per lunga tradizione, gli uomini erano rigorosamente esclusi dalla camera della partoriente. Osservando che le levatrici sono tanto numerose che «non esiste capanna dove non ne alberghi una», gli autori del *Malleus* raccomandavano ai magistrati che se volevano scongiurare questo pericolo, non dovevano permettergli di praticare, a meno di fargli giurare di essere buone cattoliche. Le raccomandazioni dei due domenicani non dovevano rimanere inascoltate. A partire dalla fine del '500, persino nell'Inghilterra protestante, sempre meno viene permesso alle donne di esercitare la medicina e soprattutto l'ostetricia, fino ad allora considerata un loro inviolabile mistero<sup>39</sup>. A cominciare dal '600 poi, appaiono i primi uomini-levatrici (*men-midwives*) e nello spazio di un secolo l'ostetricia passerà in mani maschili e, ciò che più importa, sotto il controllo dello stato. Scrive Alice Clark:

Il processo continuo per cui in questa professione le donne furono soppiantate dagli uomini è un esempio del modo in cui esse furono escluse

37. J.T. Noonan, *op. cit.*

38. Cfr. N. Cohn, *op. cit.*, p. 249 («It is striking — scrive Cohn — how often the village midwife figures as accused in a witch trial»), W. Notestein, *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*, Washington, 1911, pp. 258-259; G.L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge (Mass.), 1929, p. 114.

39. A. Clark, *Working Life of Women in 17th Century England*, Frank Cass and Co., London, 1968, p. 265: «..midwifery, though occasionally practised by amateurs, was, in the majority of cases, carried on by women who, whether skilled or unskilled, regarded it as the chief business of their lives and depended upon it for their maintenance. Not only did midwifery exist on a professional basis from immemorial days, but in was formerly regarded as a mystery inviolably reserved to women»; cfr. anche J. Donnison, *Midwives and Medical Men*, Schocken Books, New York, 1977, pp. 1-2.

da tutte le branche del lavoro professionale, essendo private della possibilità di ottenere un'adeguata preparazione professionale<sup>40</sup>.

Ma interpretare il declino sociale della levatrice come fenomeno di deprofessionalizzazione femminile è ridurne il significato. È più rilevante osservare che vi è una continuità diretta tra la crescente esclusione delle donne dai mestieri che avevano esercitato nel medioevo e i nuovi compiti riproduttivi che gli venivano imposti. La levatrice viene emarginata non solo perché di lei non ci si può fidare, ma soprattutto perché *attraverso la sua distruzione passava la distruzione del controllo delle donne sulla riproduzione*<sup>41</sup>.

Come le *enclosures* espropriano i contadini dalla terra, la caccia alle streghe *espropria le donne dal proprio corpo*, che viene «liberato» da ogni impedimento a trasformarsi in una macchina per la procreazione di forza lavoro. Si può, infatti, immaginare quale dovesse essere l'effetto sulle donne del veder bruciare o impiccare le proprie vicine di casa o le altre donne del villaggio, se non le proprie madri e sorelle, per aver «ostacolato i corsi naturali della generazione». Si può ben dire che con la barbarie dei roghi e cioè con l'instaurazione di un vero regime di terrore nei confronti delle donne si sono erette attorno al loro corpo formidabili staccionate, più impervie ad ogni tentativo di sabotaggio di quelle che negli stessi anni recingevano le terre dei *commons*. Si spiega, così, perché nel corso del '600 i contraccettivi, che erano conosciuti sin dal tempo degli egiziani, spariscono d'un tratto dai testi medici, sopravvivendo solo nel *milieu* della prostituzione, col risultato che infanticidio ed esposizione dei bambini si svilupperanno su larga scala. Quando i contraccettivi riappariranno sulla scena essi saranno cautamente affidati agli uomini e le donne potranno servirsene solo col loro permesso. Infatti, il contraccettivo, che la società borghese ri-

40. A. Clark, *op. cit.*, pp. 272 ss. J. Donnison, *op. cit.*, pp. 2-9. Se W. Harvey è il primo inglese a scrivere sull'ostetricia (1651), Sir R. Manningham il primo a istituire cliniche per il ricovero delle partorienti (1739), W. Gifford il primo ad usare, dopo i Chamberlen, il forcipe (1726), l'antesignano dell'ostetricia britannica è comunque W. Smellie, a cui si deve il famoso *Treatise on Widwifery* uscito nel 1752 (D. Guthrie, *Storia della medicina*, Feltrinelli, Milano, 1967, pp. 224-225).

41. *Ibid.*, pp. 242-243; J. Donnison, *op. cit.*, pp. 5-6; G.L. Kittredge, *op. cit.*, p. 115. Lo statuto di Enrico VIII, nel decretare la pena di morte per le streghe, stabiliva che «nessuno eserciti la professione di dottore o chirurgo nella città di Londra... se non è stato prima esaminato, approvato e ammesso dal Vescovo di Londra. Inoltre, per ottenere il permesso di praticare si doveva giurare che non si sarebbe praticata alcuna stregoneria: non si eserciterà alcuna stregoneria, magia, incantesimi...» (A. Clark, *op. cit.*, pp. 259 e 277).



lancia, sarà il preservativo <sup>42</sup>.

La caccia alle streghe, però, serve non solo alla politica demografica della nuova società borghese. Essa serve altresì a una *ridefinizione della funzione sociale della donna*, a cominciare dal suo ruolo nell'ambito della famiglia e dal suo rapporto con l'uomo. Nella figura della strega, infatti, c'è *in negativo la nuova identità femminile* e cioè tutto l'arco dei compiti che le donne dovranno sobbarcarsi per poter vivere nella società del capitale. Chi si uccide e quali crimini si eliminano dalla condotta femminile? La strega non è solo la levatrice o la donna che evade la maternità; è la donna immorale, promiscua, adultera o prostituta, è cioè la donna che esercita la propria sessualità al di fuori del matrimonio e della procreatività. È sul rogo che si insegnano alle donne modestia e virtù familiari, come si vede dal fatto che l'*adulterio femminile era sospetto di stregoneria* e la « cattiva reputazione » ricorre come prova in moltissimi processi <sup>43</sup>.

Viceversa, si credeva che una vergine non potesse essere una strega e dall'accusa di stregoneria erano *a priori* esentate le donne incinte. Strega è anche la donna vecchia e brutta: bruttezza e deformità, infatti, cominciano a diventare insopportabili in una donna, tanto che quella che avesse un po' di barba sul mento si trovava già fortemente indiziata <sup>44</sup>. Strega, infine, è *la donna ribelle*, lingua lunga, attaccabrighe, che impreca, bestemmia, maledice e *non piange sotto la tortura*. Va sottolineato, però, che quando si parla di ribellione femminile non si fa riferimento solo agli atti di rivolta di cui le donne, a livello individuale e di massa, erano protagoniste. Con la caccia alle streghe è la condizione stessa della donna che viene messa sotto accusa. La razio-

42. N.E. Himes, *op. cit.*, pp. 186 ss.

43. Sul carattere sessuale delle accuse contro le streghe e sul ricorrere della « cattiva fama » (*ill repute*) come indizio nei processi, cfr. K. Thomas (*op. cit.*, p. 568), il quale osserva che la caccia si inquadra in un contesto sociale in cui si crede nell'*insaziabilità sessuale delle donne*; A. Macfarlane, *op. cit.*, p. 159; W. Notestein, *op. cit.*, p. 115. Osserva Notestein che oltre alla « cattiva reputazione, le streghe sono spesso donne con figli illegittimi; egli si astiene però dal discutere troppo questo tema affermando pudicamente che le accuse rivolte contro le streghe 'sono troppo sporche' per potersene occupare » (*ibid.*, pp. 300-301). Inoltre, cfr. G. Zilboorg, *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Cooper Square, New York, 1969, pp. 56 ss.; R. Kieckhefer, *European Witch Trials*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1976, p. 96, il quale osserva che è *a partire dal '300* che le autorità secolari stabiliscono un rapporto tra stregoneria e immoralità e anche che molti processi concernono uomini stregati da amanti abbandonate. Anche Lecky nota il rapporto Amore-stregoneria, osservando che la persecuzione è particolarmente virulenta nelle aree dove vi erano state epidemie di danze (*op. cit.*, p. 77).

44. K. Thomas, *op. cit.*, pp. 567-568.

nalizzazione capitalistica della famiglia e con questa della funzione economico-sociale delle donne si scontra col livello di potere che le donne avevano conquistato nella lotta contro il sistema feudale, che le aveva viste in prima fila nei movimenti eretici, spesso organizzate tra loro in sodalizi femminili e in crescente contestazione dell'autorità dell'uomo. La strega non è la donna eccezionale, ma *la donna in generale*, quale ci è rappresentata, ad esempio, nei *fabliaux*, sboccata, violenta, pronta a dar battaglia. È la donna di cui si assume che è più carnale dell'uomo, più pronta a prendere le iniziative, spesso raffigurata mentre cerca di indossare i calzoni maschili o mentre a cavallo sul dorso del marito lo costringe ad andare a carponi frustandolo allegramente. Ciò non toglie che il capro espiatorio sia scelto tra le donne particolarmente devianti. Una diventa strega per aver calpestato l'ostia, un'altra per aver avvelenato il marito e un'altra ancora per aver prostituito il proprio corpo o rubato del vino<sup>45</sup>.

Ma nella strega è *la donna in quanto tale che si processa*, una donna che incute tanta paura che, nel suo caso, il rapporto tra educazione e punizione si stravolge. «Bisogna *seminare il terrore in alcune punendone molte*», sosterrà Bodin, e infatti in certi villaggi pochissime saranno risparmiate.

Anche il sadismo sessuale delle torture rivela una misoginia che non ha paralleli nella storia. Secondo la prassi degli inquisitori le accusate venivano completamente rasate — si diceva che il diavolo si nascondeva tra i peli e i capelli della strega — e poi si procedeva a pungerle in ogni parte del corpo alla ricerca del *punto diabolico*, il segno con cui il diavolo (come facevano i padroni in Inghilterra con gli schiavi fuggiaschi) avrebbe marcato le sue creature. La strega, dunque, viene denudata, punta con spilloni lunghi anche quattro dita, spesso viene stuprata, si indaga se sia vergine o no, e anche quando è disposta a confessare non sfugge a pene più atroci: le strappano le membra, viene inchiodata a sedie di ferro rovente, a volte è bollita viva (la tortura della pentola, si diceva), sempre, poi, viene bruciata o impiccata. Ci si preoccupava anche che la lezione non andasse perduta. Come alla tortura presenziavano molti notabili, anche l'esecuzione era un evento pubblico, a cui tutti dovevano assistere, inclusi i figli della strega, soprattutto le bambine che, di regola, venivano frustate di fronte al rogo su cui vedevano la propria madre bruciare viva. Il

45. Prendiamo qui come esemplari le sorti di alcune streghe delle Cevenne e del Vivarais citate da E. Le Roy Ladurie (*op. cit.*, pp. 203-204): la più nota, Marziale, aveva fama di essere un'avvelenatrice di bambini, una ladra di vino e una fattucchiera...; un'altra, Louise Fumat, una contadina, viene impiccata nel 1490 per essersi prostituita, aver calpestato l'ostia e aver ucciso il marito.



fatto poi che la stregoneria fosse assunta come *crimen exceptum*, punibile anche in mancanza di qualsiasi danno, ci mostra che con essa si vogliono punire non tanto azioni specifiche che contravvengono alla norma, ma comportamenti sociali generalizzati. Alla stessa stregua dell'accusa di tradimento contro lo stato<sup>46</sup>, anche l'accusa di stregoneria è tipica di quei momenti di svolta politica in cui si vuole imprimere un mutamento di rotta nei modi stessi di essere e di lottare, criminalizzando tutto un patrimonio di pratiche che si presentano incompatibili con le nuove istituzioni.

Da questo punto di vista, la morte sul rogo è l'ultimo atto e il sostegno di una serie di processi che in quest'epoca tracciano i nuovi percorsi del destino femminile: riorganizzazione della famiglia, consolidamento del matrimonio, costruzione di un ruolo domestico per la donna che proprio mentre viene bruciata come strega si appresta a trasformarsi in una buona casalinga, o meglio, *viene bruciata come strega perché possa trasformarsi in casalinga*.

Per i persecutori delle streghe, infatti, non vale l'esortazione della comare di Bath «better to marry than to burn»<sup>47</sup>: il rogo non solo non è l'alternativa al matrimonio, ma ne è la condizione. Ciò non vuol dire che ci sia negli inquisitori una precisa coscienza dei nuovi compiti femminili, o che in ogni condanna si debba leggere l'attuazione di un piano ben formulato. Ma non è necessario ricorrere a una «conspiracy theory of history» per constatare la natura domestica e sessuale dei crimini che si imputano alle streghe e la corrispondenza tra l'apparato ideologico che sostiene la caccia e le direttive che ispirano la contemporanea legislazione in campo sociale e familiare. La costruzione di un nucleo familiare centrato sulla subordinazione della donna all'uomo e della sua sessualità a fini riproduttivi assume tale importanza nel '500 e '600 che le donne, anche quando non sono punite per stregoneria, promiscuità e disobbedienza, sono oggetto di una feroce legislazione che condanna l'adultera al rogo come i traditori dello stato, che inventa la *museruola* per quella che ha la lingua troppo lunga nonché la cintura di castità, che criminalizza la prostituta e bandisce la madre

46. Cfr. G. Elton, *Policy and Police*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

47. Non si è d'accordo, a questo proposito, con Easley sul fatto che i puritani preferiscono sposare le donne invece che bruciarle. Come è stato spesso rilevato, i puritani non si differenziano dai cattolici rispetto alla ferocia nella persecuzione. Pensare che il matrimonio sia posto in alternativa al rogo significa non cogliere uno degli aspetti principali della caccia alle streghe, che si inquadra nell'ambito della razionalizzazione borghese del rapporto familiare e dell'andamento demografico.

«illegittima», cacciandola spesso di paese in paese come un'apestata<sup>48</sup>. Anche il tentativo di disgregare la solidarietà tra le donne, costringendole ad accusarsi a vicenda e bandendo come sospetta di diavoleria ogni loro conventicola, trova riscontro in una serie di iniziative che negli stessi anni colpiscono le *amicizie femminili*, accusate dal pulpito e dai libelli dell'epoca di minare l'alleanza tra marito e moglie nel matrimonio. C'è d'altra parte poca differenza tra la figura femminile che emerge dai processi contro le streghe e quella forgiata dal contemporaneo dibattito sulla «natura dei sessi», dove si codifica un prototipo di donna debole di mente e di corpo da cui gli uomini devono guardarsi per non cadere vittime della sua naturale, quasi biologica malvagità. Quale sia poi il rapporto uomo-donna a cui questa ridefinizione dell'identità femminile è propedeutica, esso traspare dal rapporto tra il diavolo e la strega, che per vari aspetti costituisce l'elemento di novità nei processi del '500 e '600. Anzitutto, con la caccia alle streghe avviene un mutamento nella figura del diavolo, rispetto a quella che ci è stata tramandata dalle medievali vite dei santi o dalle storie della magia rinascimentale. Nelle prime esso appare un essere maligno ma poco potente, tanto è vero che le storie delle sue malefatte sono sempre storie di crimini mancati o quanto meno crimini che un po' di acqua santa e un segno della croce bastavano a sventare. Non si trova nel medioevo quella figura orrenda del diavolo che si costruirà poi nei processi per stregoneria; anzi, la sua caratterizzazione non mancava di molte virtù. Il diavolo medievale è un essere logico, competente in materia legale, spesso rappresentato mentre difende la sua causa davanti a una corte di giustizia<sup>49</sup>. Egli, inoltre è un abile lavoratore di cui ci si può servire per scavare nelle miniere o per costruire ponti e mura, anche se poi lo si imbrogliava il giorno della paga<sup>50</sup>. Anche il mago rinascimentale aveva col diavolo un rapporto di dominio, dove il diavolo fungeva da servo, a volte compiacente, altre recalcitrante, ma sempre comparando in posizione subordinata. Nel rapporto diavolo-strega, invece, i termini si capovolgono. Qui *la donna diventa schiava, succube anima e corpo del diavolo e questi si presenta come il suo padrone sessuale marito e magnaccia* ad un tempo. Inoltre, il diavolo della strega sostituisce la moltitudine di diavoli che avevano popolato il medioevo e il rinascimento e sostituisce anche quella figura femminile (Diana, Erodiade, la «signora del zogo»)

48. D. Marshall, *The English Poor in the Eighteenth Century*, George Routledge and Sons, London, 1926, pp. 211-13.

49. K. Seligman, *Magic, Spiritualism and Religion*, Random House, New York, 1948, pp. 151-158.

50. *Ibid.*



il cui culto era diffuso sia in aree mediterranee che teutoniche<sup>51</sup>. Esso, dunque, si caratterizza per una *unicità e mascolinità* che è emblematica del destino matrimoniale a cui si preparavano le donne. La preoccupazione per la supremazia maschile è tanto assillante per i benpensanti dell'epoca che *persino nella rivolta la donna deve essere schiava dell'uomo*, e la forma stessa della sua ribellione, il famoso patto, assume i contorni di un matrimonio alla rovescia. Non si rifugge nemmeno da particolari «realistici», per cui si farà confessare a molte streghe che «non osano disobbedire al demonio», oppure che non traggono alcun piacere dal rapporto carnale con lui, un'ovvia contraddizione rispetto ai presupposti della stregoneria che si voleva dovuta alla sfrenata passione sessuale delle donne. Ma la legittimazione della supremazia maschile non si arresta alla sua proiezione deformata nella figura del diavolo-padrone. Essa informa tutta la mitologia che è alla base della caccia, con cui si fomentano gli animi maschili, disciplinandoli ad odiare le donne. Si stabilisce, così, che le donne sono pericolose, anzi nemiche mortali degli uomini. Molto esplicito a questo proposito è il *Malleus*, che è un classico della misoginia. Ogni regno del mondo, dicono gli autori, è stato rovesciato dalle donne ed è un fatto che se ci si potesse liberare da esse ci si potrebbe liberare da tutti i mali. La donna è bella a guardarsi ma contaminante al tatto; nel suo cuore alligna un'imperscrutabile malvagità. È mentitrice per natura, attira gli uomini ma solo per farli perire; fa tutto il possibile per piacerli, ma poi è più amara della morte perché i suoi vizi fanno perire l'anima. Cioè, non solo le donne sono la fonte di tutti i mali, ma come nel mito della maga Circe, esse vivono in funzione della distruzione del sesso maschile. Inoltre, un odio tale è suscitato per stregoneria tra quelli uniti in matrimonio e tale è il congelamento della forza creativa, che gli uomini restano incapaci di eseguire l'atto necessario alla generazione<sup>52</sup>. In altre parole, le donne *castrano gli uomini*. Leggiamo anche in Boguet, un giudice francese che si è particolarmente distinto come persecutore di streghe:

51. J.B. Russel, *op. cit.*, e L. Muraro, *La signora del gioco*, Feltrinelli, Milano, 1977 (prima ed. 1976).

52. Le operazioni che presumibilmente impedivano l'atto coniugale sono un tema centrale, oltre che nelle demonologie, anche nelle opere giuridiche dell'epoca dove si trattava del matrimonio e della separazione. Osserva Mandrou che in questo periodo c'è un'ossessionante paura da parte degli uomini di essere resi impotenti dalle donne, tanto che nei paesi i preti proibivano a chi avesse fama di essere una «legatrice» (si credeva che le streghe causassero l'impotenza facendo nodi all'atto del matrimonio) di presenziare ai matrimoni, minacciando di scomunicarle se andavano alla messa (W.E.H. Lecky, *op. cit.*, p. 100; E. Le Roy Ladurie, *op. cit.*, pp. 204-05).

Esse possono far ritirare il membro virile e poi farlo venir fuori quando vogliono... esse impediscono la copulazione carnale tra uomini e donne, facendo ritirare i nervi e impedendo al membro di indurirsi<sup>53</sup>.

Secondo gli inquisitori, poi, alcune streghe si specializzano nel furto di peni maschili, che collezionano nei posti più impensati.

E che cosa dobbiamo pensare – scrivevano Kramer e Sprenger – di quelle streghe che raccolgono organi maschili in gran numero, addirittura venti o trenta, e li mettono poi nel nido di un uccello o in una scatola, dove si muovono come membri viventi... cosa che molti hanno testimoniato ed è di comune conoscenza?<sup>54</sup>.

Ma chi era questa strega che castrava gli uomini o li rendeva impotenti? Non è inutile ripeterlo. *Potenzialmente ogni donna*. In una situazione in cui in villaggi di poche migliaia di anime si bruciavano centinaia di donne, nessun uomo poteva dirsi sicuro di non vivere con una strega e molti devono aver ascoltato con preoccupazione le malefatte che le accusate erano costrette a confessare: ad esempio, che di notte abbandonavano il letto coniugale per recarsi al Sabba, ingannando il marito addormentato ponendogli accanto un bastone oppure che complottavano con la levatrice al momento del parto e infine che potevano rubargli il pene, come nel caso di quella strega che ne aveva nascosti dozzine in cima a un albero. Che questa manovra divisoria sia sostanzialmente passata lo mostra il fatto che a parte qualche tentativo individuale fatto da padri, mariti o figli per salvare le proprie mogli o madri dal rogo<sup>55</sup>, non si ha notizia di alcuna organizzazione maschile contro questa persecuzione. Al contrario, vi è stata una attiva collaborazione da parte degli uomini nella persecuzione e nella denuncia. È questo il caso dei «conoscitori» citati da Mandrou, professionisti della denuncia che giravano di paese in paese facendosi pagare dalle donne con la minaccia di accusarle. Analogo, almeno a partire dal XVI secolo, è il fenomeno dei Benandanti studiato da C. Ginzburg, stregoni «benefici» la cui specialità consisteva appunto nello smascherare le streghe e dar con-

53. Riportato da M. Murray, *op. cit.*, p. 174.

54. Questo racconto ricorre in varie demonologie. Si concludeva con la scoperta da parte dell'uomo del maleficio di cui era stato fatto oggetto; dopo di che andava dalla strega e la costringeva a farselo restituire. Essa l'accompagnava in cima a un albero dove teneva moltissimi peni; l'uomo ne sceglieva uno, ma la strega gli diceva «no, questo è quello del vescovo». Anche questa conclusione, sia pur con varianti (prete, monaco), era di prammatica.

55. Tra i casi più noti è quello di Keplero, la cui madre era stata accusata – grazie tra l'altro all'imprudenza del figlio – di stregoneria.



sigli agli stregati<sup>56</sup>. Ma ciò che più colpisce non è la speculazione individuale che si è fatta sulla pelle delle donne, ma la generale indifferenza maschile nei confronti della persecuzione. Fino a che punto in essa abbia giocato la paura di essere coinvolti nell'accusa (i pochi maschi perseguitati sono in genere parenti di streghe), o l'interesse a spartirsi i beni della vittima (a volte l'accusa di stregoneria è servita a regolare questioni di eredità), è una questione che resta ancora da dirimere ma indubbiamente, molti uomini dalla caccia alle streghe hanno ricavato un utile immediato, se è vero che la denuncia serviva anche a liberarsi di mogli o amanti indesiderate o a vendicarsi di un rifiuto amoroso. Ciò che importa, comunque, è che la caccia alle streghe è servita a *spaccare la solidarietà tra uomini e donne* e a indebolire così la loro resistenza all'attacco che gli veniva mosso. Scrive giustamente Marvin Harris che:

la mania della stregoneria... ha disperso e frammentato tutte le energie latenti della protesta. Ha smobilizzato i poveri e i diseredati, aumentando le distanze sociali, li ha riempiti di reciproci sospetti, mettendo vicino contro vicino, isolando tutti, rendendo tutti timorosi e intensificando l'insicurezza di ciascuno, ha fatto sì che tutti si sentissero impotenti e dipendenti dalla classe dominante e ha dato inoltre uno sfogo puramente locale alle loro frustrazioni. Nel far ciò ha impedito sempre di più ai poveri di affrontare le autorità ecclesiastiche e l'ordine secolare, rivendicando la redistribuzione della ricchezza e il livellamento dei ranghi<sup>57</sup>.

Allora come oggi è reprimendo le donne che la classe dirigente è riuscita a reprimere tutto il proletariato, reprimerlo perché già diviso. Infatti, al maschio espropriato, pauperizzato e criminalizzato, si offriva come capro espiatorio delle proprie sventure il mito della strega-donna-castratrice, presentandogli i poteri di classe che la donna aveva sviluppato come poteri contro di lui. Tutte le paure ataviche degli uomini nei confronti delle donne sono recuperate in questo contesto. Non solo la donna rende l'uomo impotente: pericolosa è anche la sua sessualità che viene presentata come forza demoniaca ed eversiva. Come si è accennato, un'accusa ricorrente nei processi è quella di pratiche sessuali degenerate. Essa è centrata sulla copulazione col demone e la partecipazione alle orge che presumibilmente si praticavano nel Sabba.

56. C. Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1966.

57. M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches*, Random House, New York, 1974, pp. 239-240.

Ma si accusano anche le streghe di generare una passione smodata negli uomini:

Ci sono – dicono Kramer e Sprenger – sette modi con cui esse corrompono l'atto sessuale e la concezione del ventre: primo, piegando gli animi degli uomini ad una passione smodata, secondo, ostacolando la loro forza generativa, terzo, rimuovendo il membro preposto all'atto, quarto, trasformando gli uomini in bestie con i loro atti di magia, quinto distruggendo la forza generativa nelle donne, sesto procurando l'aborto, settimo, offrendo i bambini al diavolo<sup>58</sup>.

Che le streghe fossero accusate contemporaneamente di castrare gli uomini ed eccitarli smodatamente è solo in apparenza una contraddizione. L'impotenza fisica non è che l'altra faccia di quell'impotenza morale che la donna col suo fascino (*glamour*) poteva provocare nell'uomo, minando così il potere maschile e asservendolo al proprio volere. Dietro l'insistenza con cui nei processi ricorre il tema dell'impotenza maschile c'è la preoccupazione per l'erosione dell'autorità e responsabilità dell'uomo, di cui la strega, coi suoi filtri che «facevano impazzire» appariva la diretta artefice. Anche il legislatore più sprovveduto sapeva bene, e la letteratura del tempo glielo ricordava continuamente, che la disciplina sociale si giocava per grossa parte attorno a questo problema. Come si poteva pensare, infatti, di poter realizzare quel tipo di famiglia a cui tutti osannano nel '500 e '600, costruita a modello dello stato, col marito che governa e la moglie suddita che ubbidisce, se la sessualità femminile aveva un tale potere sugli uomini da schiavizzare la loro volontà e renderli propri succubi? La passione sessuale, inoltre, minava non solo l'autorità dell'uomo sulla donna ma anche la sua capacità di governare se stesso, facendogli perdere quella preziosa testa in cui, come voleva la filosofia cartesiana dell'epoca, risiedeva la fonte di ogni ragione. È da questo punto di vista che la donna sessualmente attiva rappresenta un pericolo sociale. Essa everte nell'uomo la capacità di lavorare, il senso della responsabilità e la capacità di auto-controllo, che era peraltro la premessa perché essi potessero controllare anche le donne. Non si può, dunque, essere d'accordo con Kamen, quando sostiene che il sesso poco o nulla aveva a che fare con l'ideologia che cresce attorno alla stregoneria<sup>59</sup>. In realtà, nella figura della strega si attaccava la *vis erotica* dell'individuo che doveva trasformarsi in *vis lavorativa*, e si punivano quindi tutte quel-

58. H. Institutur (Krämer), J. Sprenger, *op. cit.*, pp. 95-96.

59. H. Kamen, *op. cit.*, p. 243.



le forme di sessualità che non erano produttive, o perché non procreative o perché controproducenti rispetto alla disciplina del lavoro e ai canoni sociali che vi sottostavano.

La demonicità e oscenità della sessualità improduttiva è simboleggiata dall'immagine della vecchia strega che vola sulla scopa, vista, come l'animale che la strega cavalca, come un pene gigante, simbolo di una lussuria sfrenata. Ma questa lussuria è allo stesso tempo negata alla «vecchia e brutta», brutta proprio perché vecchia e quindi non più fertile. Per cui tale immagine è anche il simbolo della nuova disciplina sessuale che si vuole imporre alle donne. Pure in questo caso la lezione dei demonologi ricalca la nuova sensibilità morale che cominciava ad emergere nel '500. Vediamo, ad esempio, il ribrezzo che ispirava a due illustri contemporanei della caccia la vista di una donna anziana sessualmente attiva:

To see an old lecher, what more odious, what can be more absurd? And yet so common... Worse it is in women than in men... whilst she is an old chrone, a beldam, she can neither see or hear, a mere carcass, she caterwauls and must have a stallion<sup>60</sup>.

Ma assai più dilettevole è il veder certe vecchie, che quasi già sanno di cadavere e sembrano tornate dall'aldilà, blaterare ciò nonostante a tutte le ore della bellezza della vita; lussuose come cagne o, secondo quel proverbio greco, come caproni, non badare a spese per convincere ai loro piaceri qualche bel Faone, tutto il giorno spalmarci il volto di unguenti e di cosmetici, non staccarsi per un momento dallo specchio, radersi tra le cosce, far mostra dei loro seni vizzi, canterellare canzoncine amorose con voce tremula e languida, bere e ballare insieme con le giovanette e scrivere missive svenevoli<sup>61</sup>.

Siamo ben lontani dal mondo della comare di Bath la quale dopo aver seppellito cinque mariti poteva ancora apertamente dichiarare: «Welcome the sixth... I don't mean to be chase at all cost. When a spouse of mine is gone some other Christian man shall take me on<sup>62</sup>».

In conformità con i canoni morali dell'epoca, anche nei processi contro le streghe, ogni forma di sessualità finalizzata al piacere è posta non solo come oscenità, ma anzitutto come *animalità*. A ciò va ricondotta l'immagine della copulazione col dio-caprone e le accuse secondo cui le streghe tengono degli animali (rospi, cani, gatti,

60. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1622), Random House, New York, 1977, p. 56.

61. Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Pazzia*, Mursia, Milano, 1966-81, p. 66.

62. G. Chaucer, *Canterbury Tales*, Prologo della Comare di Bath.

detti «familiari»: *familiars, imps*) a indicare, appunto, un rapporto di particolare intimità<sup>63</sup>.

Il carattere sessuale del familiare è evidente. La strega si prende cura di lui e, si dice, lo nutre allattandolo con tette speciali. Ad una donna, durante i processi nel Suffolk del 1645, si farà confessare: «Un anno fa ha sentito qualcosa come un gattino andarle su per le gambe... e poi ha sentito due cose come farfalle nella vagina che le facevano prurito e danzando la succhiavano»<sup>64</sup>.

In tutta la vita della strega vi è una continua presenza di animali fungenti da strumenti demoniaci: capre o cavalli la trasportano in volo al Sabba, la aiutano nei loro crimini o la consigliano sul da farsi. Perché questa ossessione riguardo alla familiarità con gli animali? In parte, in essa va letto un attacco all'usanza proletaria del coito con le bestie, che, anche quando si smetterà di perseguitare le streghe, rimarrà un crimine capitale. In un'epoca che comincia a venerare la ragione e a bandire tutto ciò che si oppone al suo dominio, l'animale (come si è visto altrove) è soggetto ad una drammatica svalutazione che lo vede ridotto a un bruto, materia informe, simbolo perenne dei peggiori istinti dell'uomo.

Nessun crimine, dunque, ispira tanto orrore quanto la copulazione con le bestie, un vero atto contro quella natura umana che sempre più si vuole identificata con le sue facoltà più immateriali. Ma nel problematico rapporto tra la donna e l'animale che è al centro della caccia alle streghe si compie soprattutto l'assimilazione tra sessualità femminile e animalità, se non addirittura tra *femminilità e animalità*. Se la sessualità, infatti, comincia ad apparire come la bestia nell'uomo (in tutto, lamenta Montaigne, tranne che nell'atto sessuale può l'uomo mantenere un certo decoro<sup>65</sup>), allora la donna è

63. Si credeva che il diavolo, avendo stretto un patto con la strega, le desse un diavolo di rango inferiore per aiutarla nelle sue malefatte. In questo contesto qualsiasi animale domestico era sospetto. Si diceva che il «familiare» succhiasse la strega da protuberanze speciali, dette tette, che infatti nel corso dei processi gli aiutanti degli inquisitori non mancavano mai di cercare, esaminando tutto il corpo della donna. Uno studioso dell'Università di Cambridge cercherà addirittura di dare una spiegazione «scientifica» di questo fenomeno, sostenendo che i «familiari» erano talmente degenerati che continuamente si «esaurivano» e quindi dovevano «ricostituirsi» succhiando il sangue caldo delle streghe. R.H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Crown Publishery, New York, 1959, pp. 190-193. Cfr. anche W. Nostein, *op. cit.*, pp. 184 e 189.

64. R.H. Robbins, *op. cit.*, p. 193.

65. Riportato da B. Easlea, *op. cit.*, p. 243. Montaigne non è il solo a lamentare questo scacco alla dignità maschile. Scriveva Thomas Brown che il



tutta bestia, poiché nell'ottica che prevale nel '500, oltre ad essere priva della ragione, la donna è particolarmente, anzi voracemente carnale.

Non sorprende, dunque, se uno dei «familiari» più frequentemente citati negli atti dei processi è il *rospo*, che era considerato il *simbolo della vagina* e se il diavolo stesso compare sovente in questa forma, oltre che sotto l'aspetto di gatto, cane e caprone.

La tendenza a condannare ogni forma di sessualità non procreativa non si limitava all'attacco contro la bestialità, ma coinvolgeva anche le posizioni «anomale» nell'atto sessuale: dal coito anale al coito *a posteriori*, già condannati dalla Chiesa proprio perché si riteneva che conducessero a rapporti sterili. Generalmente nel Sabba il diavolo è rappresentato mentre cavalca da dietro la strega piegata in giù.

Le descrizioni del Sabba forniscono un decalogo esemplare delle forme di sessualità che si vogliono bandire: oltre alla bestialità e al *coitum per anum*, anche il coito tra giovani e vecchi, l'incesto, l'omosessualità, il coito tra persone di classe diversa e persino la nudità e le danze. Nel Sabba si colpisce poi il  *Sesso pubblico e collettivo* quale si era dato nella comunità del villaggio medievale. C'è infatti, una grossa somiglianza tra il Sabba, quale compare nell'immaginazione dei suoi persecutori, e quei *festival di primavera* che ancora nel '500 erano comuni nelle campagne di tutta Europa.

Verso maggio...ogni parrocchia, città e villaggio si riunisce; uomini, donne e bambini, vecchi e giovani...corrono per boschi e cespugli, colline e montagne, dove passano la notte in piacevoli passatempi e ritornano al mattino portando a casa rami di betulle e frasche d'albero... Ma il maggior trofeo che portano a casa è il maio che trasportano con grande venerazione... Hanno venti o quaranta buoi e ogni bue ha una ghirlanda di fiori legata alle corna. Questi buoi portano a casa il maio (il loro disgustoso idolo) che è tutto coperto di fiori e di erbe... con gran devozione. E dopo averlo innalzato con fazzoletti e coccarde che sventolano in cima, si danno a banchettare e far festa, saltando e danzando attorno ad esso, come i pagani facevano con i loro idoli <sup>66</sup>.

coito è l'atto più folle che un uomo possa commettere. « Sarei contento - aggiungeva - se potissimo procreare come gli alberi, senza alcun congiungimento ». Anche Sir William Petty definiva l'atto sessuale « ridicolo, vergognoso e sporco, al punto che non se ne può parlare in compagnia e in presenza di altri senza ridere ». Particolarmente sotto accusa l'orgasmo che, a detta di Montaigne, riduce gli uomini al livello di mere bestie, facendo svanire tutti i loro poteri razionali (*ibid.*).

66. B. Partridge, *A History of Orgies*, Crown Publishers, New York, 1960, p. III.

È significativo in questo contesto che andare al Sabba fosse detto andare al ballo o *andare al zogo*<sup>67</sup> e che in ogni sua descrizione il tema della danza sia sempre presente («nella congregazione si balla e si mangia»), soprattutto se si pensa alla campagna, che in questo periodo stato e chiesa conducono contro i balli, accusandoli di essere la fonte di ogni male<sup>68</sup>.

Che nel Sabba si cerchino di colpire delle pratiche sessuali «promiscue» è suggerito anche da Ginzburg:

Dissolti i miti e gli abbellimenti fantastici delle streghe scopriamo... un raduno di gente accompagnato da balli e da promiscuità sessuali. In qualche caso il Sabba dovette essere realmente questo, o meglio anche questo<sup>69</sup>.

Ginzburg, però, interpreta le orge che si associavano al Sabba come «allucinazioni di povere donne» che «servivano da compenso ad una squallida esistenza»<sup>70</sup>, sposando così una tesi che colpevolizza le streghe, rendendole complici della propria condanna, e ignora inoltre che in queste allucinazioni ha creduto l'élite intellettuale europea del XVI e XVII secolo, che ha dedicato migliaia di pagine a discutere di succubi e incubi, oppure a ponderare se la strega potesse essere ingravidata dal demonio e così via. Oggi queste grottesche disquisizioni vengono convenientemente dimenticate dagli storici, anche se esse hanno tessuto una trama che ha condannato a morte migliaia di donne. Su di loro si stende il velo prudente della «fantasia deformata», frutto, si dice, dell'estremo ascetismo dei nostri «padri spirituali», i quali ci appaiono così come una specie di barca di folli, completamente avulsa dal cammino delle nostre istituzioni. Eppure basta poco per vedere che esiste un rapporto diretto tra la caccia alle streghe nel suo apparato materiale e ideologico

67. L. Muraro, *op. cit.*, pp. 109 ss.

68. Sull'attacco alle danze in Inghilterra, cfr. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolution England*, Shocken Books, New York, 1964, pp. 183 ss. Va considerata anche, in questo contesto, l'osservazione di Lecky che la persecuzione contro le streghe era particolarmente violenta in quelle aree dell'Europa continentale dove nel '400 si erano verificate delle epidemie di danze. W.H. Lecky, *op. cit.*, p. 77.

69. C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 189. Fino alla fine del '400 andare in *striacum* e cioè andare al Sabba, non ha le connotazioni che acquisterà poi durante le grandi persecuzioni della metà del '500 e '600. Al contrario, il Sabba è descritto come un «tranquillo raduno di individui, riuniti fino all'alba a mangiare» (*ibid.*, p. 46).

70. C. Ginzburg cita a convalida di questo suo giudizio il caso di una donna la quale dichiarava di aver invocato il diavolo perché, non potendosi maritare, voleva «scappricciarsi disonestamente con lui» (*ibid.*, p. 190).



e i percorsi della disciplina capitalistica della sessualità, le cui basi si costruiscono proprio sui roghi. Tipico il caso degli omosessuali condannati dagli inquisitori ad un destino tristemente famoso che ancora oggi si conserva in certe forme derogatorie del nostro linguaggio. Il *faggott* inglese ci ricorda, infatti, che gli omosessuali servivano da fascine per attizzare il fuoco su cui doveva morire la strega, mentre il *finocchio* italiano fa riferimento all'usanza di cospargere queste verdure aromatiche sui roghi per attenuare l'odore delle carni bruciate<sup>71</sup>. Un discorso analogo vale per il *sexo inter-generazionale*, uno dei bersagli favoriti degli inquisitori, che assommava e moltiplicava in sé l'orrore che la sessualità nei vecchi e nei bambini comincia ad ispirare. È indicativo a questo proposito che le streghe fossero accusate spesso proprio da dei bambini. Secondo Cohn in questo fenomeno va vista la rivolta del giovane contro chi detiene il potere, intensificata in questo periodo in corrispondenza all'appesantirsi dell'autorità parentale nei confronti dei figli<sup>72</sup>. Se si considera, però, che le streghe sono per lo più proletarie e che vivono spesso fuori da un contesto familiare è difficile accettare questa interpretazione, tanto più che spesso i bambini che le accusano sono i figli dei padroni presso cui lavorano. È più plausibile, dunque, che l'epidemia di accuse infantili sia da ricollegarsi piuttosto alla repressione sessuale in atto nei confronti dei bambini soprattutto nelle classi più abbienti, una repressione che li rendeva «isterici», colpevoli e quindi colpevolizzanti. A questo si deve aggiungere la crescente preoccupazione da parte dei genitori per l'eccessiva intimità fisica che si stabiliva tra le baie e nutrici e i propri figli e in cui si vedeva un elemento di corruzione per l'infanzia e un incoraggiamento all'indisciplina dei servi. Infatti, il rapporto di familiarità che esisteva tra servi e padroni nel medioevo viene spezzato dalla nuova classe borghese, che uguaglia sì i vestiti, ma allunga enormemente le distanze tra chi comanda e chi è comandato. Come il padrone non si spoglierà più nudo di fronte al servo e non gli permetterà più di dormire nella stessa stanza, anche i suoi figli verranno separati emotivamente e fisicamente dalle loro nutrici e dalle altre serve della casa, non ultimo

71. A. Evans, *Witchcraft and Gay Counterculture*, Fag Rag Books, Boston, 1978.

72. Sul ruolo che i bambini hanno giocato nella persecuzione delle streghe cfr. G.L. Kittredge, *op. cit.*, pp. 302-308. Osserva Kittredge che quasi tutti i bambini che si dichiarano posseduti o stregati provengono da classi benestanti, mentre le donne che essi accusano sono in genere povere donne, serve o fittavole della famiglia. Cfr. anche H. Kamen, *op. cit.*, p. 244.

con la diffusione di racconti di orchi e streghe coi quali si ispirava timore e ripugnanza nell'infanzia nei confronti dei vecchi e diffidenza verso la servitù. È d'altra parte significativo che il sesso tra persone di classe diversa fosse una delle oscenità che si condannavano nel Sabba e che la rappresentazione di streghe appartenenti a classi diverse sia tipica dell'agiografia (vedi Dürer) che si è sviluppata attorno alla stregoneria.

Stregoneria è anche l'incesto che, come l'adulterio e l'omosessualità, è una delle ossessioni predominanti nel '500 e '600<sup>73</sup>. Anche la demonizzazione dell'incesto va collocata nell'ambito delle trasformazioni che intervenivano nella famiglia, dove la crescente intimizzazione e privatizzazione dei rapporti tra genitori e figli richiedeva necessariamente la loro diserotizzazione. Non solo. L'incesto minava l'autorità parentale, che diventa la parola d'ordine delle nuove teorie pedagogiche, e rendeva inoltre il sesso troppo facilmente accessibile, mettendo così in pericolo sia la produttività generale del lavoro sia quella specifica del coito.

Nella stregoneria, infine, si bandiscono gli amori «illegali», adulterini o extramatrimoniali. Come si è detto, spesso la donna accusata ha «cattiva reputazione»: è dissoluta, adultera, ha figli illegittimi, si dice che abbia rapporti incestuosi con i figli o lasci fare alla figlia una vita malfamata. Particolarmente significativa è la connessione che si stabilisce tra *strega e prostituta* e che è emblematica della degradazione a cui la riorganizzazione capitalistica della sessualità consegna la prostituzione. Si diceva che l'Anticristo sarebbe stato figlio di una prostituta e nipote di una strega, e si diceva anche «prostituta da giovane, strega da vecchia»<sup>74</sup>. Come la strega, anche la prostituta usa il sesso per ingannare gli uomini e renderli bestie, pretendendo un amore che è solo mercenario. *Tutte e due, inoltre, si vendono*: anzi, la strega, che vende anima e corpo al diavolo, è l'incarnazione ingigantita della prostituta, che usa il proprio corpo per ottenere denaro e un potere illecito. Infine, la vecchia strega e la prostituta rappresentano, sia pur in modo diverso, l'immagine della sterilità e cioè di una sessualità non finalizzata alla procreazione e quindi considerata degenerata. Così, mentre nel medioevo la prostituta e la

73. Di contro, R. Taylor osserva l'alto livello di gioco sessuale che esisteva tra genitori e figli fino al '500. R. Taylor, *Sex in History*, The Vanguard Press, New York, 1954, pp. 149-150. Cfr. anche P. Ariès, *A Century of Childhood*, Random House, New York, 1962, Chapter V «From Immodesty to Innocence», pp. 101 ss.

74. D. R. Stiefelmeier, «Sacro e profano: note sulla prostituzione nella Germania medievale», *Donna, Women, Femme*, n. 3, 1977, pp. 48 ss.



strega sono figure per lo più benevole che *svolgono un servizio pubblico*, con la caccia alle streghe esse sono *negate come identità femminile*, fisicamente con la morte e socialmente con l'emarginazione e la criminalizzazione. O meglio, la prostituta muore come figura legale dopo essere morta mille volte come strega sul rogo. La prostituta, infatti, potrà continuare ad esistere e ad essere utilizzata (sia pur clandestinamente), solo a patto di uccidere la strega, che della prostituta rappresenta la faccia sociale più potente e più difficile da controllare. Perché la strega ha più di una funzione: essa causa piacere e dolore, guarisce e punisce, può soggiogare gli animi e scatenare gli elementi naturali, può far del male anche solo con lo sguardo: lo sguardo della strega, si dice, può far morire.

È il suo carattere specificamente sessuale che distingue la strega dal mago rinascimentale che, per lo più, rimane immune dalla persecuzione. Qui, però, occorre fare alcune precisazioni, perché la concezione dell'*Amore come forza, potere*, era indubbiamente al centro della magia, il cui perno risiedeva proprio nella simpatia-attrazione universale che si credeva unissero i vari elementi dell'universo<sup>75</sup>. Anche il mago rinascimentale si caratterizzava per il suo rapporto erotico con la natura che gli permetteva di imitarla e ricrearla nei suoi esperimenti. Elementi di questa concezione neoplatonica si ritrovano frequentemente nell'ideologia della stregoneria. Ad essa si deve la credenza che la strega potesse influenzare con pratiche mimetiche gli elementi naturali e che essa possedesse virtù occulte e cioè capacità di attrazione e affascinatione, non dissimili da quelle che nella tradizione alchemica si attribuivano ai metalli. Nell'ideologia della stregoneria, poi, riemerge l'assunzione di origine biblica di un rapporto tra *sessualità e conoscenza*, che analogamente era al centro dell'alchimia. C'è infatti continuità tra la tesi alchemica secondo cui le donne si erano impossessate dei segreti della chimica copulando con angeli ribelli<sup>76</sup> e la concezione delle demonologie per cui proprio

75. Sulla concezione e funzione dell'amore nella magia naturale, cfr. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 145 ss.

76. K. Seligman, *op. cit.*, pp. 79 ss. La leggenda voleva che le donne avessero appreso i segreti della chimica copulando con angeli ribelli, e fossero così diventate le *inventrici dell'alchimia*. Era su questa base che si spiegava la grossa presenza delle donne, almeno fino al V secolo dopo Cristo, nella storia dell'alchimia. Tra le più famose alchimiste ricordiamo: Maria la Giudessa, cui si attribuisce l'invenzione di varie innovazioni tecnologiche, come il bollitore a « bagno maria », il letto di sterco che conserva il calore per un tempo indeterminato e il contenitore, racchiuso in una scatola di ceneri calde, che produce un calore basso ma continuo (*ibid.*, p. 180). Un'altra è Cleopatra, autrice

dal rapporto carnale col diavolo le streghe acquisivano i loro poteri. Ma queste teorie che nel rinascimento avevano avuto una larga diffusione anche a livello popolare vengono inserite in un nuovo contesto che ne muta qualitativamente il significato e la funzione. Non a caso, come si è detto, il mago alchimista non viene perseguitato<sup>77</sup> e non a caso gli stessi demonologi si preoccupavano di distinguere tra stregoneria e alta magia, assimilando quest'ultima (soprattutto nel caso dell'astrologia e dell'astronomia) al rango di una scienza<sup>78</sup>. Ciò si spiega se si considerano gli obiettivi che più o meno coscientemente ispirano la caccia alle streghe: ridefinizione del compito familiare e sociale della donna, ridefinizione del suo rapporto con l'uomo, istituzione di una nuova disciplina sessuale e di una nuova divisione sessuale del lavoro.

Se si vuole, dunque, cercare un corrispondente della strega non

del *Gold Making*, che è conservato in una copia del X o XI secolo, e, infine Theosebia e la filosofa Hypathia morta nel 415 d.C. La tradizione ermetica dava molta importanza alle donne: una donna era il simbolo alchemico della natura, chi la seguiva raggiungeva la perfezione (*ibid.*, pp. 127-129). Rispetto ad essa, la tradizione ebraico-cristiana (a partire da San Paolo) rappresenta una svolta decisiva. Si consideri l'abisso che separa una concezione che vede nella sessualità femminile una fonte di conoscenza e potere, e l'atteggiamento di san Paolo il quale raccomandava che le donne stessero zitte in chiesa e, se volevano sapere qualcosa, lo chiedessero ai rispettivi mariti, perché « è disdicevole per loro parlare in chiesa ».

77. Come osserva Seligman (*ibid.*, p. 126) dal secolo XIV al XVI l'alchimista era universalmente accettato, mentre con l'ascesa della borghesia, soprattutto nei paesi protestanti, egli diventa oggetto di critica e satira. Tipici sono gli atteggiamenti di Erasmo e di Sebastiano Brant (*La nave dei folli*) nei suoi confronti. Lo si critica come un imbroglione che promette di mutare i metalli in oro, ma poi non vi riesce, come uno che perde tempo e energie in esperimenti inutili (l'alchimista è spesso rappresentato chiuso nel suo studio in mezzo a mille alambicchi, dimentico di tutto, mentre la moglie e i figli sono costretti a ricorrere all'ospizio dei poveri perché non hanno di che sostentarsi). Non si ha notizia, però, di alchimisti condannati a morte come stregoni. Lo stesso vale per gli astrologi. Un'immagine dettagliata della vita di un astrologo inglese alla fine del '500 la troviamo in A.L. Rowse, *Sex and Society in Shakespeare's Age: Simon Forman the Astrologer* (Charles Scribner's Sons, New York, 1974) da cui si ricava che proprio nel periodo in cui scoppiava la caccia alle streghe un astrologo in Inghilterra poteva continuare, sia pur spesso incorrendo in grattacapi con la giustizia, il suo lavoro.

78. K. Seligman, *prec. cit.*, pp. 193 ss. Nella sua *Demonologia* (1597) James I sostiene che l'astronomia è legittima e così l'astrologia, soprattutto quando si limita allo studio delle stagioni e alla predizione del tempo. Considera, invece, illegali i calcoli astrologici di carattere specificamente politico, come ad esempio, i calcoli riguardanti la durata del governo, la possibilità di una guerra e così via.



lo si troverà nel mago rinascimentale, ma piuttosto negli *schiaivi* e nelle *schiaive nere*, che negli stessi anni in cui i roghi si moltiplicavano in Europa venivano razzati dalle navi portoghesi sulle coste africane. Fin dal suo inizio, infatti, le donne proletarie europee e gli schiavi/e neri/e hanno avuto un comune destino nella società capitalistica. Perché, se è vero, come scrive Marx, che l'accumulazione originaria è essenzialmente *accumulazione di proletariato*, allora si deve concludere che è soprattutto a loro spese che essa si è compiuta. Sono le donne proletarie europee e gli schiavi e schiave africane che hanno fornito quella *riserva illimitata di forza lavoro* su cui il capitale ha costruito le proprie fortune nella prima fase del suo sviluppo e non solo in essa. Per le donne europee, in questo accomunate alle loro sorelle africane, ciò ha significato l'espropriazione del proprio corpo nel suo asservimento alla procreazione, per gli schiavi/e neri la riduzione a puri arnesi da lavoro, da sfruttarsi selvaggiamente al di là dei limiti della sopravvivenza. I loro destini erano talmente integrati nei piani della nuova classe capitalistica che ci si domanda persino fino a che punto si siano condizionati reciprocamente, nel senso che là dove non si apriva (immediatamente) l'alternativa coloniale, tanto più ferocemente si perseguitavano le streghe. Rimane, altrimenti, da spiegare la strana coincidenza per cui proprio in quei paesi che erano all'avanguardia nell'accumulazione di schiavi (Portogallo, Spagna, Olanda, Inghilterra) la caccia alle streghe appare, sia pur relativamente, più contenuta. Questo resta comunque, un problema aperto. Quello che è certo, però, è che i roghi non solo sono per le donne ciò che le navi dei negrieri rappresentano per il proletariato nero, ma essi servono ad esorcizzare entrambi. Anche l'ideologia sessista e razzista che si costruisce attorno e mediante la caccia riflette questo comune destino a cui le donne in Europa e gli schiavi africani venivano consegnati. Il diavolo non solo è rappresentato a immagine dei nuovi schiavi africani, e cioè a immagine dei pregiudizi che immediatamente si creano nei loro confronti; ma come nel caso della donna, gli attribuiscono caratteristiche atte a qualificarlo come pura bestialità.

Anche il diavolo-nero è l'incarnazione di una sessualità incontenibile. Di lui si dice addirittura che ha due peni, facendo così eco alla diffusa credenza che gli africani avessero peni di gran lunga più lunghi di quelli dei bianchi<sup>79</sup>. Ha scritto Easlea che in questa programmatica esagerazione della potenza sessuale dei neri, che è continuata peraltro fino ai giorni nostri, si riflette l'ansia del maschio-

79. Cfr. B. Easlea, *op. cit.*, pp. 249-250.

padrone-bianco nei confronti della propria sessualità, a cui l'esaltazione del self-control e dell'ascetica ragione lasciava ben poco spazio<sup>80</sup>. Ma anche se c'è molto di vero in questa tesi, non bisogna dimenticare che la riduzione del nero e della donna nelle aree metropolitane a esseri tutto sesso è anzitutto legata alla loro funzione nell'ambito della nuova divisione del lavoro, dove la svalutazione del loro lavoro è tale che essi sono esclusi dal rapporto salariale e, anziché come lavoratori, si presentano agli occhi del capitale come pure risorse naturali. La ridefinizione dell'identità della donna e del nero che si ha nella caccia alle streghe è funzionale a questo rapporto, in cui essi sono posti come *irrazionalità* (bestialità, sessualità) di contro a quella *razionalità* di cui l'uomo bianco-padrone (ma in prospettiva anche proletario) diventa l'espressione. Donne e neri diventano così il selvaggio<sup>81</sup>, l'irrazionale della natura che l'uomo bianco deve controllare, sottomettere, colonizzare affinché i loro poteri siano adeguatamente neutralizzati e sfruttati.

Su questo attacco al potere delle donne e dei neri si innescano poi altri motivi che giocano un ruolo importante nella caccia alle streghe. Nella strega si colpisce il *furto*, che in questo periodo diventa diffusissimo soprattutto tra le donne. (Si diceva che la strega potesse rubare latte, miele e vino ai vicini, attirandoli nelle proprie case con le sue arti malefiche)<sup>82</sup>. Analogamente si colpiscono tutti quei momenti di guerriglia quotidiana in cui la lotta di classe si traduceva a livello del villaggio: dalla *maledizione del povero* che era molto temuta, allo «sguardo cattivo» (*evil eye*), alla richiesta di elemosina o assistenza pubblica<sup>83</sup>. Come si è detto, c'è, a partire

80. *Ibid.* Di qui - aggiunge Easlea - il bisogno di codificare la propria superiorità razionale, nella speranza che quanto meno le donne borghesi non si lasciassero attrarre da bruti privi di ragione. Quanto alle proletarie ascoltiamo le ragioni con cui il giudice Edward Long nel suo *Candid Reflections... on What is Commonly Called the Negro Cause* giustificava la sua opposizione all'idea di introdurre servi neri nelle case inglesi: «...lower class of women in England, are remarkably fond of blacks, for reasons too brutal to mention» (*ibid.*, p. 250).

81. È più che simbolico, in questo contesto, che l'ultima donna che morirà come strega in un paese di lingua inglese sia una *donna nera*, Sarah Bassett, bruciata sul rogo nel 1730 nelle Bermude (M. Daly, *op. cit.*, pp. 179 ss.).

82. G.L. Kittredge, *op. cit.*, p. 163. K. Thomas, *op. cit.*, p. 565. Osserva Macfarlane che in Inghilterra l'accusa di stregoneria è quella più frequente dopo l'accusa di furto e di assalto. A. Macfarlane, *op. cit.*, p. 97.

83. In Inghilterra quasi tutte le denunce contro le streghe avvengono a seguito di una maledizione da parte della strega, dopo che le è stata rifiutata la carità. Osserva Macfarlane che l'accusa di stregoneria è molto spesso la risposta del ricco alla vendetta del povero, in un periodo in cui nuovi rap-



dalla metà del '500, una grossa paura nei confronti del proletariato povero, mendicante, criminale, pronto a tutto perché sta perdendo tutto. La paura delle streghe è la paura dell'insubordinazione sociale che si esprime a livello sia di massa sia individuale. Le streghe, infatti, sono sempre più povere delle loro presunte vittime, che spesso sono proprio i loro stessi padroni, o che comunque, appartengono a categorie sociali più elevate<sup>84</sup>. Esse poi sono per lo più donne anziane o che vivono della carità pubblica mendicando un po' di cibo di casa in casa, o che sono iscritte alle liste dei poveri. Come osserva Keith Thomas e Macfarlane<sup>85</sup> si assiste in questo periodo a un *deterioramento delle condizioni delle donne anziane* a seguito dei mutamenti economici-sociali che sconvolgevano la comunità del villaggio: la perdita dei commons (la caccia alle streghe è più intensa in quelle zone agricole dove il processo dell'*enclosure* era già in stadio avanzato), la riorganizzazione del rapporto familiare, dove sulla cura dei vecchi comincia a prevalere quella dei figli, col risultato che spesso le donne anziane dipendevano per la loro sopravvivenza dalla buona volontà dei vicini, e infine l'affermarsi della nuova etica borghese-protestante che vede nella carità un incoraggiamento all'ozio. In questo contesto l'accusa di stregoneria è spesso la risposta del ricco alla vendetta della povera cui è stata rifiutata la carità. Tipico il caso, citato da Thomas, di Margaret Harkett, una vecchia vedova di sessantacinque anni, di Stanmore nel Middlesex, impiccata a Tyburn nel 1585:

porti di proprietà cominciavano ad affermarsi e con essi nuovi rapporti tra vicini e tra servi e padroni. La nuova borghesia protestante è ostile alla carità, che considera un incoraggiamento all'ozio e allo sperpero. Significativamente anche nel *Malleus* si raccomandava di non fare la carità alle streghe. Una donna diventa strega dopo che è entrata nella casa dei poveri, un'altra dopo che le è stata rifiutata l'assistenza (*poor relief*). Tutte hanno in comune il fatto che chiedono l'elemosina. A. Macfarlane, *op. cit.*, pp. 105, 151, 159; G.L. Kittredge, *op. cit.*, pp. 324-325; K. Thomas, *op. cit.*, pp. 553 ss.

84. C'è quasi sempre una *differenza di classe* tra le accusate e le loro « vittime ». Le streghe sono in genere contadine povere, mendicanti, quasi tutte vivono di carità. Quando sono sposate, i mariti sono lavoratori giornalieri. Le vittime, invece, sono possidenti e appartengono alle famiglie più prospere del villaggio. A. Macfarlane, *op. cit.*, p. 151.

85. In questo periodo anche le istituzioni che si erano tradizionalmente occupate dei poveri (la chiesa, l'organizzazione demaniale, i legami di parentela e vicinato) si andavano disgregando. Anche nell'ambito della famiglia « la gente sempre più doveva decidere se investire i propri beni nel mantenimento dei vecchi o nelle cure per i propri figli. Così, mentre nel medioevo esistevano molte disposizioni per i vecchi, essi ora sono sempre più abbandonati a se stessi. Nel medioevo, quando un figlio assumeva la gestione della casa doveva

She had picked a basketful of peas in a neighbour's field without permission. Asked to return them she flung them down in anger; since when, no peas would grow in the field. Later, William Goodwin's servant denied her yeast, whereupon his brewing-stand dried up. She was struck by a bailiff who had caught her taking wood from his master's ground; the bailiff went mad. A neighbour refused her a horse; all his horses died. Another paid her less for a pair of shoes than she had asked; later he died. A gentleman told his servant to refuse her buttermilk; after which they were unable to make butter or cheese<sup>86</sup>.

Le donne stesse si servivano della fama di streghe e della paura che riuscivano a ispirare per garantirsi che la gente le mantenesse.

Ma accanto alla strega «cattiva» che impreca, maledice e si vendica dei rifiuti scatenando temporali o azzoppando le bestie, si punisce ancor più severamente la strega «buona» e cioè la donna che esercitava la stregoneria come mestiere. Storicamente, infatti, la strega è la levatrice, la medicotta del villaggio, la chiromante, la fattucchiera, il cui campo privilegiato, come scrive Burckhardt a proposito delle streghe italiane<sup>87</sup>, erano gli intrighi amorosi. A questo tipo di strega non conveniva ispirare paura; anzi cercava di evitare ogni malignità sul proprio conto, perché da questo mestiere ricavava il proprio sostentamento. E, infatti, era estremamente popolare: tutti andavano da lei per farsi curare, farsi predire l'avvenire, trovare oggetti smarriti, procurarsi filtri amorosi. Ma anch'essa non sfugge alla persecuzione. Anzi era opinione diffusa tra i demonologi che la strega buona fosse ancora più pericolosa, perché mentre la strega cattiva «minava solo il corpo, l'altra minava l'anima», o come ammetteva più prosaicamente il teologo puritano William Perkins (*Discorso sulle dannate arti della stregoneria*), perché, mentre le streghe cattive erano odiate, quelle buone «gli sono tanto care che reputano se stessi

*garantire vitto e alloggio ai propri genitori*». A. Macfarlane, *prec. cit.*, p. 205.

86. K. Thomas, *op. cit.*, p. 556.

87. J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, vol. II, Sansoni, Firenze, 1927, pp. 319-320. Burckhardt parla del «carattere particolare» della strega italiana, nel senso che essa esercita un vero e proprio mestiere, il cui compito principale è «procurare altrui qualche piacere» (*ibid.*). In realtà, la stregoneria come mestiere femminile è un fenomeno diffuso in tutta Europa. Una descrizione vivida di questo tipo di strega la troviamo nella famosa opera di Fernando De Rojas *La Celestina* (atto I). Di lei, per bocca del servo Parmeno, Rojas ci racconta che faceva molti mestieri: era un po' strega, un po' mezzana, procurava cosmetici, riparava verginità, organizzava incontri amorosi, nascondendo i suoi traffici sotto l'apparenza della cucitrice. Di lei Parmeno dirà che il suo nome era sulla bocca di tutti: «Mother come here» and «Mother go there» or «Where is the old lady» or «here comes the mistress». «Every woman knew her».



e il proprio paese fortunati se ce ne sono tra loro; corrono da loro nel momento del bisogno, e dipendono da loro come se fossero il loro dio»<sup>88</sup>.

Si è spesso affermato che l'emarginazione e condanna della strega buona procedeva di pari passo con la crescente professionalizzazione della medicina e cioè con la sua monopolizzazione da parte di un corpo di specialisti che vede nella medicotta una fonte pericolosa di competizione. Non solo i prezzi della guaritrice erano infinitamente più bassi e più alla portata del proletariato di quelli dei medici professionisti, ma le sue capacità dovevano essere molto superiori, se è vero che Paracelso proprio dalle streghe dichiarava di aver acquisito le sue conoscenze mediche. Accusarla di stregoneria, dunque, era un modo conveniente per toglierla di mezzo e giustificare anche la sua maggiore abilità nel guarire i malati<sup>89</sup>. Sarebbe uno sbaglio, però, vedere nell'attacco alla guaritrice da parte del corpo dei medici un semplice fatto di competizione professionale. La professionalizzazione stessa della medicina nasce da un bisogno di controllo sociale, il che significa che essa non solo doveva distruggere per affermarsi certe pratiche popolari, ma si sviluppa proprio per distruggerle. Disciplinare il proletariato, infatti, voleva dire espropriarlo di ogni conoscenza e strumento, che gli permettesse di esercitare un controllo autonomo anzitutto sul suo corpo, sostituendo ad essi un patrimonio di conoscenze scientifiche «inoppugnabili» che si ergeranno contro i proletari come una forza estranea, antagonistica. Analogamente, come si è già visto altrove, si espropria il proletariato da quei poteri che nella tradizione popolare si attribuivano all'individuo: la capacità di divinare il futuro, la capacità di essere in più luoghi nello stesso tempo, quella di piegare la volontà altrui ai propri desideri. La credenza in questi poteri era tanto controproducente che una volta che la strega sarà sconfitta, e cioè una volta che si è riusciti ad imporre certi livelli di disciplina sociale, si farà marcia indietro e si ridicolizzerà come superstizione la credenza nella stre-

88. G.L. Kittredge, *op. cit.*, pp. 292-297. Perkins lamentava che si facesse distinzione tra strega buona e strega cattiva, sostenendo che non solo tutte le streghe dovevano morire, ma anzi soprattutto quelle buone. Su questa base lo statuto di James I del 1604 ordina la pena di morte per chi « si serve di spiriti e magie » anche se non procurano alcun danno. Questo statuto diventerà la base della persecuzione contro le streghe nelle colonie americane (*ibid.*, p. 283). Cfr. anche R. Mandrou, *op. cit.*, p. 184. Nel 1614 il clero di Clermont si lamentava che le streghe pullulavano in paese alla vista di tutti e la gente andava da loro pubblicamente a farsi leggere l'avvenire e per altri servizi (*ibid.*).

89. Cfr. C. Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 74 ss.

goneria. Questa svolta che si dà a livello europeo verso la fine del XVII secolo, potrà avvenire, però, solo perché i comportamenti collegati alla stregoneria non rappresentano più un pericolo sociale. Siamo d'accordo con Easlea sul fatto che è il crescente senso di sicurezza da parte della classe dominante, e non certo l'avvento del razionalismo in Europa, ciò che ha sconfitto il timore delle streghe<sup>90</sup>. Come Easlea ha esaurientemente dimostrato, il razionalismo scientifico e filosofico ha ben poco aiutato le streghe e non si può attribuire al suo influsso la fine della loro persecuzione. Anzi, non è ingiustificato pensare che le nuove correnti razionalistiche abbiano aggravato la condizione delle streghe. Ci si domanda fino a che punto, per esempio, le speculazioni dei cartesiani sui comportamenti animali abbiano contribuito a pacificare gli animi riguardo alle atrocità che venivano perpetrate nei confronti delle streghe. Viene in mente la facilità con cui essi giustificavano gli esperimenti di vivisezione operati sugli animali, in base alla credenza che essi, essendo puri automati, non possono soffrire. Ma non era anche la strega una bestia tutta sensi e immaginazione? E non si poteva, dunque, concludere che anche lei avesse poca sensibilità alle torture che le si infliggevano, per cui si poteva assistere al suo smembramento senza troppo impressionarsi e annotando, invece, con scrupolosa meticolosità ogni tortura, la reazione, e così via?

Non solo l'adesione alla nuova filosofia non richiedeva di negare la credenza nella stregoneria<sup>91</sup>, e infatti molti dei suoi esponenti plaudivano la persecuzione, ma anche chi, come Hobbes, si poneva in un'ottica materialista, approvava la caccia come strumento di disciplina sociale.

Se verso la fine del XVII secolo la paura delle streghe sembra, dunque, improvvisamente dissiparsi, è perché la stregoneria cessa di essere un pericolo sociale, anche se la credenza in certe pratiche magiche continuerà a vivere per lungo tempo nel proletariato, ma neutralizzata e costretta alla clandestinità. Non va inoltre trascurato che un impulso determinante a porre fine alla caccia è venuto dalla crescente incapacità della classe dominante di controllare il suo percorso e di impedire che essa si ritorcesse contro di sé. Si ha, infatti, prova di un crescente uso proletario della denuncia per stregoneria, che verso la metà del '600 comincia a coinvolgere anche la classe dominante. Come afferma Marvin Harris, sulla base delle indagini del Midelfort:

90. B. Easlea, *op. cit.*, p. 201.

91. *Ibid.*, pp. 200-201.



... as the flames licked closer to the names of people who enjoyed high rank and power, the judges lost confidence in the confessions and the panic ceased<sup>92</sup>.

Anche in Francia pare che l'ultima ondata di persecuzioni fosse causa di grandi disordini sociali: i servi accusavano i padroni, i bambini i genitori, i mariti le mogli, tanto che il re decise di intervenire e Colbert fece prevalere la giurisdizione di Parigi su tutta la Francia per porre fine alle persecuzioni<sup>93</sup>. Contemporaneamente si promulgava una riforma del codice penale in cui il crimine della stregoneria non era nemmeno citato<sup>94</sup>.

Così come la persecuzione era partita per iniziativa dello stato, anche la sua fine si deve all'iniziativa dei vari governi, che, a partire dalla seconda metà del '600, si preoccupano di porre un freno allo zelo di giudici e inquisitori. Una conseguenza immediata è che nel corso del '700 i «crimini comuni» (furto, adulterio, bestialità) sembrano improvvisamente moltiplicarsi. In Inghilterra, tra il 1686 e il 1712, in concomitanza con l'esaurirsi della caccia, le accuse e gli arresti per danno doloso alla proprietà (incendi di granai, case, cumuli di fieno) e alle persone aumentano enormemente<sup>95</sup>. Compagno anche nuovi crimini e restrizioni. Si cominciano ad incriminare la *bestemmia* (in Francia un editto del 1666 stabilisce il taglio della lingua per i bestemmiatori dopo la sesta incriminazione) e il *sacrilegio* (profanazione di reliquie, furto di ostie); si pongono limiti severi alla vendita dei veleni, se ne proibisce l'uso privato, viene richiesta una licenza per poterli vendere e si stabilisce la pena di morte per gli avvelenatori<sup>96</sup>. Tutto questo ci dice che il nuovo ordine sociale si era abbastanza consolidato per poter criminalizzare queste pratiche direttamente, senza dover ricorrere a diavoli e pratiche soprannaturali, circoscrivendo così il terreno della criminalità sia nelle sue azioni che nei suoi soggetti. Nelle parole di un consigliere del Parlamento francese:

Non si condannano più i maghi e le streghe per due ragioni, primo, perché è difficile provare la stregoneria, secondo perché usano le loro pratiche per fare del male. Si smette, quindi, di accusarle dell'incerto per accusarle del certo<sup>97</sup>.

92. M. Harris, *op. cit.*, p. 206; R. Mandrou, *op. cit.*, p. 443.

93. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 443.

94. *Ibid.*, p. 437.

95. *Ibid.*, p. 481; G.L. Kittredge, *op. cit.*, p. 333.

96. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 485.

97. *Ibid.*, p. 361.

In questo contesto, una volta disinnescato il loro potenziale sovversivo si possono anche lasciare sopravvivere certe pratiche magiche e, infatti, nel '700 molte donne si mantengono predicando l'avvenire o vendendo magie<sup>98</sup>. Ma ormai la stregoneria è considerata una realtà d'ordine psicologico, un disordine dell'immaginazione e le streghe sono catalogate come delle povere matte, degne tutt'al più di essere internate in un ospedale<sup>99</sup>.

98. Osservava Bayle in *Risposta alle domande di un provinciale* (1704) che la credenza nella stregoneria era ancora estremamente diffusa in Europa: « in molte province della Francia, nella Savoia, nel cantone di Berna e in molti altri luoghi d'Europa non si parla che di stregoneria; non vi è villaggio o gruppo di case, per piccolo che sia, dove non ci sia qualcuna che non sia considerata una strega ». Citato da J. Ehrard, *L'Idée de Nature en France dans la première moitié de XVIII siècle*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1963, p. 30.

99. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 519. Osserva tuttavia Jean Ehrard (*op. cit.*, pp. 31-32) che nel XVIII secolo, oltre alla stregoneria popolare diffusa, nelle campagne si assiste allo sviluppo di una passione per la stregoneria in ambiente urbano tra la nobiltà, e cioè tra quegli strati spodestati dal mondo delle imprese economiche che possono di conseguenza soddisfare il proprio desiderio di potere solo col ricorso alla magia. « Au XVIII siècle la magie est beaucoup plus qu'un thème littéraire; elle trouve souvent ses adeptes dans la meilleure société assez 'éclairée' pour secour la discipline de l'Église sans qu'une activité économique la fasse participer... aux réalités de la production et qui commence peut être à se sentir menacée dans ses privilèges ».



### 3. SESSO COME VALORE D'USO PER IL VALORE

di Leopoldina Fortunati

#### 1. Sesso come valore d'uso

Discorrere del sesso, affondare le mani nei trascorsi della sessualità, vuol dire parlare non di una congiunzione, di un'unione, e delle sue vicende, ma di una separazione: della divisione tra i due sessi. «Per noi sesso — ricorda J. Duché — è uguale a due: maschio e femmina. La parola «sesso» deriva dal latino *sexus*, da *sectus*, sezione, separazione»<sup>1</sup>.

Marx del resto sottolinea che la prima divisione del lavoro è quella che si è data sul piano dell'atto sessuale<sup>2</sup>. Col progredire della società divisa in classi, l'elemento classe si intreccia a quello sesso, complicandone assai la trama. Non esiste una storia della sessualità, come pretendono di fare gli storici. Esistono varie storie della sessualità — separate, divise, spesso comunicabili — poiché ad essa corrisponde una ripartizione ineguale sia per quantità che per qualità del lavoro sessuale e del suo prodotto: il piacere. La storia della ses-

1. J. Duché, *Il primo sesso*, Mondadori, Milano, 1974, p. 17. Lewinsohn precisa che l'origine della parola *sexus* è stata molto discussa dai filologi. C'è chi ha ipotizzato che provenga dalla parola greca *hexis*, che significa uno stato fisico e morale dell'uomo e in particolare il suo temperamento. Ma anch'egli è d'accordo alla fine di far risalire l'origine della parola al romano *sexus*, che indica la « naturale differenza tra l'uomo e la donna » e che deriva dal verbo latino *secare* (tagliare, dividere), « tanto più che i poeti romani adoperavano la forma arcaica *secus* ». Questa parola compare relativamente tardi, verso la fine della Repubblica Romana (cfr. R. Lewinsohn, *Storia dei costumi sessuali*, Longanesi, Milano, 1970, vol. I, p. 68). « Ognuno di noi — afferma Platone nel Simposio — è dunque la metà di un umano resecato a mezzo com'è al modo delle sogliole: due pezzi da uno solo, e però è sempre in cerca della propria metà ».

2. K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, 1966, pp. 50-51.

sualità femminile e quella della sessualità maschile, la storia della sessualità degli schiavi, dei servi e degli operai e la storia della sessualità dei padroni, dei feudatari e dei capitalisti, la storia infine del «sesso misto», della sessualità delle classi dominanti su quelle subalterne; la storia della sessualità etero ed omo nonché la storia della sessualità venduta e comperata nella prostituzione.

Il sesso nelle società precapitalistiche — tra cui quella che qui ci interessa, la medievale — è inserito in un modo di produzione che ha come scopo la riproduzione del singolo individuo come membro della comunità. È un valore d'uso per l'uso: un bene prodotto al solo scopo del suo consumo, del suo godimento, assunto in tutte le sue articolazioni dall'amore all'eroticismo, nei suoi multiformi rapporti con la morte e la vita. Piacere e procreazione sono le due facce della produzione di questo valore d'uso. Nelle classi dominanti, la collocazione del sesso si biforca: all'interno del matrimonio esso è direzionato alla procreazione. Ciò non vuol dire che si tratti di una sessualità che esclude il piacere, anche se, finché la donna permane una schiava latente, pur nelle varie fasi più o meno emancipate della sua schiavitù, è ipotizzabile una ripartizione ineguale di tale piacere, a vantaggio del maschio. Ma vuol dire che il piacere sessuale è qui giustificato all'ombra della produzione del particolare valore d'uso che è l'individuo. Al di fuori del matrimonio il sesso è goduto direttamente come piacere sia nella prostituzione che nell'adulterio. Ma anche quando lo scopo dichiarato è solo il piacere, poiché *sexus* è separazione, non è uguale la misura in cui i due soggetti — l'uomo e la donna — lo raggiungono. Testimonianze a tale proposito ne abbiamo poche. Ovidio in compenso ci parla molto chiaro: è da disprezzare, egli dice, l'amplesso «che non dà languore all'uno e all'altra insieme». L'uomo non dovrà mai «volare a vele troppo gonfie, e terminar la corsa prima di lei»; e se questo accade il consiglio di Ovidio è che la donna finga «gioia con parola bugiarda». All'uomo invece raccomanda «e niente tregua ai tuoi felici lombi. La tua pace è tutta qui». Le parole di Ovidio, se le leggiamo in positivo, ci parlano di una sessualità problematica per la donna, in cui non solo può accadere che lei non arrivi all'orgasmo, ma che lo debba dissimulare per non turbare l'uomo. D'altro canto, l'uomo viene avvertito che solo soddisfacendo la donna a livello sessuale, egli può avere pace da lei<sup>3</sup>.

Presso le classi subalterne — schiavi, liberti e poi servi — ovvia-

3. F. Saba Sardi, *Sesso e mito*, Longanesi, Milano, 1974, vol. I, pp. 148-151. Vedi inoltre H. Lewandoski, *Costumi sessuali dell'antica Roma*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1965.



mente questa separazione matrimonio/prostituzione è molto più labile, anzitutto perché le loro unioni o non passano assolutamente per il contratto — e questo è nella maggioranza dei casi — o il contratto per loro previsto è diverso da quello che regola l'unione delle classi dominanti. In secondo luogo perché è dalle loro fila che esce l'esercito della prostituzione e infine perché essi sono preda della prepotenza sessuale dei padroni. Se proprietà dei mezzi di produzione significa appropriazione di una parte del prodotto del lavoro, dei valori d'uso prodotti, ciò implica che anche del valore d'uso «sesso» vi è una determinata appropriazione da parte dei proprietari. Il sesso in questo caso è direttamente violenza, stupro, ratto. Che sia il padrone nei confronti delle schiave/i o il feudatario nei confronti delle serve/i, è appropriazione, consumo violento. Con ciò non si vuol sostenere che in ogni caso nel rapporto sessuale interclassista non vi possa essere piacere per la donna: ma che, dati i rapporti di forza tra un uomo e una donna appartenenti a classi opposte, lo scopo del rapporto sessuale — il piacere di lui — plasma il rapporto stesso in un modo determinato. Differente è il discorso per quanto riguarda la sessualità tra uomo e donna schiavi e uomo e donna servi. Anche qui vi è una ripartizione ineguale del piacere sessuale; anche qui spesso vi è violenza fisica. Ma tale disuguaglianza è limitata, perché limitata è la differenza di potere tra di essi. Il loro rapporto complessivo si configura infatti «fondamentalmente come uno scambio di lavoro con lavoro nella forma immediatamente viva»<sup>4</sup> e quindi è un rapporto più paritario — anche se il secondo lo è meno del primo — di quello che il capitale indurrà tra l'operaio e l'operaia della casa, anche se ovviamente le possibilità di fruire della sessualità sono a monte limitate dalla loro condizione lavorativa. Afferma Eraclide in un libro sull'estasi dei sensi che «la lussuria e la possibilità di praticare una vita sessuale erano prerogativa della classe dominante, mentre la fatica e la pena appartenevano unicamente ai poveri e agli schiavi»<sup>5</sup>.

Il fatto che lo scopo del sesso non sia la ricchezza non vuol dire, si è visto, automaticamente, «produzione e consumo selvaggi» al di fuori di qualsivoglia regolamentazione, legge, editto, decreto o al di fuori di ogni convenzione, di ogni tradizione, di ogni usanza. Ma vuol dire che la regolamentazione politica, sociale, giuridica, economica, religiosa, del rapporto sessuale e dei suoi dintorni non viene a

4. L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione*, Marsilio, Venezia, 1981, in particolare il terzo capitolo «La forma capitalistica del rapporto uomo-donna».

5. P. Henningsen, O. Brusendorf, *Storia dell'erotismo*, Della Valle, Torino, 1971, p. 15.

stravolgere quello che è lo scopo precipuo di questo segmento della produzione: il valore d'uso inteso come piacere e la procreazione. La «legge» si limita a regolare questo settore della riproduzione in modo tale che la comunità possa continuare a riprodursi. Si puniscono cioè quei comportamenti, trasgressioni, ecc., che non sono conciliabili con le condizioni di riproduzione della comunità. Anche qui ovviamente vi è frustrazione sessuale, impotenza, repressione. Duro a morire è il mito, sostiene Dover, che il senso di colpa, di vergogna e della fobia del sesso, sia il frutto solo del cristianesimo<sup>6</sup>. Anche in Grecia e a Roma, per fare degli esempi, vi è una parte della popolazione — le donne, i fanciulli, gli schiavi — che sono, seppure in forme diverse, al di fuori delle condizioni materiali che permettono una riproduzione sessuale pari a quella del maschio adulto libero. Per questi la sessualità è un problema o di tipo di rapporto o di temporanea assenza del rapporto.

Ma la discriminazione del loro diritto alla sessualità, la loro repressione sessuale, è il risultato di un limite economico, di un'insufficienza produttiva, non il presupposto — come sarà col capitale — della produttività del lavoro, il portato della ricchezza, il risultato dello sviluppo dell'organizzazione del lavoro. Il criterio, l'atteggiamento che permea queste forme di produzione precapitalistiche è quello di considerare il sesso come un diritto «naturale» tanto per l'uomo che per la donna, seppure con tutta una gerarchia di limiti. E non solo in Grecia. Anche secondo il concetto romano, sostiene Lewinsohn, l'istinto sessuale è una forza naturale<sup>7</sup>. In quanto forza naturale, come la fame, il sonno, la sete, l'individuo da una parte deve riuscire a contenere l'impulso sessuale, deve essere capace di ridurlo al minimo. Non a caso, «buona parte della filosofia classica è caratterizzata dal disprezzo per il rapporto sessuale»<sup>8</sup>. Dall'altra, la sua fruizione diventa un passaggio obbligato: vedi i vari mezzi con cui si combatte il celibato nel mondo greco-romano.

Sesso come valore d'uso per l'uso, sesso come forza e diritto naturale, non significa, come si è detto, «libertà sessuale». Il piacere si

6. K.J. Dover, *Il comportamento sessuale dei greci in età classica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari, 1983, pp. 6 ss. Comunque, nell'antichità, presso sia i Greci che i Romani, è molto diffusa anche la posizione del coito in cui l'uomo è supino. Negli epigrammi greci molte donne si vantano di «cavalcare» i loro amanti. Molto diffuso anche il coito *a posteriori* (sui muri di Pompei quasi tutte le raffigurazioni sono così), cfr. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, New York, 1936, vol. II, pp. 147-148.

7. R. Lewinsohn, *op. cit.*, p. 69.

8. K.J. Dover, *art. cit.*, p. 18.



sposa con l'interdizione, la sessualità cioè è posta sempre come trasgressione: come tale deve essere organizzata<sup>9</sup>. Questa trasgressione cade nel regno del sacro: non a caso, di regola, oltre che nel sesso, la nudità totale è ammessa solo nei limiti del rituale religioso. In questo regno, sesso e violenza si avviluppano fino all'estremo limite: la morte. Sia nell'eroticismo che nel misticismo vi è lo sconfinamento della vita nella morte; mentre quest'ultimo, escludendo il caso, elabora regole, tecniche e riti per favorire il distacco dalla terrenità, il primo è un abbandonarsi al caso, all'aleatorio, nella speranza che sorgano condizioni favorevoli alla fusione dei «distinti». L'orgasmo stesso è definito una piccola morte perché l'uomo per un istante si proietta al di fuori di sé.

Il senso dell'eroticismo, che ha lo scopo di dissolvere l'individuo nella sfera della continuità (procreazione) — vita «dissoluta» è infatti l'esistenza troppo legata all'eroticismo e non a caso la totale comunicazione è simboleggiata dal denudamento — è così chiaro agli antichi da giustificare il suo accostamento al sacrificio, in cui la femmina è l'olocausto e il maschio il sacrificatore. Pure il matrimonio ha alla sua base un sacrificio: c'è violazione sanzionata verso la sposa vergine. Allo stesso tempo però esso è proprio l'opposto del ratto<sup>10</sup>; è fondato su un accordo, un contratto, noto anche come contratto di matrimonio (*pactum coniugale*), stipulato tra due famiglie<sup>11</sup>. Ma il matrimonio, del resto appannaggio solo delle classi dominanti, sfera della sessualità lecita, offre solo un limitato sfogo al bisogno di violenza e sessualità. Le feste e le orge rituali provvedono al resto. In esse estasi sessuale e religiosa si confondono, in esse la frenesia sessuale rivela il proprio carattere sacrale. Se in uno stadio ancora primitivo dello sviluppo sociale, l'orgia è una importante componente della vita collettiva, in concomitanza con l'evoluzione dei mezzi di produzione, essa diviene monopolio delle classi privilegiate<sup>12</sup>. Il cristiane-

9 F. Saba Sardi, *op. cit.*, p. 34.

10. Il ratto, come furto sessuale violento, rende esplicito il contenuto erotico del *furtum*. Come afferma Saba Sardi: « esisteva nell'universo per i greci un tema fondamentale, un leitmotiv composito: amore furto commercio. Il latino *furtum* ha un chiaro senso erotico; furto e sesso sono l'aldilà, rappresentano la rottura dello schema legale, dell'organizzazione umana fondata principalmente sul lavoro » (*prec. cit.*, p. 59). Non a caso, precisa Leonardo Rampazzi, l'atto del rubare ancora oggi si definisce con lo stesso termine che designa l'atto sessuale: « fottere », « chiavare », « inculcare ». E, d'altro canto, il rapporto sessuale si definisce anche come « commercio carnale ».

11. G. Duby, *Matrimonio medievale*, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 27.

12. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 3-6, 32-35 e 124.

simo scinde il sacro dall'impurità, dalla colpa, dalla trasgressione, che restano confinate nel mondo del profano. Mentre nel mondo pagano la profanazione è l'uso profano del sacro, nel mondo cristiano la stessa esistenza dell'impuro diventa una profanazione. L'erotismo viene fatto oggetto di un rifiuto radicale, perché ne è negato il carattere sacro e viene assimilato al male. Per sostenere questa dicotomia il cristianesimo dovrà ricorrere a un enorme apparato logico razionale — non a caso la scienza moderna si sviluppa proprio in ambito cristiano<sup>13</sup>.

L'esperienza della patristica, che così grossa importanza avrà nel medioevo, respinge dunque la concezione greco-romana del sesso come diritto «naturale», specie per il maschio delle classi dominanti, e lo pone come un terribile pericolo, un male difficilmente vincibile, domabile per l'uomo. Quest'ultimo, per essere un buon cristiano, per elevare il suo spirito, deve esercitarsi a sconfiggere gli impulsi della carne. Per fare questo l'uomo deve evitare le donne, perché se esse sono presenti il loro potere è così grande che va a finire quasi sicuramente che lo fanno peccare. Colombano, tanto per citarne uno, aveva prescritto che «chi parli familiarmente e a quattr'occhi con una donna, senza che alla conversazione assistano testimoni di tutto riposo, dovrà essere punito con duecento colpi di staffile»<sup>14</sup>. Ecco le comunità di eremiti. L'uomo si emancipa dalla donna: dal suo essere male. L'*alter sexus* è l'opposto di Dio, questo «male così bello» è diventato il diavolo. La donna non è più vista solo come incostante, ingannevole, ecc. Essa è anche il rifiuto del bene, dello spirito, di Dio; è il porsi come materia, una materia imperiosa, invincibile, incapace di trascendere il suo essere fatto di «terra e acqua». L'istinto sessuale non esiste tanto, in sé, nell'uomo, ma è fatto esistere dalla donna. È lei la fonte della lussuria. E del peccato.

«Fra tutte le bestie selvagge, nessuna è più nociva della donna», dice S. Giovanni Crisostomo. «Donna, tu sei la porta del diavolo. Tu hai convinto colui che il diavolo non osava affrontare direttamente» incalza Tertulliano. «Tutte le donne dovrebbero morire di vergogna, al pensiero di essere donne» sostiene Clemente Alessandrino. Le donne sono i «vasi dei peccati» afferma Origine. La donna è un «sacco di sterco» proclama S. Oddone di Cluny e il suo frutto null'altro che «sperma fetido, ammasso di sterco, cibo fetido» dichiara S. Bernardo. «La donna è la porta del demonio, la via della perfidia, l'aculeo dello scorpione, insomma una cosa pericolosa» sottolinea S. Girolamo,

13. *Ibid.*, pp. 39-40.

14. *Ibid.*, p. 33.



che maledice anche la maternità come «tumefazione dell'utero». La donna, che fa peccare l'uomo perché lo induce alla lussuria, è diventata essa stessa il peccato originale.

Il peccato originale non è più – sottolinea Morali-Daninos – come nell'antica tradizione, il peccato della conoscenza e della concorrenza con Dio, ma è l'atto stesso della carne<sup>15</sup>.

Papa Gregorio Magno (590-604) ce lo spiega molto bene:

il piacere della carne dei genitori è la causa della nostra vita, che è quindi peccaminosa. Il fatto che gli organi della procreazione non obbediscono alla volontà dell'uomo e lo spingono al disordine, è la prova del peccato originale.

Il coitus è «male». La *copula carnalis*, dice S. Agostino, non è materialmente diversa dalla *copula carnalis fornicatoria* (con prostituta)<sup>16</sup>.

Queste posizioni diventano il dogma per tutti i canonisti, che sostengono che anche nel matrimonio il piacere sessuale è peccato. Uguccio, un importante canonista del XII secolo, sostiene che anche il sesso procreativo è moralmente peccato. Altri, più blandi, ammettono il sesso in funzione della procreazione, ma tutti concordano nel sostenere che troppo sesso anche nel matrimonio è peccato, fornicazione, se non addirittura adulterio. Qui, la patristica ci dà una definizione mitica ma non mistificante della sessualità, poiché essa la considera come un fatto non pacificabile<sup>17</sup>. Emancipandosi dalla donna, l'uomo si emancipa anche dalla sua capacità di fare figli, oltre che dal suo potere di fascinazione<sup>18</sup>. La patristica in questo senso fa un grosso salto rispetto alla tradizione ebraica e greco-romana che ve-

15. A. Morali-Daninos, *Storia delle relazioni sessuali*, Edizioni Mediterranee, Roma, s.d., p. 30.

16. R. Lewinsohn, *op. cit.*, p. 108.

17. Questa riflessione mi è stata suggerita nel corso di una conversazione da Giacomo Contri. Dei suoi lavori, vedi, sul piano generale, *La tolleranza del dolore. Stato, diritto e psicanalisi*, Shakespeare and Company, Milano, 1983, II ed., in cui vi è un breve resoconto (pp. 205-207) di un importante corso da lui tenuto nel 1982 dal titolo «Anni di Antigone». In particolare, vedi gli articoli «La Befreung freudiana», *Quadrangolo*, 1975, n. 4, pp. 118-124; «Sulla 'scoperta' della sessualità», *Antologia Vieusseux*, 1976, nn. 43-44, pp. 29-32; «Inganno e liberazione: doveri e possibilità di un'etica», *Quaderni sardi di filosofia e scienze umane*, 1980-81, nn. 7-10, pp. 35-47.

18. Fascinazione deriva da *fascinum*, l'organo maschile che s'appende a Roma in effigie al collo dei bambini, il cui culto è menzionato nel medioevo per la prima volta nell'VIII secolo in un trattato ecclesiastico (cfr. F. Saba Sardi, *op. cit.*, p. 39).

de nel rapporto con la donna un tramite, una mediazione necessaria alla procreazione.

La nuova risposta è: non è più necessario fare figli. S. Agostino nel suo *De Nuptiis et Concupiscentia* si lascia andare a una dichiarazione di sapore malthusiano:

la propagazione della figliolanza, convenientissima al tempo dei santi padri del Vecchio Testamento, onde propagare e conservare quel popolo di Dio attraverso il quale doveva trasmettersi la profezia del Cristo, non riveste oggi il medesimo carattere di necessità... Questa, l'epoca del Nuovo Testamento, è invece l'epoca della continenza<sup>19</sup>.

Il matrimonio, da obbligo per tutti com'è nell'epoca greca e romana, diventa una possibilità rifiutata. Si rovesciano le cose: è la ribellione dello spirito sulle ragioni della carne, della materia, dell'economia, del potere, della politica. È proprio la logica improduttiva anti-natalista, antistatuale, anticomunitaria, antieconomica, di questa posizione ideologica, la base su cui la patristica costruisce la reale incapacità politica di realizzare il suo insegnamento.

Questa presa di posizione nasce in una precisa situazione economica e sociale in cui uno dei fattori scatenanti la decadenza dell'impero è proprio la crisi della natalità. Le *curtes* feudali saranno in un secondo momento — secondo Saba Sardi — una serie di organismi conclusi, isolati, che non hanno alcun interesse a vedere aumentata la propria popolazione.

Un incremento demografico avrebbe infatti significato un impoverimento della collettività, ferme restando le risorse della stessa a causa principalmente della scarsità di comunicazioni, quindi della precarietà dei traffici e dell'insufficienza della produzione industriale<sup>20</sup>.

In tale situazione, la chiesa assume un ruolo politico centrale. A partire dal 330, anno in cui spariscono i simboli pagani dalle monete, il cristianesimo assume la fisionomia di partito del governo, di *longa manus* di un potere centrale deciso a rinsaldare le proprie posizioni, di strumento di disciplina politica collettiva. Esso offre cioè il modo di organizzare il caos derivante dal crollo dell'impero. Distaccata da Bisanzio, Roma — nel corso dei primi secoli del medioevo — è indotta al tentativo di creare una costituzione politica autonoma, valida per tutto il territorio su cui di fatto si estende il suo frammentario

19. *Ibid.*, p. 17.

20. *Ibid.*, p. 10.



dominio. Il risultato sarà l'impero carolingio<sup>21</sup>.

Tuttavia, proprio in vista del raggiungimento della centralità della sua posizione, la chiesa fin dai suoi esordi non si esime dall'articolare la sua posizione sulla sessualità. Essa deve darsi gli strumenti anche per governare quelli, uomini e donne, che continuano a copulare nel matrimonio e unioni analoghe. S. Paolo viene in aiuto a questo proposito superando

la contradiction en proposant une hiérarchie à trois degrés: virginité et continence sont préférables à la sexualité conjugale qui est préférable à l'incontinence. Il ouvre une troisième voie, socialement adaptée, celle du 'moins bien' entre le mieux et le pire. Il crée une sexualité licite, protectrice, et évite de faire basculer dans le péché sexuel la masse des *coniugati*, dominée par ses désirs charnels<sup>22</sup>.

Il matrimonio, il contratto, deve essere in qualche modo salvato, anche se ovviamente la sua forma e il suo contenuto vengono rivisti a fondo. Se nel mondo greco-romano il matrimonio ha come scopo soprattutto la procreazione — e se non adempie a questo scopo può e deve essere sciolto —, l'elemento nuovo, rivoluzionario, introdotto dal dogma matrimoniale cristiano consiste nell'aver dichiarato, rompendo una tradizione millenaria, che anche un matrimonio senza figli non può essere sciolto, poiché la procreazione non è l'unico scopo del matrimonio. Il matrimonio è un'unione sessuale che si basa sulla forza di attrazione dei sessi, sull'immediato legame dell'uomo con la donna e viceversa<sup>23</sup>.

Nella versione cristiana del matrimonio si rovescia in realtà l'ideologia misogina della patristica: qui, in questo ambito, non solo non ci si svincola dalla donna, ma tra lei e la procreazione, ci si svincola dalla seconda. Vengono inoltre introdotte non poche innovazioni: 1. il matrimonio è posto come monogamico e indissolubile; 2. c'è più tolleranza verso l'adulterio: anche se in pratica gli imperatori cristiani Costanzio e Clemente, nel 339, stabiliscono che l'adultera e il suo complice siano condannati a morte e bruciati sul rogo o giustiziati con la terribile *poena cullei*, «l'antica pena prevista per i parricidi, che consisteva nel chiudere il condannato in un sacco assieme a un cane, una scimmia, un gallo o una vipera, e buttarli nel Tevere o

21. *Ibid.*, pp. 10 e 17.

22. M.C. Derouet-Besson, « 'Inter Dous Scopulos', Hypothèses sur la place de la sexualité dans les modèles de la représentation du monde au XI siècle », *Annales*, n. 5, 1981, p. 923.

23. R. Lewinsohn, *op. cit.*, p. 99.

altro corso d'acqua»; 3. il matrimonio è valido solo se prodotto da una libera scelta delle parti; 4. la volontà di contrarre matrimonio deve essere manifestata in forme prestabilite, alla presenza della chiesa, mentre per il diritto classico la volontà di matrimonio può essere desunta da una serie di elementi, nessuno dei quali, peraltro, ha valore costitutivo<sup>24</sup>. Fino al 1100, comunque, il dogma matrimoniale cristiano non è una legge di stato ma un semplice appello ai fedeli. Dopo il 1100, invece, la chiesa otterrà definitivamente la giurisdizione esclusiva su tutte le questioni riguardanti il matrimonio<sup>25</sup>.

Quali le conseguenze immediate di questo nuovo monopolio dell'istituzione cristiana? 1. L'aumento dei matrimoni sterili; 2. la non penetrazione del cristianesimo tra i ricchi in quanto il dogma matrimoniale cristiano, mettendo in crisi tutto l'antico diritto familiare, che si basava sul diritto di successione, risultava «antieconomico»; 3. il consolidamento della famiglia e del rapporto uomo/donna e genitori/figli e la semplificazione dei rapporti di parentela; 4. maggiore sicurezza sociale della donna in quanto essa non può più essere rifiutata se non ha figli o se non è arrivata vergine al matrimonio<sup>26</sup>. Questa nuova concezione del matrimonio, mettendo in discussione le concezioni ebraiche e romane, riconosce e formalizza innovazioni radicali nel rapporto tra i sessi<sup>27</sup>. La chiesa, senza volerlo, prende posizione contro la supremazia maschile quando afferma l'eguaglianza dell'uomo e della donna nel concludere il contratto di matrimonio e nell'assolvere i doveri che ne conseguono<sup>28</sup>. Anche se i diritti che la nuova religione riconosce alla donna sono nel complesso un regresso: la donna è esclusa da ogni funzione sacerdotale e nel matrimonio deve restare sottoposta all'uomo<sup>29</sup>.

Da questo contratto ovviamente è escluso l'amore passionale. La tradizione greco-romana si travasa senza nuove mediazioni nella concezione cristiana del matrimonio. I greci, considerando l'amore una malattia, una specie di ossessione capace di disturbare l'equilibrio tra il corpo e l'anima, lo escludono premeditadamente dal rapporto coniugale, al punto che si turbano di fronte ai baci che Pericle dà ad

24. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, Editori Riuniti, Roma, 1981, pp. 181-87.

25. R. Lewinsohn, *op. cit.*, pp. 100-101 e G. Duby, *op. cit.*, p. 37.

26. R. Lewinsohn, *op. cit.*

27. E. Cantarella, *op. cit.*, p. 180.

28. G. Duby, *op. cit.*, p. 35.

29. R. Lewinsohn, *op. cit.*, pp. 100-101.



Aspasia<sup>30</sup>. Pure a Roma si ha lo stesso atteggiamento verso l'amore all'interno del matrimonio.

L'amore rivolto alla moglie di un altro è turpe – dice Servio – ma quello rivolto alla propria è eccessivo. L'uomo saggio deve amare la propria moglie con giudizio, non con affetto... Nulla è più sbagliato che amare la propria moglie come se fosse un'adultera.

Che l'amore sia considerato una peste da tenere lontana dal matrimonio perché può corromperlo è ribadito anche dall'episodio per cui il senatore Manilio, essendo stato sorpreso a baciare la moglie in pubblico, rischiò di essere espulso dal Senato<sup>31</sup>. Anche nella concezione cristiana del matrimonio che si viene esprimendo in questo periodo l'amore è considerato una malattia. Ma in modo diverso. Amore è ora malattia nel senso di miseria, di degradazione. *Opus amoris est maxima miseria*: così tuona la chiesa medievale contro chi pratica l'amore terreno. Amore è miseria perché l'individuo, «formatus de spurcissimo spermate, conceptus in pruritu carnis», è miserabile: quindi il frutto dell'amore tra creature non può che essere miserabile. L'amore terreno inoltre sedimenta miseria perché insidia l'amore per Dio<sup>32</sup> impedendo il raggiungimento della perfezione spirituale. *Dolina* (donna) di contro a *Dominus* (Dio). La donna è considerata una rivale del Signore, colei che distoglie gli uomini dal vero amore, quello per l'onnipotente (diffusa è l'opinione che gli uomini vadano in chiesa solo per vedere le donne). Nella concezione medievale dell'amore dunque l'amore terreno non può essere né tramite dell'amore per Dio né in quest'ultimo compreso, ma solo una contraddizione insanabile e in fondo imperdonabile dell'essere umano.

Altro elemento propulsore di miseria è il fatto che la mediatrice di tale sentimento è la donna, la figlia di Eva, la causa del peccato originale, l'intermediaria del diavolo. Ciò che da lei sortisce non può essere che «malo amore»: se non un peccato, perlomeno una debolezza vergognosa da nascondere, «una inferiorità, non redimibile, in fondo — come sostiene il Tonelli — neppure con la benedizione di Dio»<sup>33</sup>. La paura/disprezzo verso di lei coinvolge non solo l'amore

30. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 13 e R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, Hachette, Paris, 1960.

31. E. Cantarella, *op. cit.*, p. 148.

32. G. Poole, *Alle origini della concezione borghese della donna*, in A. Manoukian (a cura di), *I vincoli familiari in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1983, p. 140.

33. L. Tonelli, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1933, p. 315.

ma tutti i suoi dintorni: il matrimonio, la maternità, il parto.

La donna – afferma Innocenzo III nel *De Contemptu mundi* – concepisce con immondezza e fetore, partorisce con tristezza e dolore, nutre il figlio con pena ed angustia, lo alleva con trepidazione e timore.

Perché l'amore è un pericolo così temuto nella società medievale da essere definito «malo»? A tale domanda si può rispondere solo se si analizza lo scenario amoroso del tempo. L'amore è visto come un *potere* straordinario, posseduto solo dalla donna, e che consiste nella sua capacità di far innamorare l'uomo. La donna è il polo attivo, è colei che fa, l'uomo è il polo passivo, è colui che subisce l'offensiva. Nonostante la superiorità della sua forza fisica, politica, intellettuale, l'uomo non può resistere a questo potere. Di fronte all'amore, l'uomo è *inferiore* alla donna, è lei che conduce il gioco. È la donna il *carnefice*, o meglio la figura trainante, mentre all'uomo non resta che la parte della *vittima*, o meglio di colui che deve essere «iniziato». Questa occulta superiorità della donna viene giustificata col fatto che l'amore è un potere magico, «diabolico», soprannaturale: ecco perché la donna è capace di piegare la volontà dell'uomo, di fargli perdere la testa. Il suo potere non è «terreno», non attiene alla sua «umanità», è un prodotto del diavolo e perciò non contraddice la «naturale» inferiorità della donna nei confronti dell'uomo.

Tuttavia il rovesciamento dei ruoli è esemplare: nella dinamica amorosa si produce un rapporto di potere tra uomo e donna che è esattamente all'opposto di quello che si registra sugli altri piani del loro rapporto. Questo rovesciamento viene codificato nell'amore cortese al punto che l'amante diventa il servo della donna, il suo vassallo. Il potere maschile non solo viene infranto in quel punto, ma si rovescia in «potere» della donna. Si tratta, è vero, di un potere particolare, che si esprime solo nella «conquista» dell'uomo, nella sua sottomissione a livello personale, non nell'elevazione della donna a livello sociale, politico ed economico; di un potere così occulto, che è risultato nascosto alla stessa donna nei termini di consapevolezza del discursus femminile sull'amore, e di conseguenza non organizzato in forza politica da parte sua, non mediato in alcuna istituzione; di un potere che è sempre attenuto, e che lì è stato circoscritto, alla singola donna nel singolo rapporto con l'uomo. Ma si tratta comunque di un potere della donna sull'uomo.

Questo rovesciamento dei ruoli nell'amore, anche se arginato nei microcosmi della pratica amorosa, nel medioevo è tanto più pericoloso in quanto l'amore si presenta come una forza dissociata sia dal ma-



trimonio, del resto poco diffuso soprattutto nelle classi subalterne, sia dalla procreazione, sia spesso dal coito. Nella società medievale infatti l'amore è quasi inconciliabile con il matrimonio, anzi ne è l'opposto; la procreazione avviene molto spesso al di fuori sia del matrimonio che dell'amore, tanto che vi è tolleranza verso i figli bastardi; la sessualità non è necessariamente centrata sul coito e ad esso funzionalizzata. Ma dire che questi altri argini — matrimonio, coito, procreazione — non essendo ad esso strettamente collegati, come avverrà dopo col capitalismo, non possono contribuire a controllarlo dall'interno è dire poco. L'amore si presenta addirittura come l'avvenimento miracoloso, la forza centrifuga che li mina, mettendo in pericolo il contratto, il diritto, le istituzioni «civili». Si insinua nei matrimoni dall'esterno per distruggerli, complica la trasmissione della proprietà, ecc.

Ecco spiegata la ragione della sua pericolosità: *l'amore è potere di disordine* dell'ordine costituito, è *fomentatore* di sovversione sociale.

Dal matrimonio, infine, continua ad essere esclusa pure la sessualità non procreativa. Essa è inserita in un altro tipo di contratto, quello mediato dal denaro nell'ambito della prostituzione. Qui lo scambio tra uomo e donna non è più scambio di lavoro con lavoro nella sua forma immediatamente viva, ma è scambio di denaro e lavoro vivo di riproduzione sessuale. Il denaro si presenta però — va sottolineato — come ricchezza tesaurizzata. In questo scambio ovviamente possono essere coinvolti soprattutto quegli uomini che di diritto si appartengono e possono detenere denaro. Sebbene da esso non vadano esclusi in modo troppo categorico né lo schiavo né il servo nella misura in cui o essi in qualche modo vengano a possedere del denaro o la prostituta accetti d'essere pagata in natura<sup>34</sup>. La prostituzione rimane per tutto il medioevo il regno del sacro, seppur interdetto, e quindi il regno dell'impuro per eccellenza.

La prostituzione è impura per due ordini di motivi. Anzitutto perché la prostituta fa della trasgressione, della violazione del tabù la propria ragione di vita. E in questo diventando estranea all'interdizione, ai tabù senza i quali non si è umani, si equipara agli animali. L'indifferenziarsi nell'animalità è operazione grave poiché significa mettere sullo stesso piano il sacro e il profano (è quello che si fa ancora oggi quando si usa un linguaggio volgare parlando di organi sessuali). L'individuo, invece, essendo fatto a immagine di Dio, deve diventare «altro» dall'animale trasformatosi col tempo solo in oggetto

34. L. Fortunati, *op. cit.*, p. 59.

di ripugnanza, e quindi deve rispettare le interdizioni sessuali che sono volte a differenziarlo dall'animale. È proprio questo non rispetto a fondare l'onta primaria della prostituzione, non il pagamento; almeno l'onta della prostituzione profana «bassa» che si sviluppa sull'onda dell'emergere di classi subalterne, impossibilitate a causa della loro condizione materiale, a rispettare l'obbligo della stretta osservanza dei tabù. Ecco spiegata anche l'origine dell'offesa «troia» alla prostituta<sup>35</sup>.

In secondo luogo, la prostituzione è impura, perché la prostituta commercia in denaro. Il denaro è considerato impuro e le attività ad esso finalizzate sono considerate impure, fin *dal mondo greco*. Aristotele sosteneva, infatti, che accumulare denaro è *contro-natura* e attività infamante. Questa tradizione ha attraversato tutta la storia della chiesa, ragion per cui nel medioevo essa è costretta ad inventare mille scappatoie per poter legittimare il commercio. Tale legittimazione, però, non è mai stata completa: vi è sempre, al fondo, nel mondo medievale una condanna sociale nei confronti della prostituta, come del mercante e dell'ebreo. Essi sono odiati e quindi «fuori legge» perché *senza terra*. (L'importanza della proprietà della terra e del lavoro dei campi è tale che ad esempio in Spagna l'Inquisizione raramente perseguita chi è implicato a qualsiasi titolo nell'agricoltura). La posizione della *prostituta*, come quella del *mercante*, consiste nel fatto che entrambi sono riconosciuti come necessari, utili e quindi parzialmente protetti nello svolgimento del loro lavoro, ma nello stesso tempo sono disprezzati e periodicamente perseguitati perché la loro condizione, il loro rapporto di lavoro basato sul *comprare e vendere* è in contraddizione col rapporto sociale predominante, che è il rapporto di servizio, fedeltà, omaggio, devozione personale<sup>36</sup>. Quanto allo *stato sociale*, la prostituta è considerata *al di sotto della legge*. Secondo alcuni non le è nemmeno richiesto di restare nella legalità, proprio perché ne è al di fuori; cosicché né può accusare altri di crimini, né, se è accusata di qualcosa, può difendersi direttamente, di persona, ma deve ricorrere a qualcuno che la rappresenti, *come i pazzi*. La prostituta non può nemmeno ereditare proprietà.

La posizione della chiesa che si esprime nella legge canonica condanna la prostituzione da un lato come *promiscuità* e dall'altro perché il rapporto che stabilisce con l'uomo è basato sull'inganno. Joannes Andrea (1270-1348) condanna la prostituta perché *inganna* sistemati-

35. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 44-47.

36. G.R. Taylor, *Sex in History*, Ballantine Books, New York, 1954, pp. 101 ss.



camente quelli che serve  *fingendo l'amore*<sup>37</sup>. Quanto all'aspetto monetario-contrattuale la chiesa si occupa del giusto prezzo, del diritto o meno della prostituta a tenersi i soldi, ecc., rifacendosi al codice romano, dove appunto la prostituzione è definita come vendita in cambio di denaro, allo scopo del rapporto sessuale con almeno più di due uomini. Si discute su quanti uomini siano necessari per fare di una donna una prostituta: certi teologi sostengono quaranta. Secondo i canonisti il denaro dato ad una prostituta non può essere reclamato dal cliente, perché il crimine della prostituta non sta nell'aver accettato questo denaro ma in quello che essa fa per ottenerlo. Quindi, secondo la legge canonica, la prostituta ha legalmente diritto a tenersi i soldi, solo che deve chiedere un *giusto prezzo*. Si discute anche se la prostituta debba pagare tasse alla chiesa: certi sostengono che la chiesa non può accettare tasse o elemosine da una prostituta, perché è denaro mal guadagnato, cioè denaro che *deriva dall'usura*<sup>38</sup>. I canonisti vedono nel bisogno finanziario una causa della prostituzione. Altri invece vedono la prostituzione come il risultato dell' *avidità*. In ogni caso, il fatto che il piacere sessuale sia considerato peccato, anche nel matrimonio seppure un peccato minore, fa sì che la prostituta stessa sia discriminata meno pesantemente rispetto alle altre donne, dal momento che *tutte peccano*. La donna che non si vergogna di godere sessualmente è considerata nell'animo una prostituta.

La condanna della chiesa è, dunque, obliqua, ambigua. E non può essere che così perché la prostituzione è sempre stata storicamente connessa all'ambito dell'istituzione religiosa. Nei mondi anteriori o esteriori al cristianesimo, l'atto del prostituire, come tutte le altre forme di trasgressione, avviene generalmente in un luogo sacro e ha un carattere sacro come quello della persona e funzioni del sacerdote. Questa connessione continua nel cristianesimo, almeno per un lunghissimo periodo, al punto che sarà lo stesso clero — su larga scala — ad organizzare, come vedremo dopo, nell'alto medioevo, tale settore, diventando il «grande magnaccia» della situazione.

37. *Ibid.*

38. Su questa stessa base la chiesa considera usurari i guadagni degli attori, degli avvocati e gli stipendi dei *matematici*, ecc. Si discute su quali guadagni siano leciti: sono considerati illeciti quelli ottenuti con la forza o con la minaccia della forza, o dovuti a impulsi cattivi (come nel caso della prostituta) o perché ciò che si vende è solo il possesso e non la proprietà, anche questo è il caso della prostituta (cfr. A. Brundage, «Prostitution in the Medieval Canon Law», *Signs*, vol. I, n. 41, 1976, p. 830).

## 2. I percorsi materiali del sesso

Nella società medievale convivono varie e contrastanti tendenze sulla sessualità: quella sempre più ampiamente sessuofoba del cristianesimo, i resti dei culti fallici ancora radicati nelle regioni meno sviluppate o meno cristianizzate (Priapo ad esempio viene ancora adorato in Provenza, sotto il nome di Saint-Foutin, nome che si pretende sia una corruzione di Foutinus o Photinus primo vescovo di Lione); e infine i prodromi dei culti, simili al cristianesimo ma rispetto a questo meno rigidi, che si limitano a raccomandare la rinuncia ai piaceri del mondo<sup>39</sup>. Il sesso nel medioevo, proprio per questo suo carattere di valore d'uso per l'uso, è ridotto solo in una certa misura a particolari funzioni e a una determinata quantità. Anzitutto, esso è meno pesantemente centralizzato e funzionalizzato alla procreazione e quindi al coito di quello che sarà nel modo di produzione capitalistico. Prova ne è che le donne nel medioevo conoscono vari metodi contraccettivi e li praticano.

Limitare il numero dei figli è una necessità per le donne in una situazione in cui non solo non ricavano un vantaggio economico da essi, ma i figli stessi si presentano come un'ipoteca in termini di lavoro e di sostentamento per la «famiglia».

Ancora oggi alcuni storici e demografi sostengono che nel medioevo i contraccettivi sono praticamente sconosciuti<sup>40</sup> e che l'unica limitazione delle nascite deriva dalle restrizioni che governano il matrimonio. Così, nei suoi studi sulla popolazione europea nel medioevo il Mols sostiene che i mezzi primari di controllo sono: da un lato gli impedimenti al matrimonio<sup>41</sup> nelle terre demaniali infatti i servi non possono sposarsi senza il consenso del signore, e soprattutto non possono sposare gente di altre terre, a meno di pagare una tassa

39. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 8.

40. Tra questi è P. Ariès, *On the Origin of Contraception in France*, in O.P. Ranum (a cura di), *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-industrial France and England*, Harper and Row, London-New York, 1972, pp. 11 ss. L'Ariès riprende la tesi di Michel Riquet, secondo il quale la prova di questa assenza è il silenzio dei teologi a questo proposito. Cfr. M. Riquet, *Christian Population*, in O.P. Ranum (a cura di), *op. cit.*, pp. 37 ss. Essi non tengono conto però degli ampi riferimenti a pratiche contraccettive e abortive nelle opere dei penitenziali e dei manuali dei confessori, documenti per molti aspetti più significativi delle opere dei teologi, in quanto hanno un immediato uso nell'amministrazione delle anime e quindi sono più immediatamente aderenti alla pratica reale del tempo.

41. R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*, Ed. Duculot, Gembloux, Louvain, 1955, pp. 504-505.



(mercheta); dall'altro, il rinvio stesso del matrimonio. Nelle città le regole delle *guilds* legano gli apprendisti a lunghi anni di tirocinio, durante i quali non possono sposarsi. La tendenza a rinviare il matrimonio è dovuta anche al numero limitato di abitazioni, per cui spesso si deve aspettare che qualcuno muoia, o che comunque si creino dei vuoti per potersi sposare<sup>42</sup>. Ora è chiaro che la limitazione dei matrimoni può avere un effetto negativo sulla riproduzione. Ma l'assenza o il rinvio del matrimonio è più una prova della presenza di contraccezioni che della loro mancanza, in una società, come quella medievale, che non è certo caratterizzata dall'astinenza sessuale. Come ha osservato Noonan, non tutti quelli che rimandano il matrimonio rimangono celibi. Se la fornicazione è spesso l'alternativa al matrimonio è chiaro che le stesse ragioni economiche che stimolano il rinvio del matrimonio devono stimolare anche le pratiche contraccettive<sup>43</sup>.

Ma al di là delle deduzioni, un'ampia raccolta di materiali indica inequivocabilmente che nel medioevo i contraccezioni sono largamente diffuse. Riferimenti a pratiche contraccettive sono continui nella letteratura medievale, dai testi dei medici che descrivono un'abbondante quantità di tecniche, farmaci e pessari, alle opere degli ecclesiastici e dei letterati<sup>44</sup>. Meno frequenti sono i riferimenti ad essi nei testi della legge (sia inglese che romana), perché contraccezione e aborto non rappresentano nel medioevo una minaccia sociale grave e quindi c'è scarso interesse da parte dei giuristi per queste pratiche<sup>45</sup>. Nei testi della chiesa i primi riferimenti a pratiche contraccettive e abortive datano dall'VIII secolo. A partire da questo periodo, nei libri dei penitenziali e dei manuali dei confessori ricorre frequente l'accusa che le donne «bevono pozioni che provocano la sterilità», «per non concepire o per uccidere quello che hanno concepito»<sup>46</sup>.

42. Cfr. Carr-Saunders, *Population Problem*, Oxford, 1922, pp. 264 ss.

43. Vedi J.T. Noonan, *Contraception*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, p. 230. Questo, tanto più se è vero che nel medioevo l'infanticidio e l'esposizione dei bambini - ancora frequenti all'epoca di Carlo Magno - sono ormai quasi scomparsi. Pure Carr-Saunders concorda sulla diffusione dei contraccezioni nel medioevo (*op. cit.*, p. 266), anche se nelle classi subalterne «in molti paesi d'Europa, il matrimonio veniva rimandato per lunghi periodi di tempo». (p. 264).

44. Nel « Racconto del parroco », nei *Canterbury Tales* di Chaucer, si riferisce come peccato mortale che certe donne « bevono erbe velenose con cui evitano il concepimento ».

45. Cfr. J.T. Noonan, *op. cit.*

46. Ancora J.T. Noonan, *prec. cit.*, p. 217.

*Veleni di sterilità* è l'espressione dei canonici per indicare i contraccezionali; essi, però, sono anche chiamati «*pozioni*» e sono poi associati a pratiche magiche, tanto che la parola *maleficium* viene usata spesso per designare l'atto che provoca l'aborto o la sterilità. Nello Pseudo-Bede (750) per esempio, il confessore deve chiedere alla penitente se ha bevuto qualche «maleficio», erbe o altri agenti per non avere bambini. Perfino l'infanticidio è praticato sovente, al punto che per esso Teodoro nel *Penitenziale* impone solo una penitenza, ulteriormente ridotta se la donna è povera<sup>47</sup>. Nell'Inghilterra medievale, ad esempio, esso non viene considerato un omicidio, di pertinenza dei tribunali secolari, ma un reato meno grave, affidato ai tribunali ecclesiastici, che non distinguono tra aborto procurato e infanticidio: la punizione si limita come pena alla confessione pubblica della colpa e talvolta alla fustigazione in pubblico<sup>48</sup>. Nell'alto medioevo le fonti suggeriscono addirittura che il cristianesimo, «nonché reprimerla incoraggiasse questa pratica». Persino le suore che restano incinte usano questo metodo per non avere figli illegittimi, al punto che Bonifacio deve condannare formalmente gli infanticidi delle suore<sup>49</sup>. Si pensi del resto che in quest'epoca Tommaso d'Aquino stabilisce che l'anima entra nell'embrione al 40° giorno di gravidanza per i maschi e all'80° per le femmine<sup>50</sup>. In ogni caso si *assume sempre che ad usare questi contraccezionali siano le donne*<sup>51</sup>. Non solo, le domande riguardanti l'aborto e la prevenzione delle nascite sono standard nei manuali dei confessori, ma chi si occupa del problema ne tratta come di una *questione femminile*<sup>52</sup>. In questo contesto, è chiaro che canonisti e penitenzieri non teorizzano al di là di una situazione esistente. E lo prova il fatto che riferimenti a contraccezionali si trovano proprio in quelle opere della chiesa come i manuali dei confessori che hanno o vogliono avere un immediato legame con la vita quotidiana.

Nel medioevo poi il controllo delle donne sulle nascite è facilitato, se non sanzionato, dal fatto che esse hanno completo controllo

47. J. Nicholson, «*Feminae gloriosae*»: *le donne del tempo di Beda*, in D. Baker (a cura di), *Sante, regine e avventuriere nell'occidente medievale*, Sansoni, Firenze, 1983, p. 29.

48. L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio, in Inghilterra tra Cinquecento e Ottocento*, Einaudi, Torino, 1983, p. 524.

49. J. Nicholson, *art. cit.*

50. R. Lewinsohn, *op. cit.*, p. 209.

51. J.T. Noonan, *op. cit.*, pp. 155-157.

52. È il caso di Alberto Magno che tratta dei contraccezionali in *De Secretis Mulierum* (Carr-Saunders, *op. cit.*, p. 20) e anche nella *Irish Collection of Canons*, all'interno della sezione intitolata «*Womanly Questions*».



sulla medicina e in particolare sull'ostetricia. Per questo, quando si scatena la caccia alle streghe, essa spesso è diretta contro la levatrice (*midwife*) del villaggio. Ma è bene precisare che le streghe-levatrici sono perseguitate non perché praticano la medicina, ma per l'uso che si teme facciano delle pratiche mediche. Così, anche il fatto che a partire dal XVI secolo l'ostetricia passa nelle mani degli uomini — o meglio sotto il controllo dello stato — non si deve ad una astratta vittoria della medicina universitaria sulla medicina popolare e nemmeno alla vittoria della «professione borghese» sulle pratiche di una società precapitalistica, ma piuttosto al bisogno di porre fine a pratiche contraccettive abortive e cancellare così un patrimonio di conoscenze che le donne avevano custodito gelosamente e si erano tramandate di generazione in generazione.

Quanto alle ragioni di queste pratiche, anzitutto si ammette che le donne non vogliono avere figli<sup>53</sup>, anche per la difficoltà di mantenerli e, in questo caso, gli stessi prelati che condannano l'infanticidio, l'aborto e la contraccezione come un vero omicidio, raccomandano maggior indulgenza:

Avete fatto come quello che certe donne sono abituate a fare quando fornicano e vogliono uccidere la creatura, agendo con i loro malefici e le loro erbe per uccidere e tagliare il cordone ombelicale o, se non hanno ancora concepito, cercando di non concepire? E se lo avete fatto o avete acconsentito a farlo, o avete insegnato a farlo, dovete fare penitenza per dieci anni. Perché tante quante sono le volte che ha impedito la concezione altrettanti sono gli omicidi di cui una donna è colpevole. Ma c'è una grossa differenza se si tratta di una povera donnicciola (*paupericola*) e se lo ha fatto per la difficoltà di dargli da mangiare<sup>54</sup>.

Ma per lo più si accusano le donne di servirsi di contraccettivi e abortivi per nascondere relazioni illecite. Infatti, la condanna dei contraccettivi è spesso negli scritti della chiesa la premessa per la condanna della sessualità extraconiugale.

La sessualità medievale, si è detto, è anche poco centralizzata e funzionalizzata al coito, non è cioè ridotta ad uno scompartimento del corpo né a certe attività, gesti, comportamenti. Il coito non è né il fine né il centro, né il culmine del sesso come sarà poi nel capitalismo, dove il gioco amoroso appare null'altro che un'astuzia della ragione per arrivare all'eiaculazione e all'inseminazione. Le esperien-

53. Nel *The rule of married life*, Cherubino da Siena nel XIV secolo si lamenta che «molte donne cercano di evitare il concepimento» e invece dovrebbero avere pazienza nell'allevamento e nelle cure dei bambini.

54. J.T. Noonan, *op. cit.*

ze da un lato dell'agapetismo, dall'altro dell'amore cortese e dall'altro ancora delle eresie, ne sono testimonianze. L'agapetismo, che si diffonde già nei primi secoli dopo la caduta dell'impero romano, è una forma di amor casto, per cui uomini e donne vivono insieme «castamente, dormendo spesso anche insieme, abbracciandosi, baciandosi, ecc.». Crisostomo dice che si tratta di un rapporto più intenso del matrimonio, perché il desiderio rimane sempre vivo e la donna sempre bella.

Questa abitudine di vivere assieme in castità prevale anche nei conventi fino al VI secolo da parte di suore e monaci. Nel V secolo Geronimo si scaglia contro quest'usanza definendola

la peste delle amate sorelle [che] vivono insieme nella stessa casa con i loro amici maschi, occupano la stessa stanza, spesso lo stesso letto, eppure ci accusano di essere sospettosi, quando pensiamo che ci sia qualcosa di sbagliato.

La diffusione dell'agapetismo dimostra che nel percorso amoroso manca l'ossessione del coito. E con essa manca anche l'ossessione di un *rapporto uomo-donna totalmente funzionalizzato al coito*: qui non si assume, cioè, come si farà nel capitale e come già tenta di fare la chiesa, che *uomini e donne non possano stare insieme senza avere rapporti sessuali*. Nell'amore cortese accade che molto raramente i due innamorati si spingano fino all'amplesso e, se ciò accade, lo si paga con la morte. Guglielmo di Montanhagol sostiene che «E d'Amour mou Castitaz» (dall'amore si origina castità); nel *Trattato d'amore* della corte della regina di Alienor si esorta il cavaliere a evitare le «imprese di Venere»<sup>55</sup>. L'amore cortese si caratterizza per la dissociazione non solo tra amore e procreazione e tra amore e matrimonio, ma proprio per questo anche tra amore e coito. Si esalta l'amore dove ci si bacia, si carezza l'amata, si sta a letto nudi insieme ad abbracciarsi, ma non si hanno necessariamente rapporti sessuali. Così, gli amanti passano molto tempo a letto a *giocare all'amore*: questo è definito «amor puro» e viene considerato di molto superiore all'amore misto, cioè all'amore che giunge al possesso. Nella letteratura dell'amor cortese si parla della gioia che si prova nel guardare il corpo dell'amata, abbracciarla, toccarla, *ma poco si dice sul coito*<sup>56</sup>.

Ciò probabilmente va attribuito al fatto che l'ideologia dell'amore cortese ha come tema dominante il *desiderio inappagato*. Essa è l'espressione della classe dei *cavalieri erranti*, figli cadetti che essendo

55. S. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 35.

56. M.M. Hunt, *The Natural History of Love*, New York, A.A. Knop, 1959, p. 142.



esclusi a causa del generalizzarsi della regola del maggiorasco dalla proprietà della terra, non hanno la possibilità di sposarsi con una donna pari loro. È la loro frustrazione amorosa e il compiacimento masochistico sul proprio desiderio inappagato che emerge in questa letteratura e in questa concezione dell'amore, il cui risvolto è però spesso lo stupro della donna di condizione servile. Resta comunque il fatto che, qualunque sia la causa di questa «assenza del coito», la sessualità qui vive in termini non genitali.

Quanto alla sessualità nelle eresie, valga come esempio quello del catarismo, che ha un carattere di movimento di massa. Questa eresia che dura quasi due secoli e si diffonde dalla Francia alla Lombardia e in varie altre parti d'Europa, esalta l'amor puro, non matrimoniale e non genitale e la vita in comuni miste. Durante tutto il medioevo ci sono parecchi movimenti di massa «eretici», che hanno al loro centro la esaltazione della purezza/innocenza dell'amore (contro il tentativo della chiesa di porre l'amore come peccato riscattabile solo nel matrimonio) e ciò non solo teoreticamente, ma anche praticamente, nel senso che essi danno luogo alla vita in *comune tra uomini e donne* e all'esaltazione dell'agape e del libero amore<sup>57</sup>. E così, oltre che per l'eresia catara, anche per l'eresia dei Fratelli del Libero Spirito.

Proprio per questo suo essere valore d'uso per l'uso, il sesso è nel medioevo terreno delle più contraddittorie esortazioni alla sua fruizione quantitativa. Permane la credenza di origine araba che la continenza sessuale faccia ammalare<sup>58</sup>. Si pensa che non fare l'amore faccia corrompere la carne e su questa base si giustifica il fatto che i preti tengono delle concubine: ciò non è a scopo di piacere — si dice — ma affinché la «sostanza sovrabbondante» non cada in corruzione e le malattie tra il clero non aumentino<sup>59</sup>. I dottori raccomandano ai loro pazienti di fare l'amore più frequentemente, ragion per cui la chiesa chiederà e otterrà il diritto di eleggere i medici<sup>60</sup>. Significativo è anche il grande uso di afrodisiaci — primo fra tutti la mandragora o le radici dell'orchidea che, assomigliando ai testicoli,

57. Fa bene il punto sull'ultima pubblicistica a proposito delle eresie, D. Bigalli, «Recenti pubblicazioni di storia delle eresie», *Studi storici*, n. 2, 1972, pp. 395-407. Vedi inoltre M.A. Aston, «The Lollardy and Seditious 1381-1431», *Past and Present*, n. 17, 1960; D. Cantimori, *Eretici italiani del '500*, Sansoni, Firenze, 1967.

58. H. Haggard, *Devils, Drugs and Doctors*, Harper Brother pub., New York-London, 1929, p. 272.

59. *Ibid.*

60. G.R. Taylor, *op. cit.*, p. 20.

si pensa abbiano poteri erotici<sup>61</sup>.

Accanto a queste credenze, però, ne sopravvivono altre, di origine magica e rituale: anzitutto il divieto che sarà ancora valido nel XVII secolo di fare l'amore durante la notte (potevano nascere bambini ciechi!); il tabù della donna mestrata<sup>62</sup>, per cui si crede che gli uomini che hanno rapporti con una donna durante il flusso mensile possano ammalarsi, in particolare di lebbra o epilessia<sup>63</sup>; la proibizione dei rapporti sessuali in determinati giorni dell'anno che per la patristica erano: le tre 'notti di Tobia' dopo il matrimonio, poi la domenica, il mercoledì e il venerdì, a cui si aggiungeranno più tardi anche i 40 giorni prima di Natale e della Pasqua, ecc.<sup>64</sup>. E infine la credenza che l'eccessiva frequenza dei rapporti sessuali possa essere, «insieme al movimento eccessivo, causa di sterilità e di aborto»<sup>65</sup>.

Ma al di là del discorso sulla quantità, qual'era la qualità del rapporto sessuale? Nel medioevo vi è senza dubbio una ripartizione ineguale del piacere sessuale tra uomo e donna. Il rapporto che entrambi hanno con la sessualità è infatti determinato dal rapporto complessivo che si dà tra servo e serva. Ora questo rapporto, essendo basato su uno scambio di lavoro con lavoro, è definito dalla *cooperazione lavorativa di entrambi*, allo scopo del consumo reciproco dei valori d'uso prodotti<sup>66</sup>. Il cooperare assieme per consumare assieme è l'espressione di un rapporto tra un uomo e una donna che sono sullo stesso piano. O meglio quasi sullo stesso piano, poiché la divisione sessuale del lavoro tra essi comporta una ripartizione ineguale del consumo di ciò che viene prodotto. E questo anche, ovviamente, a livello sessuale. Chi consuma di più e meglio è l'uomo, perché è posto in una situazione di maggior potere rispetto alla donna. Questo maggior potere, proprio perché basato anche sulla sua maggior forza fisica, viene espresso dall'uomo *direttamente* sul piano della *violenza* nel consumo sessuale. Non sono necessarie complesse mediazioni, mistificazioni: il rapporto tra l'uomo e la donna è qui meno travestito e ideologizzato di quello che sarà poi. È opinione diffusa — ad

61. *Ibid.*, p. 21.

62. M. Pereira, «Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secretis mulierum*», *Memoria*, n. 3, 1982, p. 111.

63. O. Niccoli, «'Menstruum quasi monstruum': parti mostruosi e tabù mestruali nel '500», in L. Accati, V. Maher, G. Pomata (a cura di), «Parto e maternità: momenti dell'autobiografia femminile», *Quaderni storici*, n. 44, 1980, p. 411.

64. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 37.

65. M. Pereira, *art. cit.*, p. 111.

66. L. Fortunati, *op. cit.*, specie il terzo capitolo.



esempio — presso gli storici della sessualità (vedi Taylor) che la vita sessuale inglese durante il primo millennio dopo Cristo sia caratterizzata dalla violenza carnale e dall'incesto. Lo stupro è una colpa riparabile col denaro. In Germania ad esempio commettere violenza contro le concubine della nobiltà comporta nel VII secolo una multa di sei soldi. Cercar di possedere con la forza una qualsiasi donna comporta una multa di tre soldi<sup>67</sup>. E soprattutto è la *prassi* del rapporto sessuale dei cavalieri con le donne delle classi subalterne. In Traill-Mann si osserva che il primo pensiero di ogni cavaliere, allorché trova una donna non protetta, è di stuprarla; Gawain, citato spesso come esempio di nobile cavalleria, violenta Gran De Lis<sup>68</sup>. Senza contare poi lo *jus primae noctis* o «cazzaggio», come lo si chiama all'epoca in Italia, e lo «*jus cuni*», di cui godevano anche i monaci di Saint Théobart sugli abitanti di Montauriol. In queste pratiche però non rientra solo la brutta violenza del signore ma anche, almeno in origine, la paura della maledizione legata all'atto sessuale che, almeno per ciò che riguarda il primo contatto, è ritenuto non solo proibito, ma anche pericoloso. Questa maledizione può essere neutralizzata soltanto dalla potenza del primo che possiede la donna: sono il sovrano e il prete a poter metter mano, senza troppi rischi, a cose tanto sacre. La trasgressione alla regola deve essere cioè affidata a persona che abbia quel che al fidanzato manca, cioè il potere di trasgredire al tabù: nel medioevo diventa il signore. «In tempi successivi, il signore introdurrà simbolicamente nel letto della sposa una gamba o una coscia e sarà possibile evitare questo atto pagando»<sup>69</sup>.

Lo stupro è tuttavia spesso anche la *prassi* del rapporto tra i sessi nelle classi subalterne. In Francia, ad esempio, in campagna come in città, avviene spesso che gruppi di celibi perpetrano stupri collettivi e pubblici, col pretesto che le loro vittime sono sospette di dissolutezza, di essere ragazze «pubbliche e comuni a tutti», ragazze cioè per celibi. Durante queste imprese essi picchiano le ragazze, trattandole da «ribalde» il più pubblicamente possibile e, dopo averle violentate, le costringono ad accettare del denaro a titolo simbolico»<sup>70</sup>. Forse proprio per la sua continua perpetrazione, vi è grossa indifferenza da parte della comunità nei confronti dello stupro, come si può arguire anche da questo racconto riportato dallo Stone.

67. F. Henriques, *Storia generale della prostituzione*, vol. II, Sugar, Milano, 1966, p. 34.

68. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 24.

69. A. Morali-Daninos, *op. cit.*, pp. 33-34; su questo vedi anche F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. I, p. 34.

70. J.L. Flandrin, *La famiglia*, Ed. di Comunità, Milano, 1979, p. 239.

Alla metà del Quattrocento un prelado e diplomatico italiano (che divenne poi papa Pio II), in viaggio dalla Scozia all'Inghilterra attraverso il Northumberland, passò una notte in un villaggio sulla frontiera. Dopo cena tutti gli uomini e i bambini si ritirarono in un torrione fortificato, lasciando l'italiano e tutte le donne a correre il rischio di un incontro con i banditi scozzesi. L'esclusione delle donne dalla sicurezza del torrione veniva giustificata in quanto il peggio che potesse loro accadere era di essere violentate, cosa che non si considerava un gran male. Quando l'italiano si ritirò per dormire, lo accompagnarono nella sua stanza (completamente vuota, se non per la paglia sul pavimento) due giovani donne, che gli proposero di dormire con lui se così desiderava; scoprì che era un gesto consueto di cortesia per gli ospiti di rispetto<sup>71</sup>.

Se la donna comunque è più forte fisicamente dell'uomo o se è in grado di sconfiggerlo con l'astuzia, può godere come o più di lui. L'attività sessuale non è organizzata nel medioevo in modo che il «non godere» o quantomeno il «godere meno» della donna sia una condizione di esistenza del rapporto sessuale stesso, della produttività sessuale stessa. La ripartizione ineguale del piacere sessuale è qui il risultato di un rapporto di potere tra i sessi, corrispondente a dei limiti produttivi, non — ribadiamo — il portato della ricchezza, dello sviluppo della produzione, come sarà nel capitalismo.

È in questo contesto che va letta la presenza più manifesta della sessualità (*dilectatio Veneris*) femminile, nonostante le ripetute condanne della chiesa contro di essa. Riguardo ai costumi sessuali delle donne valga la descrizione che ci dà della lady medievale il Wright, il quale però si affretta ad assicurarci che la lady era la regola e non l'eccezione. Il suo comportamento ricorda quella «rosa fresca aulentissima» cantata da Cielo d'Alcamo (XIII sec.) che prima sembra opporsi ai desideri dell'amante, e poi è lei che lo spinge verso il letto: «a lo letto ne gimo, alla bonora»! In ogni caso, dice Wright, la lady manca di delicatezza e senso della decenza. Si innamora facilmente ed è molto diretta nei suoi approcci. Nel rapporto amoroso invece di aspettare pudicamente e nascondere la sua passione, prende l'iniziativa e in queste faccende mostra più calore e intraprendenza e meno delicatezza degli uomini. La sua stanza è accessibile agli uomini giorno e notte e non solo è dissoluta nei costumi, ma — dice il Wright — il suo linguaggio è spinto «al di là di ogni immaginazione»... Anche nella classe borghese o nelle classi rurali il livello di spregiudicatezza

71. L. Stone, *op. cit.*, pp. 683-84.



delle donne è molto alto<sup>72</sup> e anche qui pare che esse siano all'avanguardia.

Gli argini, poi, della disciplina sessuale su tutto il terreno della riproduzione sociale sono piuttosto laschi. Prevale nel Medioevo — osserva Partridge<sup>73</sup> — una *scarsa considerazione per il matrimonio*, che peraltro nelle classi subalterne è poco diffuso, da cui come si è visto l'amore è escluso. Anche la sua formalizzazione è molto limitata: nel medioevo infatti è solo il consenso delle parti che determina il matrimonio; la cerimonia religiosa, quando vi si ricorre, non è che una benedizione, legalmente senza importanza<sup>74</sup>. Ma molti matrimoni avvengono senza passare attraverso questa benedizione: le unioni incestuose, bigame, ecc., sono tutt'altro che rare<sup>75</sup>. E la frequenza delle nascite illegittime è talmente alta che la fine del '400 viene chiamata «l'era dei bastardi»<sup>76</sup>. Nell'VIII secolo Bonifacio dice degli inglesi che

essi disprezzano completamente il matrimonio, rifiutano di avere mogli legittime, e continuano a vivere nel libertinaggio e nell'adulterio come nitrenti cavalli e raglianti asini<sup>77</sup>.

Un altro indice della bassissima considerazione dell'istituzione è il permanere del matrimonio per acquisto nel corso di tutto il secolo, usanza che vede le mogli vendute per somme insignificanti dai loro mariti. Persino i consigli parrocchiali, per evitare spese di assistenza, non sono ostili alla vendita delle donne<sup>78</sup>.

72. T. Wright, *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, London, 1862, pp. 273-275. «In these stories the ladies generally show no great degree of delicacy, but on the contrary they are commonly very forward. It is usual with them to fall in love... and far from concealing their passion, they often become suitors, and make their advances with more warmth and less delicacy than is shown by the gentlemen in a similar position. Not only are their manners dissolute, but their conversations are loose beyond anything that those who have not read the interesting records of medieval life can easily conceive, which was a common failing with both sexes».

73. B. Partridge, *A History of Orgies*, New York, Crown Publ. Inc., 1960, p. 88.

74. C.N. Starcke, *La famille dans les différentes sociétés*, Paris, Giard et Brière, 1899, p. 86.

75. *Ibid.*

76. R. Mols, *op. cit.*, p. 299.

77. B. Partridge, *op. cit.*, p. 88. «The English utterly despise matrimony, utterly refuse to have legitimate wives, and continue to live in lechery and adultery after the manner of neighing horses and braying asses».

78. F. Henriques, *op. cit.*, vol. II, p. 187.

Quale sia il rapporto tra sessualità e matrimonio lo si può ulteriormente dedurre dal fatto che nel periodo anglosassone le leggi secolari considerano la moglie come un «bene di valore», quindi sostituibile. L'acquisto implica una garanzia legale (o si è soddisfatti o rimborsati) e l'uomo che commette adulterio è obbligato a procurare al marito danneggiato una moglie di ricambio, portandogliela letteralmente a casa<sup>79</sup>. Che il rapporto sessuale non sia identificato e condizionato dal matrimonio lo prova anche la scarsa importanza attribuita alla *verginità femminile*<sup>80</sup> e in genere la *tolleranza per i rapporti al di fuori del matrimonio e persino per l'adulterio*<sup>81</sup>.

L'associarsi di un uomo e una donna, senza le cerimonie del matrimonio, non causa alcun disgusto; questa è la condizione in tutta l'Europa Occidentale durante il medioevo, nonostante i predicamenti della chiesa<sup>82</sup>.

Nelle famiglie nobili, poi, non solo è diffusa l'usanza di accogliere in casa anche la prole di amori extraconiugali, ma addirittura i figli illegittimi sono fatti oggetto non già di disprezzo bensì di onore. Prevalde anche la *bigamia*, codificata come *matrimonio morganatico*, così detto perché si celebra al mattino (*morgen*) e senza pompe.

Vi è, tuttavia, a latere, nelle classi dominanti un modello del tutto differente, che si sviluppa e consolida, per cui il matrimonio è considerato importante e la verginità un attributo indispensabile della

79. Cfr. T. Wright, *op. cit.*, p. 55 ...« If a man seduced the wife of another he had to pay pecuniary damages and also get him another woman »; vedi inoltre J. Nicholson, *art. cit.*, p. 31.

80. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 22. Verginità è intesa qui come castità. Invece, tra i popoli ariani nell'antichità *verginità non significa castità*, ma semplicemente rifiuto di assoggettarsi al matrimonio. *Vergini* sono le donne che non si sposano, anche quando sono madri di grandi famiglie. Così, Eschilo parla delle *Amazzoni* come *vergini*, mentre in Grecia il bambino di una donna non sposata è detto « figlio di una vergine ». Tipica la storia, in origine, di *Artemide* (poi *Diana*) la più antica delle divinità greche: è una vergine, nel senso che rifiuta il matrimonio, essendo la dea di una popolazione nomadica e matriarcale ed è anche la dea del *parto*, onorata con danze orgiastiche ed emblemi fallici (solo più tardi diventa la dea della castità), (cfr. H. Ellis, *op. cit.*, p. 165).

81. Le donne infedeli a testimone della loro innocenza invocano la vergine Maria in questi termini: por le cul, par le mammelles de Sainte Marie, por le boiaus Sainte Marie, por le cul de Dieu (cfr. F. Saba Sardi, *op. cit.*, p. 38).

82. T. Wright, *op. cit.*, p. 54. « The associating together of a man and woman, without the ceremonies of marriage, was looked upon without disgust; in fact this was the case throughout western Europe during the Middle Ages, in spite of the doctrines of the church ».



donna (vedi ad esempio cosa succede al castello di Arles, dove le vergini vengono alla sera accompagnate prudentemente alla loro camera da letto comune al piano più alto e meno accessibile)<sup>83</sup>. Questo modello porta con sè anche una netta differenziazione tra abbigliamento maschile e femminile, differenti modelli di comportamento per i due sessi — si addice ai ragazzi essere aggressivi ma le ragazze devono essere prudenti e schive — e così pure la fedeltà coniugale che, se non viene rispettata, provoca il ripudio<sup>84</sup>.

In ogni caso, il modello che investe maggior parte della società medievale è quello che informa di sè tutta la letteratura dal Boccaccio a Chaucer, dal *Roman de la Rose* alle novelle del Bandello e al famoso Tristano e Isotta di Gottfried von Strassburg, che è centrata sull'esaltazione dell'amore adulterino, che nulla ha a che fare con l'amore ascetico e asessuale che si affermerà nell'ambito della morale borghese. Mentre vi è scarsa considerazione per il matrimonio, vi è una certa tolleranza per l'*omosessualità*, diffusissima soprattutto in Italia sia tra gli uomini che tra le donne, per la bestialità e per l'incesto<sup>85</sup>. La bestialità, che è il bersaglio favorito dei predicatori nel '400-'500, è molto diffusa nel medioevo, anche presso il clero dal momento che le penitenze stabilite variano a seconda che si tratti di un vescovo, prete o diacono. Queste vanno da dieci anni a cento giorni (nel caso il penitente sia un ragazzo). In un Penitenziale si dà un anno quando si tratta di copula con una cavalla da parte di un laico (si citano molto le *cavalle* come partner sessuali), che è la stessa pena prevista per la fornicazione con una vedova o con una vergine. Questa pena è poi ridotta ad un anno se l'uomo non ha moglie. Nel Penitenziale di Burchardt si danno 7 anni alla donna che copula con un cavallo<sup>86</sup>.

Quanto all'incesto, spesso i feudatari hanno relazioni con le figlie bastarde della famiglia, che formano una specie di riserva di piacere dentro la casa stessa<sup>87</sup>.

Nel 749 Bonifacio riferisce all'arcivescovo di York che in In-

83. G. Duby, *Matrimonio medievale*, op. cit., p. 85.

84. *Ibid.*, pp. 29, 33-34.

85. La consapevolezza della sua grande diffusione è ben presente nei contemporanei. Bernardino da Siena ad esempio si lamenta che specialmente in Italia il « crimen nefandum » imperi. Padova e Venezia sono note come patrie di omosessuali. Ma mentre a Padova l'atteggiamento prevalente è di tolleranza, a Venezia, dove è molto diffusa la sodomia sia eterosessuale che omosessuale, l'atteggiamento è all'opposto.

86. H. Hellis, *op. cit.*, pp. 82-88.

87. G. Duby, *op. cit.*, p. 86.

ghilterra, oltre al «dissoluto» adulterio e alla «ripugnante» fornicazione con le suore, si pratica comunemente l'incesto<sup>88</sup>. Nemmeno il clero rimane immune dai legami incestuosi, ormai divenuti sacrileghi nelle disposizioni della chiesa. Papa Giovanni XII viene accusato di intrattenere rapporti incestuosi con la madre e le sorelle. Papa Baldassarre Cossa ammette pubblicamente davanti al Concilio di Costanza (1414-18) di aver praticato l'incesto. Anche il basso clero intrattiene diffusamente rapporti incestuosi al punto che il numero dei preti accusati di tale peccato è molto superiore a quello dei laici, anche se poi le pene da cui essi sono colpiti sono molto leggere. Innocenzo III (1198-1216) mitiga in parte i divieti relativi al matrimonio, dando il permesso, nel corso del IV Concilio Laterano di Roma (1215), al compiersi di matrimoni fra cugini legati fino al terzo grado di parentela; regola che manterrà poi tutta la sua validità fino al 1918. È la prima spia di un atteggiamento più accomodante della chiesa cattolica che, pur continuando a considerare sulla carta l'incesto ancora una colpa, non lo perseguita quasi mai nel comportamento dei condottieri e delle più alte autorità ecclesiastiche. (È il caso del Malatesta che ingravida la propria figlia, di Alessandro VI e di Giovanni XIII, addirittura destituito per tale motivo)<sup>89</sup>. In epoca più tardiva non suscita alcun scalpore il fatto che Sully, dopo aver scuacciato in pubblico sua figlia — la futura duchessa di Rohan — secondo il suo solito, le abbia messo un dito nella vagina, profetando, dal suo odore, che i suoi amori sarebbero stati molto piccanti<sup>90</sup>.

Proprio perché è assunta come valore d'uso, la sessualità nel medioevo non è ridotta entro limiti spaziali e temporali, non è limitata a certi luoghi e momenti, cosa che comporta anche una grossa abitudine alla nudità. Essa si presenta quindi come una *componente pubblica e collettiva* della vita quotidiana. Il sesso non è ancora visto come il lusso del non lavoro per l'uomo e la mansione centrale del lavoro per la donna. Esso percorre ancora spazi, momenti e attività, che saranno poi completamente desessualizzati. La cucina, ad esempio, nel medioevo è vista come il luogo erotico per eccellenza. Non a caso Jean Charlier della Festa dei Folli dice che la sua indecenza scandalizzerebbe una cucina e una taverna. Gli stessi bagni sono esemplari della dimensione erotica di questo periodo.

88. *Ibid.*, p. 87.

89. Su tutto questo discorso vedi H. Maisch, *L'incesto*, Bompiani, Milano, 1971.

90. J. Solé, *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Laterza, Bari, 1979, p. 115.



La sessualità intride di sè in modo ancora visibile non solo i festival e le danze, i momenti cioè deputati al riposo, al divertimento, ma anche le varie attività della riproduzione: il mangiare — si è detto — e il lavarsi ad esempio (mentre poi nel capitalismo il sesso sarà collegato solo al dormire, ai dintorni della morte, posto come sarà nei termini di prolusione o appendice del sonno), il tempo del lavoro — numerose sono le testimonianze sul fatto che i servi arretrano il lavoro dei campi per fare all'amore — e infine i momenti dedicati alla vita religiosa: le feste più sacre, la stessa messa, nonché le veglie, le processioni e i pellegrinaggi.

Questo tipo di sessualità, quindi, non può che comportare una grossa familiarità fisica tra uomini e donne, molta promiscuità e — come si è detto — una grossa abitudine al nudo: *manca nel medioevo il senso del pudore*, tipico prodotto dello sviluppo della sessualità capitalistica. La nudità non è oggetto di proibizione: anzi, è molto diffusa l'abitudine di denudarsi il culo e mostrare le natiche in segno di disprezzo. Non solo uomini e donne si bagnano insieme nella stessa vasca e vanno nudi al bagno, ma la nudità è una componente continua della vita quotidiana. Si va a letto nudi, nel medioevo non esistono le camicie da notte, anche quando si divide la stanza con degli estranei, come accade nelle locande. Le donne spesso escono col seno nudo al punto che in chiesa sono pregate di coprirsi. Nelle danze ci si diverte a fare grandi salti, in modo che i vestiti saltino per aria, nonostante che le donne non portino niente sotto le sottane<sup>91</sup>. Anzi: l'usanza delle donne, introdotta in Italia nel '600, di portare le mutande sarà considerata molto strana<sup>92</sup>.

Anche nei carnevali, nei festival religiosi, nelle processioni e nei pellegrinaggi, la nudità è abituale: gli Adamistes, i Turlipins e i Picards, ad esempio, durante alcune feste si esibiscono nudi e fornicano pubblicamente. Nelle processioni anche il prete spesso è nudo, poiché si ritiene che la nudità abbia potere magico e curativo. D'altronde, fin dai tempi più antichi, la nudità è prescritta nei riti religiosi o magici. Essa gioca un ruolo importante anche nella medicina popolare. Ancora nel 1790 le ragazze ballano nude nei campi per far crescere il raccolto; le donne sterili per avere figli, e i malati vengono rotolati nudi nella rugiada al mattino per guarire. Nel 610, la regina dell'Ulster, la bella Scandlach, e le sue dame di corte, vengono mandate incontro all'eroe irlandese Còhulaínn, che furente è diretto verso il castello di Conchaoar. Esse si presentano a petto nudo e, per dimo-

91. M.M. Hunt, *op. cit.*, p. 164.

92. Vedi H. Ellis, *op. cit.*, p. 28.

strargli di quale onore lo facciano oggetto, sollevano la gonna, «in modo da rivelargli le loro parti intime». L'atto non è meramente licenzioso: il denudamento è — come si è detto — ritualistico presso moltissimi primitivi<sup>93</sup>. Quando nel 1461 Luigi XI entra in Parigi è accolto da ragazze bellissime nude che rappresentano delle sirene e declamano poemi di fronte a lui. Anche gli abiti riflettono questo atteggiamento nei confronti della nudità: infatti non la vestono. Gli uomini portano una corta tunichetta che non copre neppure le natiche, le donne abiti così stretti e che sostengono i seni così in alto «che una candela potrebbe star ritta tra essi»<sup>94</sup>. Nel Rinascimento gli abiti maschili mettono in risalto le forme degli organi genitali, soprattutto dopo l'introduzione del *codpiece* o *braguette*, che a volte viene allargata o imbottita artificialmente o decorata con nastri per attirare l'attenzione. Non esiste nel medioevo il senso della *privacy*: l'atto stesso dell'amore non è privatizzato; anche le relazioni e le attività più «intime» non sono tenute segrete. Tipica la *pubblicità del letto matrimoniale*<sup>95</sup> che continua ancora per tutto il '600, e i riti che accompagnano il matrimonio durante i quali gli invitati entrano addirittura nella camera degli sposi. Durante il medioevo si dorme alla presenza dei servi, ci si spoglia e si compiono molte funzioni fisiche in pubblico (ma non è una società di *voyeurs*, poiché il sesso non è ancora invisibile).

C'è maggiore intimità e contatto fisico con gli altri: i preti si lamentano che uomini e donne non possono incontrarsi e salutarsi senza toccarsi, abbracciarsi, accarezzarsi, baciarsi. In un testo di Guiler von Kaiserberg si legge: «Molti credono di non poter parlare con una donna senza toccarle il seno: sono dei maleducati». Sulla stessa falsariga Robert de Blois, un trovatore del XIII secolo, e autore dell'opera moralizzante, *Le Châtiment des dames*, ammonisce la figlia a non farsi baciare sulla bocca, a non lasciarsi toccare il petto, a non spogliarsi in presenza di uomini, né a lasciarsi convincere per vanità «a mostrare un seno, una gamba o una coscia»<sup>96</sup>. Non è solo nel saluto che si arriva a contatti intimi, ma anche nella conversazione e nel ballo. Solo col '600 in Francia e col '700 in Inghilterra si comincerà a formulare un dettagliato codice della «modestia»<sup>97</sup>. La mancanza di pudore si manifesta anche nel linguaggio; fino al

93. Vedi F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 22 e L. Brasserman, *Il mestiere più antico*, Edizioni Mediterranee, Roma, s.d., pp. 106-7.

94. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 22-23.

95. H. Ellis, *op. cit.*, p. 98.

96. J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1966, p. 110.

97. H. Ellis, *op. cit.*, p. 28.



'600 si parla apertamente degli organi genitali e delle loro funzioni. Si usano eufemismi per le mestruazioni, ma esse non devono essere considerate «disgustose», dal momento che i preti ripetono pubblicamente la proibizione di fare l'amore durante le mestruazioni<sup>98</sup>.

Questa sessualità non vestita, collettiva, pubblica e visibile, se permea, come si è detto, tutta la vita quotidiana medievale, esplose però nei festival, corti e tribunali d'amore e nelle danze. Le feste dei Folli o dei Pazzi, col loro carattere apertamente fallico, sono vere orge stagionali accettate dalla chiesa e persino a volte da essa organizzate<sup>99</sup>. In ogni caso esistono molte tracce di festival sessuali in tutta l'Europa medievale. Tipici *fuochi di primavera* intorno a cui si danza in certe notti e si fa all'amore<sup>100</sup>. Celebrazioni pubbliche in onore dell'amore si tengono in vari luoghi<sup>101</sup>. Come scrive Villani nel 1285 a Firenze si forma un'associazione di migliaia di persone in occasione del festival di S. Giovanni, chiamata *Servi dell'amore* e che organizza danze, banchetti e sport: una vera e propria *corte dell'amore* che dura due mesi. A Parigi invece la famosa corte d'amore, *Cour d'Amour*, a cui vengono ammessi anche i borghesi, è creata nel 1400 dal duca di Borgogna<sup>102</sup>. Altrettanto numerosi sono i «tribunali» in cui si discutono le regole del gioco amoroso e vari casi di innamorati. Queste discussioni sono quasi dei giochi, che servivano a familiarizzare la collettività riguardo alle questioni d'amore.

Le danze, poi, meritano un discorso a parte perché rappresentano un momento e un'espressione fondamentale della sessualità medievale. La chiesa conduce contro di esse una lunga lotta, cercando di proibire a uomini e a donne di ballare insieme e alle donne di ballare tra di loro. Nel VII secolo si proibisce alle donne di cantare e danzare sul sagrato. Il Concilio di Roma dell'826 lamenta che nei giorni di festa le donne vanno in chiesa solo per cantare canzoni indecenti e ballare secondo il costume pagano. Nel X secolo si minaccia di scomunicare le donne «che vanno a visitare le tombe per ballare»<sup>103</sup>. In una predica sull'ubria-

98. *Ibid.*, pp. 64-65.

99. T. Wright, *op. cit.*, p. 282 e F. Saba Sardi, *op. cit.*, p. 26.

100. In molte aree si tengono fuochi la notte di S. Giovanni, che è occasione di grosse feste erotiche in tutta Europa (anche adesso è rimasta l'usanza in certe aree d'Italia - vedi Parma - di passare all'aperto la notte di S. Giovanni per «prendere la rugiada»), (cfr. H. Ellis, *op. cit.*, p. 130).

101. *Ibid.*

102. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 152.

103. Rimandiamo a L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and Popular Medicine*, Ruskin House, London, 1952, pp. 25 e 155. Nel X secolo le donne dei Franchi non sposate danzano nude a primavera davanti agli uo-

chezza *Basileio* lamenta le condizioni in cui viene celebrata la messa perché le donne

... danzano con occhi lussuriosi e rumorose risate come se prese da una specie di pazzia, ed eccitano la lussuria dei giovani. Fanno danze in circolo nelle chiese dei martiri e nelle loro tombe ... Inquinano l'aria con canzoni da prostitute...

San Crisostomo critica il carattere scandaloso delle danze che si tengono in occasione delle nozze: vi regna — a suo dire — confusione e una sessualità sfrenata, i presenti sembrano uscir di mente, alcuni nitriscono amorosamente come cavalli, altri danno calci come asini. Isidoro (560-630) vescovo di Siviglia descrivendo le danze dei primi cristiani in Spagna afferma che alcuni tra i fedeli assumono forme mostruose e si trasformano in figure selvagge; altri femminilizzano le loro facce mascholine e fanno gesti femminei, saltellando e battendo i piedi, e ciò che è più vergognoso, entrambi i sessi fanno insieme la danza del cerchio...<sup>104</sup>. Ma ancora nel 1544 questa usanza di danzare in cerchio durante la messa e, a danza finita, buttare via i vestiti, è praticata anche da parte del clero. Si danza non solo in chiesa, ma anche sulla piazza del mercato e sulle strade. A Roma si balla giorno e notte con musiche, vino e canti indecenti vicino alla basilica di S. Pietro. C'è la danza della *pelota* il giorno di Pasqua, proscritta dal parlamento nel 1538 a cui partecipano preti e dignitari. Anche nelle processioni si balla, e quando un monaco o una monaca entrano in convento si tiene una gran danza per «dare addio al mondo»<sup>105</sup>. La danza del prete alla celebrazione della sua prima messa viene proibita dal parlamento di Parigi solo nel 1547. Si danza di notte nei luoghi di pellegrinaggio, nelle veglie, attorno alla bara dei morti, per scacciare gli spiriti invidiosi della vita. Si danza nei cimiteri, fino al '700 nonostante le ripetute proibizioni. Spesso si danza nudi o solo con la camicia, con molto saltare e ridere perché si assume che ridere rompa

mini. Anche nel XII secolo in Francia e altrove sono diffuse le danze in occasione di festività religiose, come la *Festa dei Folli* dove preti e clero si presentano alla messa, con facce dipinte, vesti femminili e, così abbigliati, saltano e corrono per tutta la chiesa (con una lettera del 1444 indirizzata ai prelati francesi si cerca di proibire le danze in chiesa, nonché di mangiare, giocare a dadi durante la messa, portare maschere o vestirsi come donne e dipingersi la faccia). Questi festival sono molto diffusi nel tardo medioevo in Francia, come in Germania e in Spagna. Molte sono le proibizioni da parte della chiesa, ma proprio il moltiplicarsi delle proibizioni indica come queste abitudini siano dure da sradicare. Solo con la riforma protestante esse cominciano a declinare.

104. *Ibid.*, p. 156.

105. *Ibid.*, pp. 25 ss.



il potere della morte e scacci gli spiriti (chi li evoca, infatti, non può ridere). Tra gli slavi è popolare la danza all'indietro, con cui si rafforza il potere della magia contro la morte: è la stessa danza che si trova sempre nelle raffigurazioni del Sabba. Addirittura nel medioevo si assiste ad *epidemie di danze*. Si tratta di folle di persone, a volte migliaia, che sono improvvisamente colpite da furia epidemica per il ballo. Di loro si dice che sono possedute da spiriti e non possono fermarsi. La maggior epidemia si ha nel 1374 dopo la peste nera.

Persone di entrambi i sessi sono tanto tormentate dal demonio che nei mercati e nelle chiese, come nelle case, si tengono per mano e saltano per aria. Mentre danzano le loro menti sono offuscate e non fanno attenzione ad alcun criterio di decenza...

A volte questi fenomeni vengono attribuiti alla corruzione del clero. Dei colpiti si dice che «non sono battezzati convenientemente», perché «tutti i preti vivono con puttane»<sup>106</sup>. Dovunque vanno queste folle danzanti portano disordine. «Si tolgono i vestiti, vanno nudi, si mettono ghirlande di fiori in testa e si tengono uniti con fazzoletti tenuti in mano». Tra gli invasati si ritiene ci siano molte prostitute e donne «leggere». A Köen in Germania più di 100 donne non maritate concepiscono bambini durante l'epidemia di danze e quando danzano si stringono la vita con cinture e fasce per non mostrare la gravidanza<sup>107</sup>.

Come emerge da quanto detto sulle danze, sesso e religione sono direttamente legati. Il tempo e il luogo del riposo si intrecciano al

106. *Ibid.*, pp. 51-56. Un'altra storica che ci parla delle danze è Eileen Power che ci conferma come l'intera popolazione agricola sia solita passare i giorni di festa ballando sul sagrato, cantando e motteggiando. «Disgraziatamente - ella dice - i canti che cantavano, ballando in cerchio, erano vecchi canti pagani dei loro antenati, tramandati dalle antiche feste di calendimaggio che essi non potevano scordare, oppure canti d'amore ribaldi che dispiacevano alla chiesa. I concili della chiesa lamentano continuamente e ripetutamente che i contadini (e a volte anche i preti) cantassero 'canti scellerati con un coro di donne danzanti', o si dilettaessero di 'ballate e danze e canti cattivi e licenziosi e di simili seduzioni del demonio'; sempre e continuamente i vescovi proibirono questi canti e questi balli; ma invano». E. Power, *Vita nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1966, p. 25.

107. L. Backman, *op. cit.*, p. 91. D'Aronco ci dà un elenco molto interessante dei tipi di danza preferiti e sono la Pavana e la Gagliarda, la Piva e il Saltarello, la Corrente, la Frottola, la Ghirlanda, la Pavaniglia, il Passemozzo, la Villanella, il Castigliano, la Calata, la Ronda, l'Ungaresca, la Spagnoletta, il Tortiglione, il Cavaliere, la Barriera, la Zingara, la Cascarda, ecc. (vedi G. D'Aronco, *Storia della danza popolare e d'arte*, Olshchi, Firenze, 1962).

sacro: ecco la messa, il sagrato, la chiesa, i cimiteri. Ancora nel medioevo la religione è intrisa di sessualità e viceversa. Il tempo dedicato all'anima, allo spirito, ha una sua precisa carnalità: tutte le *cerimonie religiose* sono nel medioevo *intrise di sessualità*.

Le feste più sacre, la stessa notte di Natale, si passano tra ogni genere di dissolutezze, giocando alle carte, bestemmiando, profferendo parole oscene; il popolo, se lo si redarguisce, si scagiona col dire che i gran signori, i chierici e i prelati, lo fanno senza essere puniti. La vigilia delle feste si balla nelle chiese stesse al canto di canzoni lubriche; i preti danno l'esempio passando quelle notti di vigilia tra i dadi e le bestemmie.

Il consiglio di Strasburgo ad esempio fa distribuire ogni anno 1100 litri di vino a coloro che trascorrono in veglia e preghiera la notte di S. Astolfo nella cattedrale<sup>108</sup>. Sulla licenziosità di tali veglie concordano anche le più recenti ricerche nel campo della sociologia religiosa.

Le veglie parrocchiali e le bevute di birra in chiesa, tipiche dell'Inghilterra, trovavano corrispondenza - scrive Bossy - in tutta Europa: la veglia, vigilia o veille, era una riunione generale dei parrocchiani, maschi o femmine, all'interno o nei pressi della chiesa, che aveva luogo nella notte precedente una festa importante<sup>109</sup>.

e che riproduceva «su scala più ampia, il clima di licenza tipico della veglia funebre celebrata nelle famiglie»<sup>110</sup>. Notorio è ormai il «contegno grossolano» che il popolo è solito tenere nelle processioni: si chiacchiera, si ride, ci si guarda svergognatamente intorno alla ricerca di bevande e di «rozzi divertimenti» e si dà luogo ad «un'infinità di sconcezze e di orge». A loro volta, i pellegrinaggi offrono possibilità di ogni genere per avventure amorose<sup>111</sup>.

Anche le prediche nel medioevo sono spesso molto spinte: vi si raccontano storielle allegre, facezie, si descrivono dettagliatamente pratiche sessuali<sup>112</sup>. La messa, poi, durante la quale la gente comunemente chiacchiera e passeggia, la prostituta si procura i clienti e i giovani guardano le ampie scollature delle dame, possiede un suo specifico *clou* sessuale nel bacio della pace sulla bocca previsto dopo

108. Cfr. J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 218-19.

109. Vedi J. Bossy, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. Rosa (a cura di), *Le origini dell'Europa moderna*, De Donato, Bari, 1977, p. 295.

110. *Ibid.*

111. J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 219-220.

112. P. Englisch, *L'eros nella letteratura*, Sugar, Milano, 1967, p. 157.



l'Agnus Dei. Ma è troppo poco per indurre una frequenza men che rara. Nicola di Clemanges lamenta che nei giorni di festa solo pochi vanno alla messa e non rimangono fino alla fine, accontentandosi di toccare l'acqua santa e salutare con genuflessioni la Madonna o baciare la statua di un santo. Se restano fin dopo l'elevazione, se ne vantano come di un gran omaggio fatto a Gesù Cristo. I mattutini e i vespri, poi, il sacerdote li deve leggere in presenza del solo chierichetto<sup>113</sup>. E, comunque, quando la chiesa viene frequentata, l'uso di quel luogo sacro è molteplice: vi si vendono immagini oscene e più di una volta la chiesa e l'altare vengono «insozzati da atti sconvenienti».

L'intreccio tra sesso e sacro, tra religione e sessualità, è così forte negli stessi ministri del sacro che essi, invitati formalmente alla castità, vi oppongono forti resistenze durante tutto il medioevo. Solo dopo il Concilio di Trento la chiesa sarà in grado di vincere un pò alla volta questa battaglia. La campagna da essa intrapresa a più riprese nel medioevo, per imporre il celibato ai preti e una determinata disciplina sessuale anche ai monaci e alle suore, si risolve sempre in un fallimento. Nell'anno 927 l'arcivescovo di Rheims convoca un sinodo, in cui si scaglia contro il modo di vestire dei preti: «pantaloni larghi sei piedi e di stoffa così trasparente da non impedire di vedere neppure le parti più intime»<sup>114</sup>. Per scoraggiare il matrimonio dei preti nel 1018 papa Benedetto VII ordina che i loro figli diventino servi della gleba senza possibilità di riscatto: e dopo i figli anche le mogli vengono messe al bando della società e parificate per legge alle concubine. Sempre allo stesso scopo papa Leone IX (1049-1055) arriva ad accusare i preti non casti di eresia. Un concilio del 1059 invita addirittura i fedeli a disertare le messe celebrate dai preti concubinari. Anche il comportamento delle suore richiede severe ammonizioni: in Germania, ad esempio, ad esse viene tassativamente proibito di scrivere dei Winleod (canti d'amore) e di spedirli, a causa dell'anemia «causata dalla diminuzione di sangue» che le colpisce<sup>115</sup>. In alcune province della Frisia, ad esempio, agli inizi del '400 22 conventi femminili benedettini si fondono con monasteri maschili col risultato che

molte monache, come fu riferito a Gregorio XII, fornicano con i loro prelati, con i monaci ed i conversi, mettono al mondo figli nei conventi...

113. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 219.

114. P. Englisch, *op. cit.*, p. 149.

115. *Ibid.*, p. 125.

Ancora, quasi tutte le monache fanno da serve o da mogli a tutti i monaci, ne lavano la testa e le tonache, fanno loro una prelibata cucina e molto spesso si uniscono ad essi nelle orge e nei festini, ubriacandosi e mangiando a crepelle <sup>116</sup>.

Anche i monaci di clausura non osservano troppo meticolosamente il loro voto di castità. Bebel (un professore di teologia, morto nel 1516) narra di un francescano che osservava i suoi tre voti in questo modo: «povertà nel bagno, ubbidienza a tavola, castità davanti all'altare». I monaci dicono che è sì proibito il matrimonio, ma non il godimento dell'amore. Anche il docente di diritto canonico Gerson, francese, arriva a dichiarare che basta che l'amore sia praticato «in segreto, non di domenica, non nei luoghi sacri, e solo con persone non coniugate». Durante una visita pastorale, fatta nel 1562 nei territori ereditari austriaci (al di fuori della Boemia), vengono trovati in 122 monasteri oltre 436 monaci, più di 160 suore, 199 concubine, 55 donne sposate e 443 bambini. Il vescovo Gaimbus di Castell riferisce al Papa il 20 giugno 1484 di aver trovato nelle celle delle monache lettere dal contenuto molto spinto, abiti sontuosi e di aver constatato che tutte le suore erano incinte <sup>117</sup>. Che gli ecclesiastici godano fama di essere dotati di particolare potenza risulta da vari proverbi: «Fornica come un templare», «Che buon capuccino, le donne ne sentono l'odore anche a distanza», ecc. Nei banchetti e nelle orge notturne, la loro maggiore virilità è spesso oggetto di scommessa tra ecclesiastici e contadini <sup>118</sup>. Anche la confessione costituisce un momento particolarmente galeotto per il godimento dell'amore al punto che nel 1322 il Concilio di Oxford proibisce ai preti «di ascoltare le confessioni delle donne in luoghi oscuri» e nel 1617 il vescovo di Cambrai ordinerà di non confessare più le donne nella sacrestia, ma in una parte ben visibile della chiesa e di accendere a sera la luce. Nei monasteri viene praticata anche l'omosessualità tanto che nel 1232 Gregorio IX ordina ai monaci predicatori di estirpare in Austria il peccato di sodomia e di trattare i peccatori come se fossero eretici <sup>119</sup>. Notoria è anche la corruzione dei monaci vaganti, che si fingono medici per avvicinare e toccare le donne. In Germa-

116. F. Henriques, *op. cit.*, pp. 30-31.

117. P. Englisch, *op. cit.*, p. 150.

118. *Ibid.*, p. 151.

119. *Ibid.*, p. 152. Diffusa tra preti e chierici anche la *bestialità*. Infatti, nei penitenziali, quando si specificano le penitenze, si fa differenza se si tratta di un laico o di un chierico o di un vescovo (su questo H. Ellis, *op. cit.*, vol. II, parte I, pp. 87-88 e R. Taylor, *op. cit.*, p. 36).



nia la parola *Pfaffenkind* (figlio del prete) è usata per dire «bastardo». E, come si è visto sopra, nel clero è diffuso anche l'*incesto*, per cui si proibisce alle parenti femmine di vivere in casa col prete.

Ma dove lo scontro è più feroce è sull'imposizione del celibato ai sacerdoti. La violenta opposizione da parte del clero prende spesso la forma di vere e proprie *rivolte*: molti monaci *uccidono* i loro abati che gli predicano la castità. Nel 1061 la protesta diventa ribellione organizzata: il vescovo di Parma viene eletto antipapa e marcia su Roma.

Spesso nella loro protesta i preti sono appoggiati dalla gente che preferisce che essi abbiano concubine o mogli piuttosto che abusino delle proprie. Per comprendere appieno i vari elementi che giocano in questa terribile battaglia, bisogna ricordare che dal XIII secolo la storia della chiesa passa attraverso la «drammatica contesa fra lo spirito cristiano e la progressiva profanizzazione della chiesa curiale».

La chiesa, che non può più basare il suo dominio sull'esperienza mistica, sta fondando ora le sue leggi sui codici, sul diritto, sulla razionalità. I vescovi che ormai fanno parte del frazionato potere politico feudale devono svolgere mansioni anche politico-amministrative; i papi sono diventati sovrani. In questo contesto, la chiesa cessa di essere la depositaria della sacralità, compito che passa alle eresie a fondo mistico, all'ascesi associata nei nuovi ordini. Questo fatto, che si riflette nell'avvio di una divergenza di spiriti in campo religioso: mistico-apocalittico da un lato, sistematico-teologico dall'altro<sup>120</sup>, provoca un'ulteriore crisi di credibilità politica dell'istituzione chiesa al suo interno. Adesso, le è ancora più difficile riuscire a disciplinare sessualmente in modo adeguato il clero, tanto che alla fine del '400 la chiesa teme di aver la partita totalmente persa, su questo fronte. Il concubinato dei preti infatti diventa, a quest'epoca, persino un'istituzione resa

soggetta a imposte (il così detto *Milehzins*, tributo del latte). Hugo von Landenberg (1490-1529), vescovo di Costanza, stabilisce questo canone: un prete accoppiato con una vergine pura doveva pagare una tassa di sedici fiorini d'oro; per ogni figlio generato da un prete la tassa è di quattro fiorini, che nel 1522 diverranno cinque.

Si arriva anche a giudicare pio un prete che si sia accontentato di una sola amante e santo quello che non abbia mai avuto rapporti con donne altrui<sup>121</sup>.

In conclusione, sostiene Huizinga, nel medioevo la vita erotica

120. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 29-30.

121. P. Englisch, *op. cit.*, p. 149.

rimane «di una *crassa brutalità*»<sup>122</sup>. Riuscire a far accettare la mistica sessuofobica a popolazioni la cui sacralità è imbevuta di erotismo, è certo per la chiesa un'ardua impresa: non la si sarebbe neppure potuta tentare, senza il concorso delle condizioni obiettive (invasioni barbariche) e senza il progressivo inasprimento della repressione. Per tutto il medioevo l'imposizione della disciplina sessuale, la repressione sessuale, anche se è dura sul piano formale, non riesce in pratica a darsi. Nel penitenziale di Beda — ad esempio — si prescrivono pene severissime per ogni atto sessuale: un anno di digiuno per un amplesso prematrimoniale, 40 giorni di digiuno e penitenze varie per l'erezione; in caso di polluzione notturna, 7 salmi penitenziali cantati in ginocchio, scendendo subito dal letto, e altri trenta il mattino dopo<sup>123</sup>. Per l'adulterio e la fornicazione è ammessa la pena di morte. Gregorio di Tours riporta che una donna, che ha commesso adulterio con un prete, è bruciata dalla sua stessa famiglia. Nel XII secolo Bracton scrive che

... nei tempi passati, i profanatori della verginità e della castità subivano la pena capitale. Ma nei tempi moderni la pratica è cambiata e per la profanazione di una vergine perdono il loro membro virile.

In Inghilterra esempi di chierici castrati per colpe sessuali si hanno fino alla fine del XV secolo<sup>124</sup>.

Vi è da parte della chiesa anche una netta condanna della masturbazione e del coito interrotto: nel IX secolo essi compaiono nella lista dei comportamenti condannati dalle leggi diocesane di Teodulfo vescovo di Orléans. Nel '400 Gerson scrive della masturbazione come di un peccato gravissimo che causa la perdita della verginità e rasenta la sodomia<sup>125</sup>. Le pene stabilite per l'omosessualità sono, nella

122. Contro questa crassa brutalità interviene una poetessa, Christine de Pisan, che si fa portavoce delle «lagnanze delle donne per la perfidia e gli insulti degli uomini», denunciando questa cultura erotica come l'espressione dell'egoismo maschile. Cos'è — si chiede Christine — il disprezzo del matrimonio e della debolezza della donna, il continuo porre l'accento sull'infedeltà e vanità femminile, se non il tentativo maschile di coprire il proprio egoismo? Christine, i cui *sogni* si sarebbero realizzati tre secoli dopo con l'avvento delle prime prese di posizione femministe, denuncia la differenza di potere, il rapporto di forza che si dà tra uomo e donna anche sul terreno della sessualità e la ripartizione ineguale del piacere.

123. F. Saba Sardi, *op. cit.*, p. 25.

124. G. Constable, *Aelredo di Rievaulx e la Monaca di Watton*, in D. Baker (a cura di), *op. cit.*, pp. 260-1.

125. J. Solé, *op. cit.*, p. 113.



Spagna del '200, la castrazione e la lapidazione<sup>126</sup>. La Parigi del '400 manda al rogo il colpevole di sodomia<sup>127</sup>. Come conseguenza della trasformazione delle leggi civili sul matrimonio in un affare religioso si ha nel medioevo l'allargamento dei divieti relativi all'incesto fino a comprendere gradi di parentela del tutto assurdi. Nell'800 papa Leone III comanda che vengano impediti i matrimoni tra consanguinei fino alla settima generazione. Persino i padrini di battesimo, i parenti del prete che ha battezzato o cresimato una determinata persona e infine i testimoni del battezzato, vengono coinvolti nei divieti relativi all'incesto<sup>128</sup>.

La chiesa infine si scaglia anche contro l'uso proletario delle cerimonie religiose che vengono stravolte in occasioni di socialità sessuale, e che ad esempio vengono condannate dal clero ben prima del XVI secolo. Il predicatore trecentesco Nicola di Clemanges scrive addirittura un trattato contro l'istituzione e celebrazione di nuove feste, dichiarando che la liturgia di alcune di queste ha carattere apocrifo, e approvando il vescovo di Auxerre che aveva soppresso la maggior parte dei giorni festivi<sup>129</sup>. La stessa posizione è presa da Pietro d'Ailly nel *De Reformationis*. Ma questi tentativi non vengono coronati da successo — infatti i resoconti delle visite pastorali del XVI e XVII secolo tuonano sempre nella medesima direzione<sup>130</sup>.

Anche i pellegrinaggi vengono osteggiati. Tommaso da Kempis, a cui taluni attribuiscono l'*Imitatio Christi*, sostiene che raramente coloro che fanno molti pellegrinaggi diventano santi: contro di essi si scaglia pure Federico di Heilo scrivendo uno specifico trattato *Contra peregrinantes*. E la chiesa già da lungo tempo ha diffidato le monache dal parteciparvi. Ci racconta infatti Eileen Power che fin dal 791 un concilio ha proibito questa pratica, e nel 1195 un altro, a York, ha decretato: «per togliere alle monache la possibilità di andare in giro, proibiamo loro di intraprendere pellegrinaggi». Un decreto del medesimo argomento viene fatto da un arcivescovo di York nel 1318: le monache non devono andare in giro per nessun motivo, neanche se hanno fatto voto di compiere un pellegrinaggio. In questo caso esse devono recitare tanti salmi quanti sarebbero stati i giorni necessari a compiere il pellegrinaggio così temera-

126. H.C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Macmillan, New York, 1906-1907, vol. IV, p. 362.

127. J. Solé, *op. cit.*, p. 235.

128. H. Maisch, *op. cit.*

129. J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 218-220.

130. J. Bossy, *art. cit.*, p. 295.

riamente promesso»<sup>131</sup>. In realtà l'unica riforma che la chiesa medievale riesce a mandare in porto è quella di sostituire progressivamente il bacio sulla bocca dopo l'Agnus Dei col bacio su «la paix», il «pacificale», e cioè un piccolo piatto di legno o argento o avorio<sup>132</sup>. La storia e l'esito dello scontro tra chiesa e classi subalterne sul terreno della sessualità diventa un punto di partenza per il capitalismo nascente, che impara sia che la *politica statuale* sulla sessualità deve essere applicata in modo *ferreo* (e infatti lo stato capitalistico rende molto più violenta e massifica la caccia alle streghe, la lotta contro l'omosessualità, gli anticoncezionali, ecc.) sia che per *piegare le donne*, soggetto trainante delle lotte su questo terreno, deve rafforzare la *differenza di potere* tra l'uomo e la donna. Il capitale, inoltre, rivisiterà questo terreno assumendo i punti di vista sia della chiesa che del proletariato ma stravolgendoli entrambi. Userà, come vedremo in seguito, la chiesa e la sua ideologia sessuofobica per distruggere e punire tutte quelle forme di sessualità ormai diventate improduttive nel nuovo modo di produzione, mentre assumerà molti temi delle concezioni e teorizzazioni sulla sessualità (e non solo su questa, ma anche più estesamente sul nuovo ruolo della donna, ecc.) dai vari movimenti eretici a base proletaria, stravolgendoli, per trasformare radicalmente la sessualità e svilupparla con i tempi e modi per esso produttivi.

## 2.1 La prostituzione

La *prostituzione* nel medioevo non è considerata un mestiere infamante, ma un «servizio pubblico», cui viene annessa grande importanza morale e sociale, poiché è considerato un importante contributo «alla migliore preservazione del matrimonio e dell'onore delle vergini»<sup>133</sup>. Prova ne è che — ad esempio — nel 1276 un'ordinanza di Rudolf von Habsburg proibisce a chiunque di offendere le prostitute, che anzi vengono *lodate* «per il loro spirito di sacrificio a favore del bene comune» e premiate col riconoscimento dei diritti di cittadinanza<sup>134</sup>. A Bergen ancora nel 1521 sono gli stessi preti e prelati ad affittare case a prostitute<sup>135</sup>. Esse sono sempre presenti nelle occasioni pubbliche; anzi, sono le protagoniste di molte festività e vengono spesso mandate ad incontrare gli ospiti della città, il più

131. E. Power, *op. cit.*, p. 25.

132. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 221.

133. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 152.

134. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 103.

135. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 152.



delle volte nude perché — come abbiamo visto — si presume che la vista di belle donne *predisponga bene gli animi*. L'imperatore Federico Barbarossa, ad esempio, viene accolto nel *Turnierplatz Am Hof* a Vienna, ancor prima che gli ospiti d'onore possano salutarlo, da una schiera di prostitute in abiti succinti e con mazzi di fiori. Anche il corteo che festeggia l'ingresso di Carlo V in Anversa è aperto non dai notabili della città, ma da centinaia di prostitute le quali, secondo i resoconti dell'epoca «in parte vestite in modo succinto, in parte completamente nude, portavano una corona di fiori in testa e gettavano fiori all'imperatore e al suo seguito»<sup>136</sup>. Talvolta le prostitute tengono prigionieri gli ospiti fino a che la città non ha pagato loro un riscatto. La prostituzione è considerata così poco infamante che nel 1414 il consiglio municipale di Berna nel corso di una visita dell'imperatore Sigismondo e del suo seguito ordina che, come gentile omaggio, i bordelli vengano messi gratuitamente a disposizione dei visitatori<sup>137</sup>. A Berlino Dietrich von Quitzow e i suoi uomini vengono alloggiati presso le «figlie della città» a spese del comune<sup>138</sup>. Anche a Vienna alle prostitute si richiede questo servizio.

L'accettazione della prostituzione è legata alla concezione di origine precristiana che esalta la sessualità come fertilità, energia vitale. Non a caso la presenza delle prostitute è particolarmente richiesta in quelle feste che sono legate ai cicli delle stagioni e ai riti della fertilità come — ad esempio — il rito del pupazzo che durante il carnevale veniva buttato nel fiume a simboleggiare la fine dell'inverno e la rinascita della natura. Da questa concezione della sessualità deriva anche la credenza che la prostituta porta buona fortuna e buon augurio; invitare una prostituta a nozze *rende la sposa fertile*; la prostituta guarisce. Per le stesse ragioni in certe aree si crede l'opposto e cioè che la prostituta è malefica e attacca il malocchio: chi l'incrocia e non vuole avere guai si deve toccare la natica nuda (toccarsi i genitali nudi è un gesto utile per scacciare le forze malefiche). Come si vede, l'atteggiamento verso le prostitute è tutt'altro che univoco: da una parte esse sono accettate e considerate indispensabili, dall'altra sono anche *disprezzate e condannate*.

Negli eserciti e nelle crociate, ad esempio, la loro presenza che è considerata necessaria è molto rimarchevole. Il bisogno di donne nelle armate medievali supera quello espresso dalle schiere dei chierici. Mentre durante il Concilio di Costanza su 50.000 partecipanti ci

136. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 106.

137. G.R. Taylor, *op. cit.*, p. 101.

138. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 105.

sono 1500 prostitute, nell'accampamento di Carlo il Temerario, mentre assedia Neuss, vi è una prostituta ogni quattro soldati. Il duca d'Alba arriva a ordinare in compagnie le prostitute al seguito del suo esercito. Le donne delle salmerie sono sottoposte a una severa disciplina e assoggettate al comando del sergente delle prostitute o Roi des Ribauds o Rex Ribaldorum. Oltre a svolgere lavoro sessuale, esse devono

cucinare, scopare, lavare, specialmente accudire ai malati quando si piantava un accampamento, correre con prontezza, andare a prendere cibi e bevande, oltre ad altre necessità... pulire le latrine, ecc..

A ciò si aggiunge il compito, non sempre privo di pericoli, di riempire le buche delle strade o gli stagni per dove deve passare l'assalto, e di aiutare nel trasporto dei pezzi di artiglieria<sup>139</sup>. I Templari — l'ordine religioso militare che tiene la contabilità della Terrasanta — calcolano che in un solo anno procurano viveri per 13.000 prostitute<sup>140</sup>. Numerose crociate, tra cui quella di Guglielmo IX d'Aquitania, contano al seguito un intero stuolo di prostitute<sup>141</sup>.

Là dove invece sono considerate un «male minore», come in città, la loro accettazione non è mai completa. Per distinguersi dalle donne «oneste» le prostitute sono costrette, al pari dei boia e degli eretici, a portare il marchio della vergogna. A Tolosa e a Digione devono portare un colletto bianco; a Besançon un merletto rosso; a Breslavia un simbolo che raffigura lo stemma della città; a Padova uno strascico lungo sei piedi, mentre in altre città italiane campanelli e sonagli<sup>142</sup>. A Milano, a Padova, Cremona, Piacenza, Perugia, Reggio e in molte altre città, le prostitute sono praticamente incasermate: viene loro assegnato come dimora un edificio, un gruppo di edifici o persino un intero sobborgo. Se si stabiliscono altrove rischiano l'espulsione dalla città, la fustigazione e la confisca dei beni<sup>143</sup>. Nel 1330 a Perpignano si decide che tutte le signore della città devono restare nei posti loro assegnati: se il capo della polizia del vizio, detto il «padre degli orfani», le sorprende in atto di adescamento in altre strade, è tenuto a ricondurle nella zona assegnata.

139. *Ibid.*, pp. 111-112.

140. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 156.

141. *Ibid.*, p. 148.

142. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 155. Su questo vedi anche G. Rossi, «Status juridique de la femme dans l'histoire du droit italien», *La femme*, XII Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, II parte, Ed. de la Librairie Encyclopedique, Bruxelles, 1962, p. 130.

143. L. Bassermann, *op. cit.*, pp. 145-146.



Quando a Firenze le prostitute vagano fuori dal loro quartiere vengono riportate a casa a suon di frustate<sup>144</sup>.

In ogni caso pochissima è la legislazione civile e canonica concernente le punizioni delle prostitute. La prostituta non è ritenuta seriamente colpevole: dopo tutto essa agisce in conformità al suo carattere di donna. Invece si presta più attenzione alle punizioni contro quelli che usano le prostitute: dai magnaccia ai procuratori, a quelli che tengono i bordelli. Spesso si prescrive di punire anche gli uomini che vanno con le prostitute, specialmente quando si tratta di chierici. In questi casi la legge riguardante le punizioni è vasta e dettagliata, mentre contro le prostitute si dice ben poco<sup>145</sup>.

Le poche occasioni in cui il medioevo esprime un'aperta persecuzione contro di esse sono le seguenti: in Occidente, è Carlo Magno a iniziare la lotta contro le prostitute, ma la gogna, il taglio dei capelli, l'obbligo di portare la pietra dello scandalo o la fustigazione con le verghe, non hanno molto successo. Un suo successore comanda che le prostitute vengano gettate nude nell'acqua fredda, mentre gli astanti devono ridere e dileggiarle<sup>146</sup>. Più tardi, Luigi IX (1215) dopo aver fondato a Parigi delle case per le prostitute pentite (su 12.000 prostitute, solo 200 accolgono l'invito), nel 1254 emana il suo famoso editto contro di esse. In Francia e in Inghilterra è diffusa anche una gabbia per la punizione delle «prostitute, megere e donne poco tranquille». A Tolosa

una donna condannata per il suo delitto (prostituzione), viene portata in municipio; il boia le lega le mani, le pone in testa un berretto ornato di piume con una coccarda appuntata dietro in cui si può leggere a chiare lettere la sua colpa... Essa viene quindi portata vicino al ponte, ad una roccia nel mezzo del fiume. Qui è messa dentro una gabbia di ferro costruita a tal scopo e viene immersa tre volte nell'acqua ed ivi lasciata, ma in modo che non si anneghi; uno spettacolo che suscita la curiosità di tutti gli abitanti della città. Ciò fatto, la donna o la ragazza viene condotta in prigione ove essa è condannata a passare il resto della vita ai lavori forzati.

144. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 153.

145. Su questo concordano tutti gli storici della prostituzione. Oltre all'Henriques e alla Brundage, vedi, tra gli altri: W. Acton, *Prostitution*, London, 1857; Praeger, New York, 1969; V. Bullough, *History of Prostitution*, University Books, New York, 1963; A. Flexner, *Prostitution in Europe*, The Century Co, 1914; Paterson Smith, Montclair, N.J., 1969; T.E. James, *Prostitution and the Law*, London, 1951; W. Sanger, *The History of Prostitution*, Arno Press, New York, 1972, prima ed. 1859; G. Ryley Scott, *A History of Prostitution from Antiquity to the Present*, T. Werner Laurie Ltd, London, 1936.

146. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 155.

L'equivalente inglese di tale gabbia viene chiamato *Ducking-stool*, «...uno strumento che consiste in un lungo cavo ad un'estremità del quale è fissato uno sgabello e quindi immerso in uno stagno fangoso e puzzolente»<sup>147</sup>. In generale comunque prevale — ripetiamo — un atteggiamento di tolleranza, se non di approvazione, all'interno del quale è sempre presente almeno formalmente il tentativo di redimere le peccatrici. In tale contesto si situa l'invito che nel 1198 papa Innocenzo III rinnova ai cristiani, questa volta borghesi, di sposare le prostitute per salvarle. Vengono fondati in diverse città degli ospizi di Santa Maddalena, che ospitano le peccatrici pentite. Un'istituzione siffatta è la casa delle penitenti di S. Girolamo a Vienna, chiamata dal popolo «casa delle anime»<sup>148</sup>.

Dalla seconda metà del '200, su iniziativa municipale, si aprono bordelli pubblici in tutte le città. Si tratta di case di proprietà del municipio, tassate dalle autorità civili ed ecclesiastiche, con uno stanzone centrale e tante stanzette laterali<sup>149</sup>. I regolamenti dei bordelli sembrano regolamenti corporativi<sup>150</sup>. A volte le prostitute sono obbligate nei tempi morti a fare anche altri lavori, come ad esempio la filatura. In molte città i bordelli sono riconosciuti come *corporazioni civiche*, regolate da dettagliate ordinanze e controllate da pubblici ufficiali. Spesso il supervisore è il boia nelle ore in cui non lavora. I bordelli fioriscono anche sotto specie di *bagni*, controllati frequentemente dai barbieri, motivo per cui la chiesa raccomanda di non frequentare i bagni ed i negozi dei barbieri. *I bordelli sono dappertutto, anche in città piccole e in grossi villaggi*<sup>151</sup>. Spesso una scuola e un bordello sono nello stesso edificio, per cui mentre di sopra si fa lezione, sotto le prostitute ricevono<sup>152</sup>. In Germania in un primo tempo i bordelli so-

147. F. Henriques, *op. cit.*, p. 57.

148. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 157.

149. Su questo vedi il bell'articolo, ricco anche di bibliografia in tedesco da noi poco nota, di D.R. Stiefelmeier, «Sacro e profano: note sulla prostituzione nella Germania medievale», *Donna, woman, femme*, n. 3, 1977, pp. 34-50. L'autrice precisa che questa struttura e distribuzione architettonica ricalca il modello dei lupanari romani (p. 43).

150. Sempre la Stiefelmeier ci dice che nei bordelli viene regolato «ogni aspetto della vita delle prostitute: l'orario di lavoro, il vitto, il vestiario, i contributi da dare al tenentario del bordello»; vengono inoltre indicate «le misure disciplinari in caso di disobbedienza, la frequenza dei controlli sanitari, là dove esistono. Il bordello di Ulm possiede addirittura una rudimentale cassa di previdenza con contributi versati da ambo le parti, capace di assistere le prostitute in periodi di malattia o gravidanza e durante la vecchiaia» (*ibidem*).

151. Anche secondo Flandrin le prostitute nel '400 sono molto numerose in campagna (cfr. J.L. Flandrin, *op. cit.*, p. 239).

152. Vedi J.A. Brundage, *art. cit.*, p. 841.



no situati nel cuore della città, vicino al mercato, alla chiesa ed alla fontana centrale. In seguito, col declassamento della prostituzione, vengono spostati in periferia, spesso fuori dalle mura. Ciò è dovuto alla paura della prostituzione, alla propaganda cristiana sulla natura malefica di questa attività. Le mura, infatti, proteggono oltre che dai nemici anche dalle forze malefiche.

Complessivamente la domanda di prostituzione nell'alto medioevo è notevole<sup>153</sup>, anche se ufficialmente ad ebrei, uomini sposati e preti, i bordelli sono proibiti<sup>154</sup>. La gente si sposa tardi, a causa delle regole delle corporazioni che vietano il matrimonio agli apprendisti. Sposarsi inoltre è un'impresa costosa e difficile, perché bisogna trovare un partner che non sia imparentato. Sulla prostituzione preme, nonostante le proibizioni, anche il clero, sempre più forzatamente legato al celibato.

Nello sfruttamento della prostituzione sono implicati l'alto clero, i centri universitari e l'aristocrazia. La prostituzione è una fonte di reddito così cospicua che anche le autorità civili hanno più di qualche controversia giuridica per accaparrarsene gli introiti<sup>155</sup>. A Francoforte, il convento di Leonardo possiede, vicino alla Mainzer Pforte, una casa di piacere. Essa è amministrata dalla città, che però fino al 1561 deve versare una parte dei guadagni ai monaci del convento<sup>156</sup>. L'arcivescovo di Magonza, poi, accorda il diritto, nel 1457, di gestire un bordello alla famiglia dei conti Henneberg. Più di un secolo prima, nel 1309, il vescovo Johann di Strasburgo aveva costruito una casa riservata esclusivamente alle prostitute per trarne un reddito. Nel 1390, il duca Albrecht IX d'Austria è proprietario del principale bordello di Vienna<sup>157</sup>. In seguito sempre a Vienna i proprietari delle tre case di piacere saranno i duchi d'Aosta<sup>158</sup>. Il duca d'Aquita-

153. Questo è testimoniato anche dal fatto che vengono loro rivolte specifiche prediche da parte dei predicatori medievali, i quali sottolineano che esse sono dovunque (*passim*) e che sono frequentate da moltissimi uomini (*plurimos*) e di tutti i tipi e che ciò avviene continuamente (*non solum ad horam sed diu*). Se, come mette in risalto C. Casagrande, le prostitute sono considerate « uno dei possibili uditori dei predicatori, non è stato per la gravità del loro peccato, ma per la sua dimensione sociale ». Cfr. C. Casagrande (a cura di), *Prediche alle donne del secolo XIII*, Bompiani, Milano, 1978, p. 29.

154. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 103.

155. *Ibid.*, p. 105.

156. *Ibid.*, p. 104.

157. Cfr. F. Henriques, *op. cit.*, p. 45. Anche « papa Sisto IV ricavò da un solo postribolo l'incredibile somma di duemila ducati » (P. Englisch, *op. cit.*, p. 154).

158. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 104.

nia, Guglielmo VII, nel XII secolo fa costruire per le prostitute un edificio simile ad un'abbazia e crea in quella comunità una gerarchia parallela alla gerarchia manoriale. Carlo VI, nel XIV secolo, crea un postribolo a Tolosa e Carlo VII ne conferma in seguito l'autorizzazione. Nello stesso tempo di Carlo VI, Giovanna, regina di Napoli e contessa di Provenza, apre una casa di tolleranza (riservata ai cristiani). Il papa Giulio II fa altrettanto nel 1510, seguito da Leone X e da Clemente VII<sup>159</sup>. È interessante notare che per finanziare la costruzione della basilica di San Pietro, Leone X introduce una tassa speciale sulle meretrici, che frutta alla tesoreria pontificia 20.000 ducati, cioè 4 volte quanto egli percepisce con la vendita delle indulgenze in Germania<sup>160</sup>. Shakespeare chiama «ocche di Winchester» le donne «che un tempo venivano alloggiate in palazzi che si trovavano sotto la giurisdizione del vescovo di Winchester». Pure l'arcivescovo di Mainz riscuote gli incassi dei bordelli della città<sup>161</sup>.

La chiesa ricava fino ad un *decimo degli introiti dei bordelli*, che sono una grossa fonte di lucro. Ancora nel 1321 un cardinale inglese compera un bordello come investimento per i fondi sacerdotali<sup>162</sup>. Le imposte sulle prostitute vengono date in appalto. Ma ciò che più importa è che nel medioevo

mai – sostiene Bassermann – una prostituta ebbe a lamentarsi di tale tributo. Solo in tempi in cui non avevano entrate, nella quaresima per esempio, rifiutavano collettivamente di pagare le tasse<sup>163</sup>.

Anche a questo proposito si registrano delle stranezze locali: a Verona e a Pavia le prostitute belle devono versare tre soldi per ogni notte di lavoro, quelle brutte dodici. Ma la prostituzione *istituzionalizzata* è solo un aspetto *limitato* della prostituzione, che attinge le sue schiere tra le girovaghe, le acrobate, le danzatrici, le domatrici di orsi, le chiromanti, le maghe, le venditrici di filtri, le venditrici ambulanti.

In molti posti le vagabonde possono esercitare il loro mestiere solo al buio e devono portare con sè una lanterna. A Norimberga sono riservate ad esse le due prime ore di buio d'inverno, le prime tre d'estate<sup>164</sup>. Il *Liber Vagatorum* (Anonimo) ci dà notizia di alcune

159. A. Morali-Daninos, *op. cit.*, p. 35.

160. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 183.

161. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 152.

162. H. Haggard, *op. cit.*, p. 273.

163. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 144.

164. *Ibid.*, p. 96.



singolari forme di prostituzione postulante e vagante. Ci sono le *penitenti* che girovagano affermando di essere vissute in modo disonesto e di voler espiare i loro peccati chiedendo l'elemosina per volontà di Maria Maddalena. Vi sono le *questuanti* che dopo aver steso un lenzuolo per terra in un posto molto frequentato, si agitano in convulsioni come abbiano delle doglie; le *alienate* che si fingono pazze per aver la libertà di fare atti indecenti e spogliarelli, durante i quali contrattano incontri notturni a pagamento; e infine le *passeggiatrici nude* che si mettono in mostra sui gradini di una chiesa, coperte soltanto di lacere vesti aspettando che qualche uomo faccia loro un cenno per andare con lui. Ma a parte le prostitute vagabonde, nelle maggiori città continua ad esistere un enorme numero di prostitute da strada, che la polizia non riesce a controllare. Sono chiamate *Veneri vulgivaghe* e continuano a lavorare a domicilio e nella clandestinità, anche se sono notevolmente perseguitate<sup>165</sup>. In Germania, ad esempio, le *Böhhäsinnen* (le prostitute clandestine) se scoperte vengono condotte davanti alla porta della città dove vengono battute con la scopa e poi bandite<sup>166</sup>.

### 3. Sesso come valore d'uso per il valore

Il passaggio al modo di produzione capitalistico trasforma radicalmente le condizioni della sessualità, sviluppando la separazione dei sessi a livelli mai dati prima. *Sexus* diventa la linea su cui apparentemente la produzione si separa: da un lato quella delle merci — intese come oggetti — che va a formare il mondo del valore; dall'altro quella degli individui, che va a cadere apparentemente nel mondo del non valore. Alla prima sfera della produzione corrisponde fondamentalmente come lavoratore l'uomo; alla seconda la donna: la separazione dei sessi diventa col capitalismo separazione di valore. Ancora: *sexus* inteso come sesso, come il terreno della sessualità, è fatto rientrare nel processo di riproduzione degli individui, in quello che appare come il regno della natura, formalmente svalorizzato, svalutato, ma in realtà vettore di creazione di valore.

In quanto parte del lavoro di riproduzione, la sessualità diventa *lavoro non direttamente salariato*, sia che si dia come prostituzione

165. Che le prostitute « libere » siano moltissime è comprovato dal fatto che esistono, ad esempio, nella lingua tedesca circa una quarantina di termini per designarle (vedi D.R. Stiefelmeier, *art. cit.*, p. 44). Vedi anche R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 159.

166. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 103.

sia che si dia come lavoro sessuale-domestico svolto essenzialmente nell'ambito della famiglia. In quanto lavoro di riproduzione la sessualità diventa *lavoro produttivo*, assumendo però le determinazioni del lavoro produttore di valore in modo molto particolare<sup>167</sup>.

Nel processo di riproduzione, la sessualità si scinde ulteriormente in due sfere: quella maschile, che rientra nell'ambito del consumo individuale e quella femminile, che rientra nell'ambito del lavoro di riproduzione. Conseguentemente, anche la *definizione* della sessualità diventa *duplice*: per la donna essa rappresenta una specifica parte del lavoro di riproduzione, per l'uomo uno specifico momento del suo consumo individuale.

La donna viene alienata più pesantemente dell'uomo nel rapporto con la sessualità. Anzitutto questa diventa per lei lavoro non (direttamente) salariato — che si rappresenta come forza naturale (o innaturale) del lavoro sociale. Inoltre la donna, essendo privata della possibilità di consumare lavoro sessuale altrui, ha meno possibilità di godere sessualmente, e diventa per lo più fattrice di «piacere» (se così si può chiamare) per l'uomo. Il maschio adulto è l'unico soggetto che nel capitalismo ha diritto al consumo di lavoro sessuale; solo chi ha un salario può comprare tale lavoro.

La storia della sessualità diventa, a partire dal capitalismo, una *duplice storia*, femminile e maschile, storia del lavoro sessuale erogato dalla donna e del consumo di lavoro sessuale da parte dell'uomo. Quando gli storici della sessualità (tra cui anche Foucault)<sup>168</sup> pretendono di ridurlo a un solo percorso, essi compiono un *falso storico*. C'è una grossa cesura storica: il sesso non rimane nel modo di produzione capitalistico valore d'uso per l'uso, cioè prodotto lavorato al di fuori dei circuiti produttivi del capitale come sul piano formale si rappresenta, ma diventa valore d'uso per il valore. Diventa un momento centrale, strategico, dell'accumulazione capitalistica, anche se appare alla stregua di mera attività di non-valore.

Parlare di sesso significa dunque parlare *non* — o almeno non solo — di attività che attiene all'ambito del costume, o al campo delle convenzioni religiose, o al terreno della quotidianità. Significa anzitutto parlare di lavoro non salariato, di cosa che interessa il piano della produzione e quindi della politica, della lotta di classe.

Anche questa parte della produzione, infatti, funziona per l'accu-

167. Ci permettiamo di rimandare al cap. VIII « Il duplice carattere del lavoro di riproduzione degli individui come merce forza-lavoro » di L. Fortunati, *op. cit.*

168. Vedi M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.



mulazione. Il valore per il valore è il suo scopo, non l'individuo e la sua riproduzione.

Il sesso, nella società capitalistica, è quindi inserito in un processo che ha come scopo la ricchezza, non la felicità dell'individuo. Fare sesso non significa più produrre un bene al solo scopo del suo consumo, del suo godimento. Significa produrre e consumare nella direzione di creare valore: la produttività del sesso nella società del capitale va intesa proprio in questo senso.

Va da sé che in una situazione siffatta la problematicità del sesso esplode in modo ancora più pesante. Se per la patristica il sesso è sempre peccato, anche nel matrimonio — la teoria del «male minore» —, col capitale il sesso è posto sempre come *lavoro* e quindi *comando*, disciplina e — di contro — lotta. Col nuovo modo di produzione subentra una mistificazione realistica della sessualità, che porta con sé la depenalizzazione del peccato originale<sup>169</sup>. Già nel medioevo l'atto sessuale da parte del marito veniva considerato dalla chiesa alla guisa di un *debito* (tanto è vero che durante le crociate si discuteva molto sulle conseguenze che l'assenza dei mariti avrebbe avuto sulle mogli), quindi un obbligo, ma nel senso positivo di impegno a garantire questo «male minore», a fronteggiare la sessualità della donna. La pratica del sesso è pur sempre la pratica di un piacere, anche se col rimorso di averlo goduto.

Col capitalismo, il sesso diventa un *dovere* anzitutto nei confronti di se stessi: l'individuo non è tale se non ha rapporti sessuali. Il sesso diventa uno dei suoi banchi di prova, in cui deve dimostrare la sua capacità di potenza, il suo labor power. Si assume cioè, come si è detto, che uomini e donne non possono stare assieme senza avere rapporti sessuali. Questi sono un passaggio obbligato nell'esplicazione del rapporto, al punto che un rapporto che non li comprende non esiste, è un finto rapporto. L'«amicizia» si può dare solo tra persone dello stesso sesso.

Si può arrivare a dire che il sesso ha un duplice carattere: sul piano formale esso si rappresenta, almeno in linea di tendenza, come la pratica di un piacere depurato via via anche dal rimorso di averlo goduto. In realtà, il sesso diventa la pratica di un *dovere* con l'ansia di arrivare a un piacere sempre più evanescente. Il *dover essere* del sesso nella politica capitalistica si esplica in modo multidirezionale. Sesso significa direttamente *procreazione*. L'imperativo catego-

169. Mi riferisco ancora alla conversazione con Giacomo Contri.

rico diventa: fare il massimo numero possibile di figli <sup>170</sup>.

Per aumentare la popolazione, infatti, il capitale in un primo tempo pensa esclusivamente a un salto quantitativo del suo ammontare. La necessità di indurre tale salto nel «numero» degli uomini diventa, come confermano parecchie testimonianze, addirittura un'ossessione, che rimane una costante assolutamente fondamentale fino alla seconda metà del '600. Nel 1432 Alberti chiede nel suo *Trattato sulla famiglia* che lo stato onori chi ha più figli. Per Machiavelli, la potenza del Principe esige una numerosa popolazione. Alla fine del secolo Campanella, nella sua opera *Città del sole*, afferma che il poter disporre di una numerosa popolazione è un interesse superiore dello stato. Nella stessa epoca Jean Bodin scrive: «Il n'est ni force ni richesses que d'hommes». Per tutto il pensiero mercantilista queste idee saranno dei principi essenziali, come dimostra Monchrestien scrivendo nel suo *Traité d'Economie politique* (1615):

La France ... a des richesses infinies, connues et à connaître ... mais de ces grandes richesses, la plus grandè, c'est l'inépuisable abondance de ses hommes qui les saurait ménager.

Mirabeau nelle prime righe de *L'ami des hommes* scrive: «Le premier bien, c'est d'avoir des hommes» e più avanti: «Il y a toujours autant d'hommes qu'il peut en être nourri». Quesnay di rimando riafferma che solo l'aumento dei mezzi di sussistenza può portare con sé quello della popolazione; se la popolazione francese decade, la causa va ricercata nel decadimento dell'agricoltura. Va detto subito che i fisiocratici, attraverso Mirabeau e Quesnay,

rovesciano il postulato mercantilista: moltiplicare gli uomini è moltiplicare le ricchezze, sostituendolo con: moltiplicare le ricchezze (con lo sviluppo dell'agricoltura) è moltiplicare gli uomini <sup>171</sup>.

Ma al di là delle vicende storiche del pensiero economico, il fatto politico è che si stava diffondendo la paura in Europa che presto non

170. Sembra che la media della natalità per donna non sia in questo periodo superiore ai sei figli (cfr. J. Solé, *op. cit.*, p. 60).

171. Molti sono gli studiosi di demografia storica e gli stessi demografi che hanno dato una panoramica di questa preoccupazione che investe in modo ossessivo politici, filosofi, letterati del tempo. Vedi, tra gli altri, P. Guillaume, J. Poussou, *Démographie historique*, Colin, Paris, 1970, pp. 238-39-40; M. Reinhard, A. Armengaud, J. Dupaquier, *Histoire générale de la population mondiale*, Montchrestien, Paris, 1968, pp. 123-125, 150-155, 244-248; R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV au XVIII siècles*, Ed. Duculot, Gembloux, Louvain, 1955.



ci sarebbe stata abbastanza gente per coltivare i campi e riempire le officine<sup>172</sup>. Per provocare tale salto quantitativo nel processo di «accumulazione» della popolazione la strada più facile, ma anche l'unica che si vede all'inizio, è — come si diceva — quella di obbligare le donne ad aumentare il numero dei figli: arrivare cioè all'aumento della popolazione aumentando il numero delle nascite. Il capitale affrontando il problema del sesso in realtà affronta immediatamente anche il problema del *dominio sul tasso di natalità*. Pur conservando la produzione del sesso inteso come valore d'uso per il valore le due facce del piacere e della procreazione, quella senz'altro predominante diventa la seconda. Ad essa il piacere viene non solo nettamente subordinato, ma sacrificato nel caso si debba scegliere tra i due elementi.

Anzitutto, i mezzi anticoncezionali che fino ad allora si conoscevano spariscono; o per lo meno sembra che dall'avvento del capitalismo ve ne sia un raro impiego e inoltre una loro scarsa efficacia. Anche l'uso dei profilattici — ci dice Solé — nell'età moderna, si limita al mondo della prostituzione e del libertinaggio e la stragrande maggioranza dei coniugi continua ad ignorare perfino il coito interrotto<sup>173</sup>. Le uniche forme di controllo delle nascite, considerate lecite, che rimangono alle donne sono il «matrimonio tardivo» e «l'allattamento prolungato». Pur nella clandestinità continuano tuttavia anche l'aborto e l'infanticidio<sup>174</sup> nonostante il capitale li consideri delitti molto gravi. Nel '500 e '600 ad esempio l'infanticidio diventa punibile con la morte in quanto — si dice — priva il neonato del batte-simo, in realtà perché contrasta l'incremento delle nascite<sup>175</sup>. In secondo luogo, il lavoro sessuale domestico viene *depurato* da tutto ciò che non è funzionale alla procreazione e che diventa appannaggio della prostituzione. Il capitale arriva a condannare non solo *qualunque pratica impedisca la procreazione* (vedi ad esempio la sodomia eterosessuale), ma anche quelle che *non la favoriscono*. La mistificazione in questo campo passa attraverso la *medicina maschile*:

172. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 224.

173. J. Solé, *op. cit.*, p. 61.

174. L'Europa occidentale — riporta lo Stone — ha una lunga storia di relativa diffusione dell'infanticidio, che risale all'antichità, quando risulta fosse estremamente comune. Quanto e in che misura questa pratica sia proseguita nell'era moderna è un problema ancora aperto; è però sintomatico che «ancora nel primo Settecento i preti dell'Angiò hanno l'ordine di avvertire ogni tre mesi le loro congregazioni che uccidere un neonato prima del battesimo è peccato mortale» (cfr. L. Stone, *op. cit.*, p. 524).

175. *Ibid.*

la concezione *medica* — e quindi presuntamente scientifica — della sessualità, diventa l'approccio che sostiene questa operazione.

Le pratiche sessuali non procreative vengono considerate dannose alla salute del corpo, anche se poi la poca conoscenza del corpo stesso e della stessa attività sessuale fa sì che nei testi di medicina dell'epoca le contraddizioni abbondino. Basti dire che le autorità mediche del XVI secolo ritengono che il piacere sessuale femminile sia indispensabile per aprire la bocca dell'utero e accogliere, così, lo sperma maschile. Per cui i casuisti seicenteschi francesi nei loro manuali per confessori cattolici consentiranno alla moglie (allo scopo non di favorire il piacere della donna, ma la procreazione) di manipolarsi prima e dopo la penetrazione per raggiungere l'orgasmo<sup>176</sup>. Anche il trattato (seppur tardo 1716) del dr. Venette della Rochelle (*Tableau de l'amour conjugal*) è molto contraddittorio. In esso egli si schiera con i teologi nella disapprovazione delle posizioni sessuali che richiedono di stare in piedi, seduti, o distesi con la donna sopra<sup>177</sup>. Detto questo, conclude, piuttosto paradossalmente, che ognuno però può adottare la posizione che preferisce, purché il piacere che ne deriva non sia eccessivo, la salute non ne tragga danno e il concepimento ne risulti favorito piuttosto che ostacolato. Guarda dunque con tolleranza alla penetrazione dal retro, poiché, per quanto considerata contro natura, è consueta nel mondo animale, favorisce la procreazione e durante la gravidanza presenta meno rischi della classica posizione del «missionario»<sup>178</sup>.

A questa posizione espressa dai medici fa eco la chiesa che sancisce la pericolosità delle pratiche sessuali non procreative anche per la salute dell'anima. Nel '600 i teologi cattolici, in testa il gesuita Sanchez, non solo condannano tutte le attività sessuali non atte a favorire il concepimento, ma arrivano al punto di definire peccato mortale il fatto che la donna si alzi in piedi o urini dopo il rapporto nella speranza di impedire il concepimento. È inoltre opinione comune ad essi che anche nel matrimonio deve esserci castità coniugale, moderazione nella passione, confermata nel 1584 anche dal teologo francescano Benedicti<sup>179</sup>. Emblematico è anche l'enorme trattato sulla ge-

176. L. Stone, *op. cit.*, p. 550.

177. « Au lieu de faire des enfants, on rends par cette posture une femme stérile et si par hasard il en vient quelqu'un, il est ou petit ou imperfect... Il ne faut point aller chercher ailleurs les marques du dérèglement de causes qui leur ont donné la vie que ces mêmes enfants contrefaits ». Cfr. H. Bergues, *La prévention des naissances dans la famille*, Cahier n. 5, « Travaux et Documents », Puf, Paris, 1960, p. 100.

178. L. Stone, *op. cit.*, p. 554.

179. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 560.



nerazione di Giovanni Benedetto Simbaldi che appare in Italia nel '600, dove si dice che le posizioni da seduti, in piedi, a quattro zampe, laterali, invertite, ecc., evitando il ravvicinamento stretto e dunque fecondo, delle vie genitali — (poiché l'*os uteri* è più o meno compresso) — sono considerate nefaste sia dai medici che dai canonisti<sup>180</sup>.

Ora, se il sesso è subordinato, addirittura sacrificato alla procreazione, esso non può che porsi come *genitale, coitale*. Ecco che l'attività sessuale, diventata lavoro produttore di valore, viene riorganizzata in modo molto radicale. Vengono assemblate in un processo lavorativo unico e continuativo (dopo opportuna selezione) tutte le forme, gesti, momenti del rapporto sessuale, funzionali a riprodurre l'individuo in quanto forza-lavoro. Viene costruita cioè una vera e propria *catena di montaggio*, in cui i vari movimenti sono ridotti a forme e modi quantificabili e quantificati, ripetibili e uniformi. Sono così organizzati secondo una *progressione* temporale e qualitativamente determinata tutti gli elementi della sessualità che nelle forme di produzione precapitalistiche erano presenti nei vari momenti della vita dell'individuo. Diciamo *progressione temporale* nel senso che in questa scala gerarchica ogni elemento occupa un suo preciso posto. Prima c'è il tenersi per mano, poi la carezza, l'abbraccio, il bacio, il toccamento, infine il coito. Diciamo *progressione qualitativamente determinata*, nel senso che si attua una *gerarchia* negli elementi della sessualità per cui quelli che più sono lontani dal coito, essendo meno produttivi, hanno meno «valore». Il coito diventa l'apice del processo sessuale: solo esso è generativo e solo esso è in grado di far «sfogare» l'uomo in breve tempo (pure qui troviamo l'idea capitalistica di progresso). Ciò che definisce il sesso capitalistico è proprio l'eiaculazione e l'inseminazione. Tutto ciò che non porta e che non finisce qui non è propriamente sesso.

La necessità di organizzare il sesso a «catena di montaggio» deriva al capitale anche dal fatto che esso è costretto a *riorganizzarlo spazialmente e temporalmente*. Il sesso è vincolato ormai alla sfera produttiva della riproduzione degli individui, la quale è separata dalla produzione delle merci, attraverso la linea del valore. In tale situazione, da un lato il lavoro salariato deve essere depurato da ogni elemento sessuale, dall'altro nel processo di riproduzione il sesso deve essere delimitato, condensato in un segmento ben preciso della giornata lavorativa della donna e del tempo di «riposo» dell'uomo. E infatti esso viene sempre più ridotto a *lavoro serale e prefestivo*. Ma

180. H. Bergues, *art. cit.*, p. 100.

questa delimitazione spaziale non significa solo restrizione. Anzi, il consumo/lavoro sessuale viene reso allo stesso tempo *più continuo, più regolare*, essendo vincolato a un concetto di tempo astratto, per cui *potenzialmente* si può fare all'amore *ogni sera e ogni giorno festivo*.

Questo, certo, in linea di tendenza, poiché per tutta la fase della manifattura da un lato permangono alcuni divieti di derivazione medievale che escludono determinati giorni o periodi dell'anno per l'attività sessuale, dall'altro si fabbricano sempre in questa stessa direzione nuove credenze in campo medico. I penitenziali anglosassoni ad esempio obbligano alla continenza sessuale 3 giorni prima della comunione, 3 giorni dopo il matrimonio, tutte le feste comandate, le domeniche e i due giorni di digiuno: mercoledì e venerdì, 40 giorni durante la quaresima, 40 giorni prima di Natale e infine durante i periodi di penitenza<sup>181</sup>. E in effetti il calo dei concepimenti relativamente al mese di marzo in Francia e nella Nuova Inghilterra sembra trovare spiegazione proprio nella pratica di sospendere i rapporti sessuali durante la quaresima. Vi è anche un calo nei mesi del raccolto, agosto e settembre, ma è dubbio se la sua spiegazione vada ricercata nell'astinenza sessuale consigliata dai medici nei periodi più caldi dell'estate per evitare che il sesso surriscaldi il sangue, «raffreddi e prosciughi il corpo, e consumi lo spirito»<sup>182</sup>. I medici consigliano anche di fare all'amore al mattino presto, senza sfibrarsi troppo; tra le varie opinioni, estremamente disparate tra loro, quella del dott. Venette è che l'uomo può avere al massimo 4 o 5 orgasmi per notte e al minimo 2 al mese, mentre per la donna non vi è limite. Viene infine caldeggiata l'astinenza sessuale durante le mestruazioni, nelle ultime fasi della gravidanza e durante il periodo dell'allattamento<sup>183</sup>.

Il lavoro sessuale viene anche riorganizzato temporalmente, in due direzioni. Anzitutto essendo la riproduzione della forza-lavoro in questa prima fase del modo di produzione capitalistico estremamente ridotta, anche il *tempo destinato al lavoro sessuale si riduce*. Per il capitale quest'ultimo diventa produttivo solo se, e nella misura in cui, si pone come «minimo» necessario alla riproduzione della forza-lavoro maschile. Tutto quello che è in più, che non serve alla procreazione o allo sfogo sessuale immediato direzionato ai livelli minimali della sopravvivenza è bandito, è considerato superfluo e nocivo, un lusso, un ostacolo allo sviluppo del capitale. Non vi è

181. L. Stone, *op. cit.*, p. 559.

182. *Ibid.*, p. 698.

183. *Ibid.*, p. 556.



dunque ostilità al sesso in quanto tale, ma ostilità alla sua pratica non moderata, non misurata. La maggior parte dei medici ritiene che lo sfogo sessuale dia importanti benefici fisici e psicologici al punto che lo ritengono indispensabile alla salute mentale. Così si esprime Thomas Cogan nel 1589:

i vantaggi che provengono da una sua [del seme] *moderata* evacuazione sono grandi. Poiché procura appetito per la carne e facilita la digestione; rende il corpo più leggero e svelto, apre i pori e i condotti, e purga la flemma; risveglia la mente, suscita lo spirito, rinfranca i sensi, allontana la tristezza, la follia, l'ira, la melanconia, la furia<sup>184</sup>.

Per raggiungere la «giusta» moderazione è necessario piegare la donna. È lei, la sua lussuria sfrenata, il più grande pericolo di questa riduzione, di questa minimizzazione del piacere sessuale. È lei che mina, più dell'uomo, questo minimo. L'uomo acquista anzi in questo periodo nuovi strumenti e discorsi per fronteggiare l'immensa forza della sessualità della donna. Nel '600 e '700 si fa sempre più insistente la ripetuta lagnanza maschile riguardo all'insaziabilità sessuale delle donne. «Dell'innaturale, insaziabile lussuria femminile, quale paese, quale villaggio non si lagna», si chiede Robert Burton nel 1621 nella sua *Anatomy*. Secondo un proverbio dell'epoca le donne sono «sante in chiesa, angeli per la strada, diavoli in cucina e scimmie a letto». In antiche canzoni popolari come *Room for a Jovial Tinker* e *The Scolding Wives' Vindication* la giustificazione della donna bisbetica per fare becco al marito è che lui «non fa niente affatto», ma «giace in letto come un ceppo di legno da un paio d'anni», mentre lei è nella sua «fiorente primavera» e «resta a perdere le occasioni piccanti». Tra i maschi è diffusa l'opinione che tenere testa ad una vagina attiva e ad una clitoride insistente sia troppo per qualsiasi uomo<sup>185</sup>. È ben lontano il tempo in cui nel Béarn e in Guascogna le contadine che piangevano i mariti scomparsi nelle loro lamentazioni ne ricordavano soprattutto le qualità fisiche di ballerini e amanti<sup>186</sup>.

Combattere gli eccessi, domare la «bestia», è necessario non solo per ridurre il tempo non dedicato al lavoro, ma anche per evitare che la sessualità da forza benefica si trasformi in forza malefica, capace di produrre mostri. Jacob Rueff, nel suo *De conceptu et generatione hominis* (1554), scrive che l'eccessiva ricerca del piacere

184. *Ibid.*, p. 558.

185. S. Rowbotham, *Esclusa dalla storia*, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 21.

186. J. Solé, *op. cit.*, p. 64.

fa sì che il seme umano divenga troppo debole e imperfetto, e ne derivi quindi, necessariamente, una creatura anch'essa debole e imperfetta<sup>187</sup>.

Lievin Lemnes in *Occulta naturae miracula* così ci parla de

le donne Fiaminghe, e massimamente quelle che abitano la riviera del mare, le quali nell'atto carnale sono inquiete, furiose, e poco considerate, onde elle vengan poi a mettere nell'embrione una forma sgarbata e brutta<sup>188</sup>.

Oltre ad effetti negativi sulla procreazione l'eccesso sessuale può arrivare a turbare l'equilibrio stesso degli individui: quindi sterilità per la donna e impotenza per l'uomo. È significativo infatti che in questo periodo cambi l'atteggiamento nei confronti della sterilità femminile: da maledizione e segno di castigo collettivo essa viene rovesciata in una colpevolizzazione individuale della donna. La sterilità diviene «il segno della sua lussuria e del suo disordine morale»<sup>189</sup>: la giusta punizione per la sua smodata sensualità. Altrettanto significativo è il fatto che in questi secoli — a sentire Delumeau — vi sia un aumento reale dell'impotenza maschile. La sua causa sembra doversi attribuire non tanto a ragioni materiali, quali le carestie, le malattie, che potrebbero invece spiegare una maggiore frequenza della sterilità femminile, quanto a ragioni psicologiche: probabilmente l'accentuarsi della paura della donna in seguito all'opera capillare di propaganda antidonna di predicatori, demonologi e laici<sup>190</sup>.

Agli occhi dei contemporanei, la causa di entrambe appare sicuramente la donna. È la sua deficienza fisica e morale la causa della sterilità: l'uomo non viene neppure preso in considerazione come eventuale responsabile del mancato concepimento. È lei anche il vero pericolo dell'impotenza: l'unica spiegazione accettata dell'impotenza maschile è che l'uomo sia stato vittima di un maleficio, l'*aiguillette*, l'incantesimo di una strega. Anche i più eminenti teologi danno la cosa per scontata<sup>191</sup>. La paura verso questo incantesimo si diffonde in modo impressionante nella Francia della seconda metà del '500 e della prima metà del '600, al punto che le nozze spesso vengono celebrate in segreto per evitarlo<sup>192</sup>.

187. O. Niccoli, *art. cit.*, p. 409.

188. *Ibid.*, p. 402.

189. A. Foà, « Il ventre sterile », *Memoria*, n. 3, 1982, p. 52.

190. *Ibid.*, p. 57.

191. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 67.

192. A. Foa, *art. cit.*, p. 56.



In pratica cosa significa questa *moderazione*? In campo protestante, Lutero suggerisce: «Due volte alla settimana/è un diritto della donna/non nuoce né a mé né a te/e fa centoquattro volte all'anno»<sup>193</sup>. L'Italia cattolica del rinascimento è sempre un'eccezione in quanto distingue il massimo raggiungibile nel matrimonio (tre amplessi in una notte) e quello raggiungibile tra amanti (7 o anche più)<sup>194</sup>. In generale sembra tuttavia abbastanza documentata una diminuzione dell'attività sessuale nel proletariato tra il secolo XVI e gli inizi del XVII, e un incremento inequivocabile e molto marcato tra il tardo secolo XVII e il XVIII<sup>195</sup>.

A partire da queste premesse, è facile immaginare cosa resti del *piacere* nel capitale. Ben poco, almeno per tutta una prima fase, quella che arriva grossomodo alla nascita della grande industria. E di questo poco, alla donna rimane *ancora meno*. Un medico francese conferma che tra i contadini i preliminari sessuali sono praticamente sconosciuti. Di conseguenza, l'attività sessuale del proletariato agli inizi dell'età moderna si può descrivere in questo modo: «l'uomo sopra, la donna sotto, pochi preliminari, eiaculazione rapida, nessun interesse del maschio per l'orgasmo femminile»<sup>196</sup>. Per la maggior parte delle classi subalterne, prigioniera della routine coniugale, le performances erotiche cui contemporaneamente indulge un ampio settore di un'élite più o meno libertina sono sicuramente un mistero assoluto. Secondo un attendibile osservatore, la vita coniugale dei contadini dell'Alta Loira, nel XVIII secolo, unisce dei lavoratori sfiniti che più che piaceri e carezze bramano il sonno e il riposo. Ce lo conferma anche il quadro delle difficoltà coniugali registrate, nell'età moderna, da cronisti e tribunali laici o ecclesiastici<sup>197</sup>. Una storia analoga è quella che si registra ai tempi del rinascimento, presso l'aristocrazia, dove i rapporti coniugali sono considerati come una semplice formalità o come un male inevitabile. Qui le donne, ferite dagli aspetti brutali di un accoppiamento indesiderato, si guardano bene dall'amare il padrone impostogli dai genitori. In più, il cattolicesimo tridentino, fedele ai divieti sessuali legati alla quaresima e alle feste religiose, e la religione protestante, che in questo lo imita, contribuiscono a far sì che abbiano luogo rapporti coniugali relativamente poco frequenti, rapidi e assoluta-

193. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 189.

194. *Ibid.*, p. 172.

195. L. Stone, *op. cit.*, p. 682.

196. *Ibid.*, p. 549.

197. J. Solé, *op. cit.*, p. 48.

mente privi di sensualità, in cui l'orgasmo maschile, completamente ignaro dei bisogni diversi della donna di cui gode senza conoscerla, si appaga nell'indifferenza<sup>198</sup>. Destino migliore non avrà la pratica sessuale nel secolo dei lumi, che, destinata a un pubblico borghese, continuerà a negare l'orgasmo femminile e riterrà impossibile una frequenza del coito superiore a due volte alla settimana<sup>199</sup>.

Il quadro della sessualità capitalistica comincia a delinearsi: produzione di plusvalore assoluto è intreccio di repressione quantitativa e trasformazione *qualitativa* della sessualità domestica. Il sesso non solo viene *sottosviluppato*, come settore produttivo, ma subisce — abbiamo visto — modificazioni estremamente radicali. Esso diventa funzionalizzato alla procreazione, quindi coitale, riorganizzato a livello spaziale e temporale, all'interno della riproduzione come lavoro non direttamente salariato, negato come piacere, soprattutto per la donna. È solo nella produzione basata sul capitalismo che la repressione sessuale, il sesso come non piacere, si presenta come il risultato dello sviluppo dell'organizzazione del lavoro, il portato della ricchezza, il presupposto della produttività del lavoro. (Analogo discorso vale per la procreazione e per il tasso di aumento della popolazione). È la difficoltà di comprendere fino in fondo la complessità del passaggio al sesso come valore d'uso per il valore ciò che fa sbagliare a Foucault la direzione del sasso che, *giustamente*, lancia nello stagno della «teoria della repressione sessuale». Il dubbio era legittimo, il problema andava rivisitato, perché tradizionalmente affrontato in modo semplicistico. Ma per affrontarlo in modo più appropriato era necessario usare nuove armi della critica. Sentiamo:

il postulato di partenza che vorrei mantenere il più a lungo possibile è che questi dispositivi di potere e di sapere, di verità e di piaceri, questi dispositivi così diversi dalla repressione, non sono necessariamente secondari e derivati; e che la repressione non è comunque fondamentale e vincente<sup>200</sup>.

All'interno di una storia senza salti, Foucault vede repressione e sviluppo della sessualità intrecciati assieme, anzi considera lo sviluppo come momento prioritario senza distinguere le varie fasi di questo processo. Ma affermare che «la repressione non è vincente» è molto pericoloso, perché, per il periodo della manifattura almeno, la repres-

198. *Ibid.*, p. 45.

199. J. Solé, *op. cit.*, p. 70.

200. M. Foucault, *op. cit.*, p. 55.



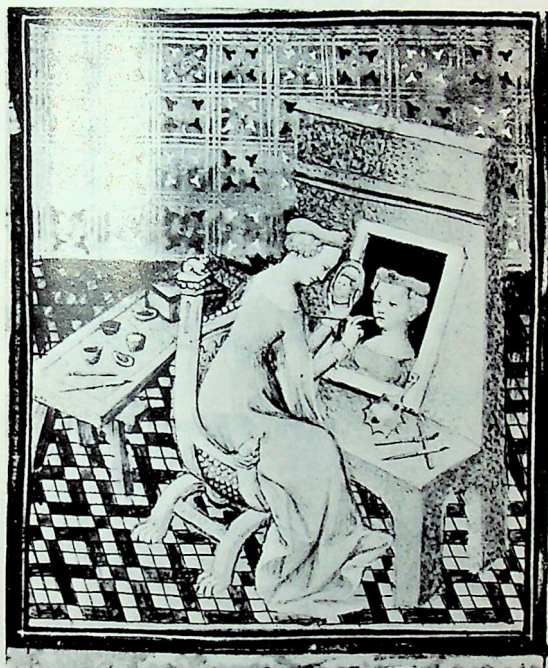
sione della sessualità domestica è il dato vincente.

Sesso e liberazione della forza-lavoro: la trasformazione del servo in lavoratore libero tende ad arginare il sesso all'interno della singola forza-lavoro. Nel modo di produzione capitalistico l'esperienza sessuale, nonché il rapporto col proprio corpo, diventano un'*avventura individuale*. Il lavoro sessuale viene riorganizzato a partire dalla distruzione dei livelli di cooperazione sociale che in esso si davano nelle forme di produzione precapitalistiche. In questo senso, lo sviluppo della sua organizzazione da parte del capitale comporta l'approfondimento della separazione sessuale del singolo individuo dagli altri e infine la separazione della coppia uomo/donna dal resto della collettività.

Non si fa più all'amore davanti agli altri; il rapporto sessuale viene progressivamente *occultato*, nascosto, reso invisibile. Né si fa più all'amore in mezzo agli altri, con gli altri. L'esperienza sessuale va a cadere nella sfera della privacy: per garantirsi questo passaggio il capitale tenta di distruggere le numerose forme di socialità sessuale a cui l'uso proletario della religione aveva piegato, come si è visto, le varie cerimonie, dai pellegrinaggi alle feste. Gli sforzi affrontati dalla Riforma e dalla Controriforma in questo senso sono estremamente copiosi, anche se i risultati sono per lungo tempo piuttosto scarsi<sup>201</sup>.

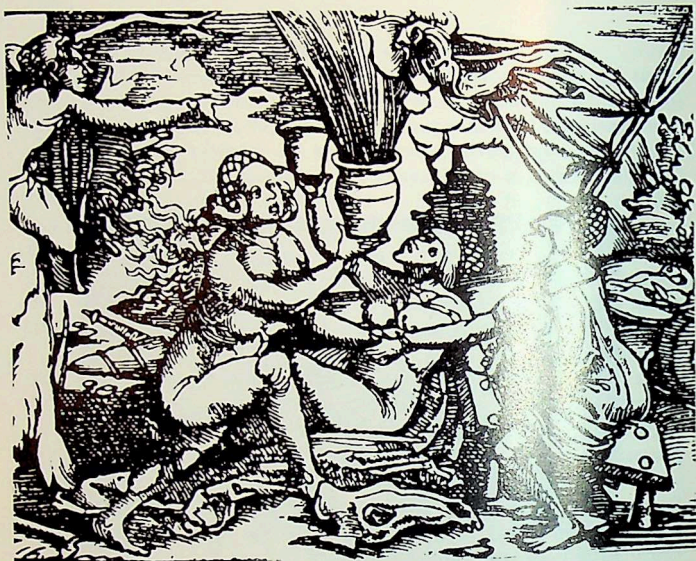
Man mano che vengono distrutti tutti questi momenti di socialità sessuale preesistenti al capitalismo, *scompare* anche l'*informazione sessuale*, cioè l'automatica diffusione della conoscenza riguardante la sessualità presso tutti i membri della comunità. In tale contesto, ovviamente, anche l'abitudine alla nudità subisce un pesante attacco, che in un primo tempo è attacco all'esposizione del corpo nudo, in

201. Ci vorranno due secoli perché si riesca in qualche modo ad espellere dalla chiesa le veglie abolendo anche le bevute di birra. Solo verso la fine del '600 « ormai, il mangiare e il bere, come il ballo, il gioco e l'oscenità rituale, erano stati dappertutto scacciati dalle chiese ». Cfr. J. Bossy, *art. cit.*, p. 297. Fra gli sforzi coronati da un successo piuttosto immediato, citiamo la sparizione delle immagini propiziatorie dei genitali che si appendevano ai portali delle chiese. E l'abolizione delle feste dei Pazzi. Queste feste, eredi dei Saturnalia romani, abolite in Inghilterra da Enrico VII nel 1541, possono essere considerate la migliore sintesi europea delle pratiche culturali cristiane con contaminazioni erotico-scatologiche. La presenza di escrementi, sterco, urina, ecc., è molto grossa - vedi i *boudins* che si mangiano sugli altari - e deriva da una lunga tradizione mistico-scatologica: i romani adoravano Cloacina, la protettrice degli escrementi e delle latrine, gli egiziani il dio Peto, i siriani Bel-Fagor o Baal-Peor, che secondo Origene voleva dire sudiciume, ecc. Cfr. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 40-44.



1. - Miniatura attribuita da alcuni alla famosa Anastasia e tratta dal *De casibus virorum illustrium* di Giovanni Boccaccio.





2. - Streghe che fanno festa. Incisione su legno di Hans Weiditz.
3. - Gli adulteri scoperti. Stampa francese del 1600.

The Apprehension and confession  
of three notorious Witches.

Arreigned and by Iustice condemned and  
executed at Chelmsf-orde, in the Countye of  
Essex, the 5. day of Iulye, last past.

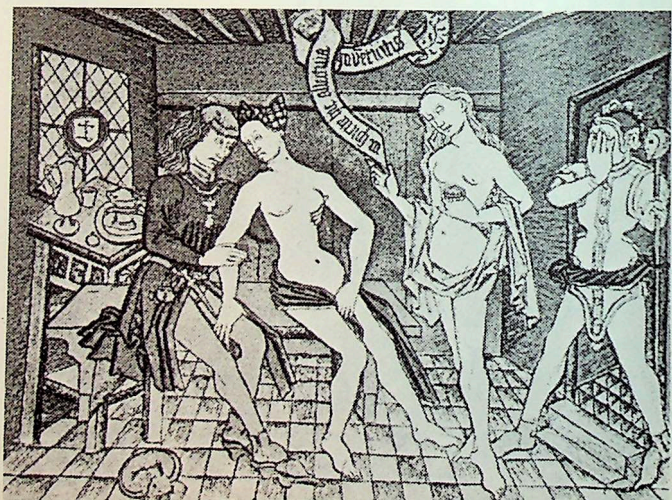
1589.

With the manner of their diuelish practices and keeping of their  
spirits, whose fourmes are heerein truely  
proportioned.



4. - L'esecuzione di tre streghe dell'Essex a Chelmsford, nel 1589. In primo piano sono rappresentati vari « familiari », uno dei quali è accudito da Joan Prentis.







5. - Rappresentazione di giochi sessuali tra contadini nell'Olanda del 1700.

6. - Vita di bordello nella Germania del 1400.

7. - Lanzicheneco e prostituta. Disegno di Nikolaus Manuel, 1523.

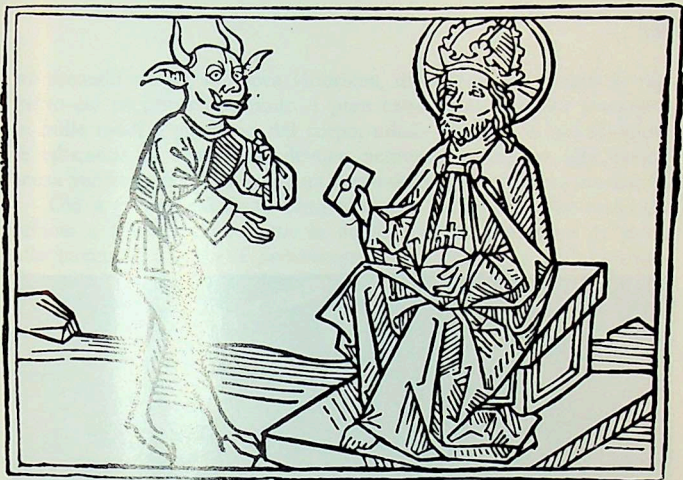




8. Incisione su legno dell'inglese Joseph Crawhall (XVII secolo). Raffigura una donna imprigionata in una museruola e tenuta al guinzaglio da un uomo.



9. - *Branks* o museruola per la donna bisbetica. Era uno strumento usato in altri tempi in Inghilterra e in Scozia per la punizione delle donne bisbetiche e occasionalmente applicato anche per lo schiamazzo e il turpiloquio. Sono stati usati molti tipi di *branks*: alcuni erano fatti con sbarre di ferro chiuse a chiave; una delle sbarre entrava in bocca e premeva sulla lingua. Altri consistevano in gabbie di ferro che racchiudevano la testa ed erano munite di una piastra per la bocca, fornita di grossi chiodi a becco. La donna era costretta a camminare per la strada portando tale congegno o veniva incatenata alla gogna per essere sbeffeggiata dai passanti. Uno di questi strumenti è stato usato persino nel 1856, a Bolton-le-Moors, nel Lancashire.



10. - Raffigurazione di una presunta strega, sottoposta alla prova dell'acqua.

11. - Il bagno come luogo di appuntamento degli amanti. La scena è del 1400 ed è indicativa della promiscuità esistente in tale luogo.





12. - L'influenza della luna sulla testa delle donne. Caricatura popolare francese del XVII secolo, esorcizzante la paura verso il movimento delle *femmes savantes*.

Materiale iconografico a cura dello studio Elda Danese, Padova.

un secondo tempo, in epoca vittoriana, diventa anche attacco al rapporto col proprio corpo nudo. I preti cattolici ad esempio insegnano in mille modi a guardarsi dal corpo, odiato simbolo di morte fisica: le educande di Port-Royal devono pettinarsi e vestirsi alla svelta, senza perdere tempo a «ornare un corpo destinato a nutrire i vermi»<sup>202</sup>.

Già a partire dal tardo Cinquecento la repressione del nudo comincia a dare i primi frutti: le ampie scollature passano di moda alla fiamma dei roghi, i *personnages*, che festeggiano nudi l'entrata dei principi, vengono rapidamente vestiti e i bagni pubblici, molto diffusi nelle città del tardo medioevo — periodo in cui i garzoni avevano addirittura ottenuto uno speciale sussidio in denaro per fare il bagno ogni sabato — vengono aboliti<sup>203</sup>. La repressione dell'abitudine alla nudità collettiva va di pari passo col sistematico scoraggiamento del lavarsi. Dalla seconda metà del Cinquecento i bagni spariscono progressivamente, mentre la medicina, in mani ormai solo maschili e serve del potere, teorizza che il lavarsi è dannoso alla salute. Non a caso, quando il bagno risorgerà nel '700, sarà solo per uso terapeutico<sup>204</sup>. Mentre la caduta dell'igiene personale è un fenomeno che alla fine colpisce tutte le classi sociali, dal povero al re, come si suol dire, la repressione del nudo viene applicata, o per lo meno si tenta di applicarla, molto più severamente nei confronti del proletario. Il nudo infatti diventa un lusso riservato alle classi dominanti; tra i poveri si diffonde ben presto l'esitazione a spogliarsi nudi<sup>205</sup>.

La distruzione dei momenti di socialità sessuale comporta anche la separazione sessuale dei bambini dagli adulti, dei sani dagli ammalati, dei giovani dagli anziani, per cui si instaura una *differenziazione* nel processo di alienazione, a cui è sottoposto l'individuo relativamente alla sessualità. Essendo il ciclo sessuale degli individui forgiato sul ciclo della vita lavorativa, gli unici ad avere socialmente diritto a consumare sesso sono i maschi sani adulti; le uniche che hanno diritto a svolgere lavoro sessuale sono le donne sane adulte, cioè i membri più produttivi della comunità. Chi non è produttivo ha sempre meno diritto alla sessualità, sia perché, coincidendo ormai la sessualità con la procreazione, chi ha rapporti sessuali deve essere in grado di mantenere gli eventuali figli, sia perché chi non può procreare non ha diritto ad avere rapporti sessuali. Il sesso sempre di

202. J. Solé, *op. cit.*, p. 93.

203. S. Gideon, *L'era della meccanizzazione*, Feltrinelli, Milano, 1967, pp. 601-602.

204. *Ibid.*, p. 604.

205. L. Stone, *op. cit.*, p. 549.



più diventa premio *per chi lavora* e non *il lusso di chi non lavora* (anche i poveri nelle *work-houses* vengono «desessualizzati», nel senso che non si permette ad uomini e donne di vivere insieme).

La capacità di lavorare, da una parte, si forma solo all'interno di una pesante repressione sessuale o almeno di un certo tipo di sessualità; dall'altra, una volta formata, essa richiede, per potersi reintegrare, consumo sessuale. Se la produttività lavorativa diminuisce deve necessariamente diminuire anche la possibilità di fare all'amore: questo discorso vale naturalmente anche per il lavoro domestico nel suo complesso. Questo aspetto della regolamentazione del lavoro sessuale riposa sulla consapevolezza da parte del capitale che l'eventuale *rottura del rapporto* tra produttività e sessualità non può essere che *eversiva* nei confronti del rapporto sociale complessivo, in quanto mina l'organizzazione e la disciplina del lavoro.

Sesso come merce, come valore d'uso per il valore, come lavoro «astratto», comporta anche la messa in moto di un altro processo: la progressiva «immaterializzazione» del sesso. È un dato di fatto che il bisogno sessuale col capitale viene «soddisfatto» sempre meno materialmente. Il sesso in parte diventa un *bisogno che deriva dalla mente* e non dall'istinto. Questa trasformazione del sesso in valore d'uso immateriale è anzitutto il risultato dell'astrattizzazione del lavoro di riproduzione. Ma ad essa contribuiscono anche altri processi. Da un lato ha un grosso peso la repressione sessuale, per cui quanto più viene negata al proletariato la possibilità di percorrere nel concreto, nella materialità dell'esistenza, l'esperienza sessuale, tanto più esso è costretto a «sognare» del sesso, a «pensarlo», a «immaginarlo». Dall'altro, l'imposizione del primato della mente sul corpo contribuisce non poco a «scorporizzare» il sesso, a disatomizzarlo scagliandolo violentemente nel dominio della ragione.

La produzione del sesso nel suo aspetto immateriale si sviluppa anche attraverso l'esplosione della *pornografia*. È un processo lento, che però già nel '700 mostra una sua rimarchevole dimensione<sup>206</sup>. Dalle stampe «oscene» alle ballate «sconce», ai libri «licenziosi», ai discorsi «indecenti», è tutto un pullulare di parole, scritti e immagini ad argomento sessuale. La progressiva immaterialità del sesso è uno dei presupposti anche dell'esplosione della *masturbazione* che avviene a livello di massa agli inizi del '700 e dell'esplosione del *sado-masochismo*. Entrambi comportano un grosso sviluppo dell'*aspetto intellettuale-immaginario* della sessualità; si gode dell'idea, non della realtà. La masturbazione, in particolare è sintomatica oltre che

della crescente solitudine sessuale anche dell'oggettivazione dell'individuo e, anzitutto, del proprio corpo, dato che essa sintetizza il momento soggettivo e oggettivo, attività e passività, cioè la capacità di sdoppiarsi e riassumersi come produttore-consumatore.

Ma soprattutto sesso come valore d'uso immateriale significa sviluppo del bisogno di parlare, di sapere, di pensare al sesso, di quella che Foucault chiama l'«esplosione discorsiva» attorno ad esso. Sul discorso foucaultiano va tuttavia fatto un distinguo. Esiste un'esplosione discorsiva da parte del proletariato come risposta, reazione al fatto che l'attuazione materiale del sesso viene inibita e desocializzata dai processi che abbiamo appena descritto. Ed esiste invece un altro tipo di *esplosione discorsiva attorno al sesso*, che a volte si interseca con la prima, ma di segno opposto: quella di parte capitalistica, provocata e indotta dallo stato, cioè l'*ideologia della sessualità*. Essa assume importanza strategica rispetto al ciclo della produzione e al controllo sociale, nella misura in cui il capitale deve occultare e mistificare il fatto che la sessualità, pur essendo posta come forza naturale del lavoro sociale, è diventata in realtà *lavoro* non direttamente salariato.

L'ideologia della sessualità, che è la regina delle ideologie, non solo per quanto riguarda la copiosità dei suoi elaborati, e delle discipline che utilizza, ma anche per la centralità che assume nella riproduzione<sup>207</sup>, è indispensabile alla trasformazione della sessualità in lavoro e consumo produttivo. In questo contesto, la pastorale cristiana è uno dei multiformi *strumenti* di questa ideologia e non, come sostiene Foucault, una delle cause che ha fatto parlare di sesso l'individuo trasformandolo in una «bestia da confessione»<sup>208</sup>. L'ideologia della sessualità non solo si esercita in prospettiva sotto la forma di teoria generale della sessualità, ma si esercita anche sotto la forma di rilevamento dei dati, di indagini su campo, di ricerche quantitative, di classificazioni e specificazioni, di inchieste, questionari, relazioni e così via. Essa ha bisogno di far parlare, di auscultare i soggetti, di avvicinarli a sé rompendo in un punto, in un momento — quello della parola — la desocializzazione del sesso; per sapere essa stessa, per conoscere, deve socializzarsi, cooperare. Mentre nel laboratorio della manifattura il sorvegliante può spiare l'operaio mentre lavora, studiarne i movimenti e carpirgli così il segreto per farlo lavorare di più, nel laboratorio sociale della riproduzione esistono mille

207. Su questo vedi G.F. Dalla Costa, *Un lavoro d'amore*, Edizioni delle donne, Milano, 1978.

208. M. Foucault, *op. cit.*, p. 55.



muri che impediscono alla vista ciò che accade materialmente, perché questo processo scorre separato da chi deve vedere per lo stato. È necessario dunque trovare le mediazioni, gli strumenti, gli spazi, i modi, i tempi, le opportunità per spiare e carpire il segreto per far lavorare in modo più produttivo l'operaia della casa, nonché controllare il consumo da parte dell'operaio. Nel suo discorso sull'esplosione discorsiva attorno al sesso Foucault confonde questi due piani peraltro di segno opposto: quello di parte proletaria e quello di parte capitalistica. Le cause, poi, non sono mai indagate. Anche la conclusione a cui giunge, e cioè che

quel che è caratteristico delle società moderne non è che abbiano condannato il sesso a restare nell'ombra, ma che siano condannate a parlarne sempre, facendolo passare per *il segreto*<sup>209</sup>,

tradisce confusione sull'argomento. Foucault non vede le modificazioni apportate dall'avvento del capitalismo nella sessualità. Non vede anzitutto la sessualità come lavoro femminile e quindi la sessualità come terreno di lotta da parte delle donne. Non vede quindi i soggetti reali che si fronteggiano su questo terreno e cade così in un'analisi avulsa dal contesto materiale sociale e dai percorsi delle lotte che anzitutto le donne muovono contro l'organizzazione capitalistica del lavoro sessuale.

Sesso come *sexus* significa non solo divisione, separazione dell'uomo dalla donna in vista del loro avviluppo dentro le spire di un rapporto molto stretto tra essi, ma significa allo stesso tempo *separazione*, sia all'interno dello *stesso sexus*, sia *dagli animali*. Dividere sessualmente, affettivamente ed emozionalmente l'uomo dall'uomo, la donna dalla donna e l'individuo dagli animali, diventa una delle parole d'ordine del capitale nascente nel '500. L'eterosessualità è l'unica forma di sessualità concessa nel modo di produzione capitalistico, poiché solo essa è il tramite della procreazione e quindi solo essa è produttiva.

Proprio perché ne va della produzione di valore, l'imposizione dell'*eterosessualità* come unico modello di rapporto sessuale diventa per il capitale il banco di prova. Qui non può rischiare un insuccesso: il primo passo è perciò l'intensificazione della persecuzione contro l'omosessualità e la bestialità. In Inghilterra la repressione dell'omosessualità fa con l'età moderna un notevole salto. Mentre nel medio-

209. *Ibid.*, p. 36.

evo lo stato non si era preoccupato di perseguirla, lasciandone alla chiesa la repressione, che ricorreva alla pena di morte eseguita dal braccio secolare solo nei casi in cui all'omosessualità si univa l'eresia, con Enrico VIII nel 1533 la sodomia viene parificata a un delitto di alto tradimento per cui è prevista la pena di morte per impiccagione<sup>210</sup>. L'Inghilterra evita, tuttavia, gli eccessi peggiori sia contro la sodomia che contro le streghe. Anzi, anche se il decreto del 1533 viene ribadito nel 1563, non esiste alcun documento che mostri in quale misura sia mai stato veramente applicato<sup>211</sup>. Si hanno comunque notizie di parecchi processi per sodomia: ancora nel 1772 un certo capitano Robert James verrà addirittura messo a morte. La punizione consueta allora per i tentativi di sodomia è la gogna, ma in più di un caso la cosa equivale alla pena di morte<sup>212</sup>. Le pene comunque variano da luogo a luogo ma sono tutte atroci. In Danimarca, dove la pena è il rogo, nel '500 e '600 i processi per sodomia sono molto numerosi. In Portogallo sono il rogo o la flagellazione e la galera. A Valencia in Spagna è ancora il rogo. Anche in Francia l'omosessualità è rigorosamente proibita. Sotto il regno di Luigi XIV si scatena una repressione violenta contro alcuni esponenti della più alta aristocrazia che avevano fondato un ordine, i cui membri dovevano impegnarsi a non avere rapporti con donne, e che, come distintivo, portavano sotto la giubba una croce d'oro su cui era raffigurato un uomo nell'atto di calpestare una donna<sup>213</sup>. Nel '700 la pena di morte è considerata normale dai giuristi francesi per chi è colpevole di bestialità. Agli inizi del secolo Madame de Murat sconta solo 13 anni di carcere per la sua inclinazione lesbica, a causa della sua elevata posizione sociale; nel 1750 a Parigi un ebanista di 18 anni e un salumaio di 25 saranno invece arsi sul rogo. In Olanda i sodomiti confessi vengono gettati in mare, cuciti in un sacco. In Spagna «essi forniscono all'Inquisizione delle infornate di condannati assai più imponenti di quelle degli stregoni, se non degli eretici»<sup>214</sup>. Anche in Italia la posizione della chiesa nei confronti dell'omosessualità è formalmente di condanna. Qui, però, ancor più che in Inghilterra, vi è grossa clemenza in pratica. Il nunzio di papa Giulio II, Giovanni della Casa vescovo di Benevento, scrive ad esempio un libro, stampato a Venezia nel 1552 e dedicato al Papa, sui sodomiti, difendendoli calorosamente. Ancora: dietro

210. J. Solé, *op. cit.*, p. 108.

211. L. Stone, *op. cit.*, pp. 552-553.

212. *Ibid.*, p. 605.

213. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. II, p. 16.

214. J. Solé, *op. cit.*, pp. 242-45.



versamento di una tassa, papa Sisto concede ai cardinali di poter godere nei mesi caldi dei favori di fanciulli, di «fare cioè nozze latine», espressione con cui si intendeva la pederastia<sup>215</sup>.

La repressione della bestialità è altrettanto atroce, anzi, forse, è ancora più atroce. In Danimarca, ad esempio, ci racconta Solé, è proprio la bestialità il reato considerato più grave in assoluto. La costruzione dell'homo novus richiede la netta separazione tra individui e animali: lo sfogo sessuale sull'animale viene considerato un crimine gravissimo. Non vi può essere, per alcun motivo, contaminazione tra creature di ordine e grado differente. L'animale ormai è considerato una creatura talmente inferiore che il contatto con esso è sufficiente per degradare il depositario-detentore del cogito cartesiano. In Danimarca, mentre la legge del 1683 punisce la bestialità col rogo, quella del 1711 ai rei di bestialità oltre al rogo infligge anche lo strangolamento<sup>216</sup>.

### 3.1 Sesso e matrimonio

La sessualità, così minimizzata quantitativamente, così trasformata qualitativamente in lavoro produttivo, in sessualità procreativa, coitale, individuale, eterosessuale, trova il suo asserragliamento fondamentale nel *matrimonio di massa*. Il matrimonio per la prima volta, anziché appannaggio delle classi dominanti, diventa un diritto/dovere di tutti, dell'intero corpo proletario. Diritto di tutti nel senso che il modo di produzione capitalistico spazzando via tutti i limiti, le dipendenze, gli obblighi servili, riconosce al lavoratore libero il *diritto* di sposarsi almeno in linea di tendenza quando e con chi vuole (salva la proibizione dell'incesto). Diciamo in linea di tendenza perché l'esercizio di questo diritto è, lo sottolineiamo, una conquista abbastanza lenta e, non a caso, di parte proletaria. All'inizio infatti la legislazione statale e quella ecclesiastica consegnano ancora il destino dei figli al consenso dei genitori: al massimo, la libertà che i figli hanno è quella di accettare o rifiutare — almeno in linea di principio — o il convento o il coniuge proposto dai genitori. Non certo quella di scegliere se prendere i voti o sposarsi con qualcuno di loro piacimento<sup>217</sup>.

In Francia, ad esempio, tra il 1556 e il 1639, viene emanata una serie di ordinanze reali: i figli, sia maschi che femmine, che si sposa-

215. P. Englisch, *op. cit.*, p. 153.

216. J. Solé, *op. cit.*, pp. 155-156.

217. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 27.

no senza il consenso del padre, sono automaticamente diseredati ed esclusi dalla successione. E, dato che la misura si rivela insufficiente, la disobbedienza dei figli non viene più considerata dall'autorità regia come un semplice affare di famiglia. Lo stato avoca a sè il diritto di costituirsi parte civile contro i trasgressori. Lo sposare una minore contro il parere dei genitori viene assimilato a un ratto, reato punibile con la morte, anche in assenza di querela e costituzione di parte<sup>218</sup>.

Lo stato conferisce dunque ai genitori una potestà sui figli adulti come da secoli non avevano più avuto. Specialmente i figli maschi tornano in uno stato di dipendenza dal padre che ricorda i rapporti giuridici dell'antichità.

Dal canto suo, anche il Concilio di Trento fissa che per celebrare le nozze gli sposi debbano portare il consenso dei genitori. I manuali dei confessori e i catechismi usati nel corso del '500 e '600 sono indicativi del fatto che la chiesa non parla mai dell'imposizione della volontà dei genitori ai figli in termini negativi. Comunque, la posizione della chiesa è senz'altro meno autoritaria di quella statale, meno ossequiosa alla patria potestas, più aperta a consegnare il rapporto sessuale alle leggi del libero scambio. Il cardinale Toledo, ad esempio, alla fine del '500, ritiene che

i genitori che maritano le figlie e i figli contro il loro gradimento peccano molto gravemente, così come coloro che mettono le figlie in convento contro la loro volontà.

Anche il cardinale Richelieu nella sua *Istruzione del cristiano* commentando il 5° sacramento scrive:

i padri che usano troppa autorità nei confronti dei figli...; che li sposano a persone che non possono amare; che li mettono in convento contro la loro volontà, contravvengono grandemente a questo precetto<sup>219</sup>.

È proprio questa diversità di approcci relativa alle condizioni del matrimonio a creare, tra l'altro, nel corso dell'età moderna, una forte tensione tra la dottrina della chiesa e quella dello stato. Lo stato francese, ad esempio, cerca costantemente di rafforzare il potere dei genitori a svantaggio della libertà dei figli, aggirando le leggi della chiesa — pur fingendo di mostrare nei loro confronti rispetto<sup>220</sup>.

Nonostante la legislazione statale ed ecclesiastica sia contraria a

218. *Ibid.*, pp. 29-30.

219. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 68.

220. *Ibid.*, p. 28.



riconoscere pienamente il diritto dell'individuo di scegliere con chi sposarsi, nel proletariato, a differenza dell'aristocrazia e della borghesia, i figli non sono troppo dipendenti dal consenso dei genitori, come è testimoniato dai dossier di dispensa di parentela<sup>221</sup>. Le ragazze in particolare sono ferocemente ostili al matrimonio forzato. Si può, in fondo, sostenere che i matrimoni proletari siano espressione della libera scelta dell'adulto<sup>222</sup>. Nell'aristocrazia e nella borghesia, i matrimoni, contratti soprattutto per motivi d'interesse, registrano invece nettamente il primato della patria potestas sui diritti dei figli. Questa ingerenza dei genitori nella scelta del futuro coniuge è così pesante che in Inghilterra verso la fine del rinascimento cresce la protesta, soprattutto di parte femminile, a favore della libera scelta del coniuge<sup>223</sup>.

Il matrimonio diventa allo stesso tempo *dovere* di tutti, perché esso è posto dall'organizzazione capitalistica del lavoro come necessità. I proletari sono infatti *costretti* a sposarsi, se vogliono riprodursi sessualmente, affettivamente, materialmente. Il matrimonio non è più solo un passo obbligato per fare figli, come poteva essere, per certi versi e in certi momenti, nel mondo greco o in quello romano o nel mondo medievale stesso. Non è più solo il prezzo da pagare per potersi continuare nella prole: diventa un passo obbligato, uno scambio indispensabile per vivere, perché lo sviluppo della divisione sessuale del lavoro che il capitale induce fa sì che l'uomo e la donna non siano più, singolarmente, autosufficienti per riprodursi: l'uno ha bisogno necessariamente dell'altro.

Ciò non vuol dire che l'imporsi del matrimonio non registri tutta una prima fase in cui permangono forti aree di celibato. Mentre nei villaggi il celibato è raro (e qui caso mai ci sono più vecchi scapoli che vecchie nubili) nelle grandi città il tasso di celibato femminile è notevolmente alto. E alto è anche nelle piccole città<sup>224</sup>. Il modo di produzione capitalistico deve ancora distruggere tutte le condizioni, in primo luogo produttive, che congelano le possibilità di sposarsi. (Si pensi ad esempio alla situazione dei garzoni artigiani, obbligati al celibato).

In quanto diritto/dovere di tutti però il matrimonio cambia radicalmente di significato, anche se apparentemente conserva la sua for-

221. *Ibid.*, p. 86.

222. J. Solé, *op. cit.*, p. 41. Grosso è l'odio proletario per le nozze borghesi « fondate sull'avarizia e sul profitto ».

223. *Ibid.*, p. 31.

224. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 51-52.

ma di contratto, che stipula lo scambio di valori d'uso tra famiglie. A livello proletario esso diventa un *contratto di lavoro* tra gli sposi, in cui la donna vende la sua forza-lavoro domestica in cambio del mantenimento. È un contratto di lavoro occulto, ovviamente, come occulta è la vera natura del lavoro di riproduzione. Proprio per il suo essere occulto, a differenza del contratto di lavoro nel processo di produzione delle merci, esso non è soggetto ad una contrattazione collettiva. Tuttavia non può porsi come *contratto privato*, perché da esso dipende la produzione di plusvalore. Ecco perché il capitale ha l'imprescindibile bisogno di garantirsi la *regolamentazione*<sup>225</sup>. Il tramite in questo momento è la chiesa. Nel mondo cattolico ciò avviene sulla base della risoluzione del Concilio di Trento che, oltre al matrimonio, regola l'istituto degli sponsali, dell'autorità maritale, di cui vengono arginati gli eccessi medievali, e della separazione<sup>226</sup>. L'istituto della promessa che fino a quest'epoca è riconosciuto e praticato unanimamente come momento determinante della formazione della coppia e della nuova famiglia, viene ridotto, dalla nuova normativa, ad una cerimonia accessoria. È solo al matrimonio che la chiesa attribuisce il potere di legittimare la pratica sessuale e la convivenza. Non a caso il matrimonio è dichiarato sacramento. Chiunque, negandone la sacramentalità, contesta la *gratia* in esso contenuta, è passibile di anatema. Ma, soprattutto, la dichiarazione degli sposi in chiesa alla presenza del parroco e di almeno due testimoni diventa obbligatoria per la validità stessa del matrimonio. Si ordina ai vescovi, come riporta il Besta, di fare tre ammonizioni alle coppie che non hanno regolarizzato la loro unione col matrimonio. Se nonostante ciò non lo fanno, essi devono essere scomunicati<sup>227</sup>. Il concubinato, per la legislazione cattolica, diventa quindi punibile.

225. L. Fortunati, *op. cit.*, pp. 97-98.

226. A proposito degli sponsali, il Besta ricorda che le deliberazioni del Concilio sono che « il mutuo dissenso, il mutare delle condizioni e una condotta scorretta poterono sempre essere ragioni per giustificarne la rottura. Le nozze contratte in violazione degli sponsali erano illecite, ma valide » (E. Besta, *La famiglia nella storia del diritto italiano*, Cedam, Padova, 1933, p. 127). Quanto alla regolamentazione della separazione, essa avvenne invece per contrastare il fatto che nel medioevo « le donne del volgo » ritenevano lecite le seconde nozze nel caso il marito le avesse abbandonate o che il marito fosse assente da lungo tempo. Il Concilio di Trento, sostiene il Besta, « considerò la separazione come uno stato transitorio, cui si poteva appunto metter fine con la riconciliazione. La parte innocente poteva sempre, se voleva, ristabilire la comunione: se la separazione fosse stata motivata da adulterio, la ristabiliva l'adulterio commesso dall'altra parte » (*ibid.*, p. 176).

227. *Ibid.*, p. 190.



Ma, nonostante le pesanti esortazioni della chiesa, sia l'importanza attribuita alle promesse o sponsali si mantiene per lungo tempo, sia la cerimonia nuziale rimane spesso una trascurata formalità. Nel versante francese dei Pirenei, ad esempio, in Corsica e nell'Inghilterra elisabettiana, per vivere assieme basta il consenso delle famiglie e la promessa scambiata tra i giovani<sup>228</sup>. Il concubinato è frequentissimo anche in Spagna<sup>229</sup> e in molte regioni della Francia, dove le coabitazioni dei fidanzati continuano anche per la volontà di saggiare la fecondità della fidanzata prima di contrarre matrimonio<sup>230</sup>.

Queste coabitazioni diffuse in larga parte dell'Occidente spiegano i concepimenti prematrimoniali (già nel '500 e '600 il 20% dei primi concepimenti sono precedenti al passaggio davanti all'altare) «che, lungi dal rappresentare una trasgressione dell'ordine sessuale, ne confermano semplicemente una variante fondamentale: l'unione carnale dei giovani promessi sposi col consenso, se non della chiesa, delle rispettive famiglie»<sup>231</sup>. Bisogna arrivare al '700 perché la consacrazione religiosa obbligatoria diventi un' *esigenza giuridica*. In particolare, questo avviene in Inghilterra nel 1753, in Prussia nel 1794, in Danimarca nel 1799.

Va detto subito che la regolamentazione del matrimonio è imposta tutt'altro che tranquillamente. In Inghilterra, per esempio, la legge del 1753 è considerata come un grosso impedimento alla libertà privata e molta gente continua a sottrarsi a quanto stabilito dalla legge. Come riporta Starcke,

en Ecosse et aux Etats-Units, on maintient encore aujourd'hui les mariages sans formes, en Ecosse on n'est arrivé qu'à introduire certaines dispositions pour l'enregistrement des ménages contractés (1854)<sup>232</sup>.

Sempre in Scozia, ogni tentativo di abolire attraverso un atto del Parlamento la validità giuridica dei matrimoni *sans formes*, è impedito con un grosso numero di petizioni<sup>233</sup>. In Bretagna e nelle Fiandre nonostante molti sinodi e rituali sostengano espressamente che il fidanzamento debba avvenire in presenza dei curati o dei preti in chiesa, continuano le pratiche degli accordi stipulati in osteria o

228. J. Solé, *op. cit.*, p. 18.

229. *Ibid.*, p. 28.

230. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 157.

231. J. Solé, *op. cit.*, pp. 18-20.

232. C.N. Starcke, *op. cit.*, p. 93.

233. *Ibid.*

nelle taverne<sup>234</sup>. Fino a tutto il '700 in Occidente i confini tra matrimonio e celibato non sono mai netti e il fidanzamento privato ha molto più valore della formalità religiosa<sup>235</sup>. Negli Stati Uniti, in particolare nello stato del Mississippi, una vita comune e condotta da lungo tempo sotto forma coniugale è considerata come un matrimonio<sup>236</sup>.

Ovviamente la regolarizzazione del matrimonio non è una questione solo formale. L'ingerenza da parte dello stato e della chiesa nella riproduzione proletaria è dettata dal fatto che molte sono le trincee in cui si lotta legate alla questione di questo contratto: il controllo dei movimenti della popolazione, i costi e la responsabilità dell'allevamento della prole, la regolarità del flusso della riproduzione proletaria, ecc. Nonché ovviamente, come si è detto, l'arginamento della sessualità prima in vista del matrimonio e poi al suo interno. All'ombra di questo contratto, imposto seppure a fatica su tutto il terreno sociale, la sessualità viene plasmata, determinata entro binari regolati e regolabili, compatibili con la nuova logica produttiva.

Al di fuori degli steccati del matrimonio, è la negazione della sessualità, è la castità a diventare una grossa fonte di ricchezza<sup>237</sup>. Ciò almeno teoricamente, perché nel proletariato, a differenza di quanto accade nell'aristocrazia e nella borghesia, la desessualizzazione dell'infanzia, della adolescenza e della giovinezza, è un processo che incontra nella sua attuazione pratica, molte difficoltà. Stone ci ricorda che uno degli elementi che contraddistinguono la condizione sessuale dell'uomo e della donna occidentali del '600 e '700 è « l'intervallo di dieci anni o più tra l'età della maturità sessuale e l'età media del matrimonio », divario particolarmente marcato nei poveri e che si allunga durante il '600 e '700, in una situazione in cui il 10% dei ceti popolari e il 25% dell'élite del '700 non si sposa affatto<sup>238</sup>. Per la maggior parte della popolazione l'età media del matrimonio è intorno ai 26-28 anni e continua ad aumentare nel '600 e '700<sup>239</sup>; per le giovani è intorno ai 24-25 anni nel '600 e attorno ai 26 nel '700<sup>240</sup>. È vero che la maturità sessuale è probabilmente meno precoce di oggi, poiché spesso le prime mestruazioni appaiono a 17 anni passati<sup>241</sup>. Ma è anche vero che le nozze tardive contribui-

234. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 155.

235. J. Solé, *op. cit.*, p. 27.

236. R. Mols, *op. cit.*, p. 299.

237. J. Solé, *op. cit.*, p. 13.

238. L. Stone, *op. cit.*, p. 551.

239. *Ibid.*, p. 692.

240. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 46.

241. J. Solé, *op. cit.*, p. 6.



scono all'esaltazione della continenza sessuale, poiché la maggior parte delle persone deve senza dubbio esercitare sulla propria vita sessuale uno straordinario autocontrollo nei primi dodici o quattordici anni di potenza sessuale ottimale.

Come si arriva al matrimonio? Com'è la sessualità prima di codificarsi al suo interno? Anche qui classi dominanti e proletariato percorrono due direzioni diverse. Le prime hanno corteggiamenti estremamente formali e non coinvolgenti la sfera sessuale. Il secondo conosce, invece, corteggiamenti coinvolgenti direttamente la sfera sessuale<sup>242</sup>. Per i giovani proletari le occasioni di incontro in vista del matrimonio sono le feste, le fiere, i mercati e gli ingaggi dei garzoni di fattoria, le veglie, che in molte regioni hanno come pretesto il lavoro: dal mondare le noci, allo stigliare la canapa, al lavorare l'uva<sup>243</sup>. In Svizzera, Germania e Scandinavia, poi prevale il *Kiltgang*, oltre al perdurare delle veglie. Quanto al primo fenomeno, d'estate le giovani contadine dormono fuori di casa, nelle scuderie o nei granai in cui lavorano dove soprattutto, la sera, ricevono gli spasimanti senza timore di disturbare i familiari. Il sabato e i giorni di festa, i giovani contadini vegliano fino a notte inoltrata assieme e poi chiedono alle ragazze ospitalità nel loro letto. Perfettamente organizzato e stabile, il *Kiltgang* — così si chiama questo assetto dei rapporti prematrimoniali tipico di una cultura endogama — non si preoccupa affatto di provocare delle gravidanze illegittime, ma si accontenta di regolarizzarle<sup>244</sup>. Nel '600 e '700 in Inghilterra — riporta lo Stone — è molto diffuso tra le classi lavoratrici il corteggiamento chiamato *bundling*, che consiste nel giacere a letto con una ragazza, vestiti, conversando e carezzandosi. In Francia, afferma Flandrin, questo tipo di corteggiamento si chiama *marâchinage* e consiste in una pratica di attesa e in una prova dell'accordo sessuale. In esso è compreso tutto ciò che può dare piacere senza il rischio del concepimento: il bacio prolungato, la masturbazione della ragazza da parte del giovane e viceversa e — certo più raramente — accoppia-

242. La consuetudine, tuttavia, a pratiche sessuali di buona parte della gioventù proletaria europea dell'ancien régime non è la negazione del vincolo coniugale, ma il risultato di un temporaneo ostacolo alla sua formazione. Sotto quest'aspetto, i rapporti prematrimoniali in ambiente popolare, sono in netto contrasto con le norme in vigore nella classe dirigente. Anche per quanto riguarda la donna, la contadina ha più ampie possibilità di contatto con gli uomini e fa l'amore con molta maggior libertà della donna aristocratica o borghese. Cfr. *ibid.*, p. 24.

243. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 92-98.

244. *Ibid.*, pp. 100-101; J. Solé, *op. cit.*, pp. 18 e 28.

menti che si cerca di rendere infecondi. In pieno '700, ancora, nelle valli della Savoia e nel Delfinato vige l'usanza delle visite notturne alle ragazze. Queste relazioni prematrimoniali ufficiali non impediscono «di corteggiare altre ragazze né di deflorare la propria, e anzi facilita moltissimo quest'ultima operazione, che a quanto pare non scandalizza nessuno»<sup>245</sup>.

Qual è il ruolo della famiglia in questi corteggiamenti? Sembra proprio non attivo: sono i giovani stessi che si autogestiscono il controllo sessuale tra loro esercitando una funzione sia protettiva sia preventiva. La prevenzione viene fatta trasmettendo messaggi di riprovazione di fronte al pericolo di devianze: come nel caso ad esempio nel Piemonte del '600 di Mathea Paglieta,

sospettata di essere 'facile a lasciarsi conoscere carnalmente': sorpresa durante una pausa della mietitura in atteggiamento troppo familiare con un giovane che non è suo promesso, incontra la sanzione di una compagna di lavoro che, senza parlare, le getta addosso un covone di fieno. Mathea insiste però nell'intrattenere relazioni con diversi uomini, guadagnandosi così lo sfavore dei vicini che, infine, richiedono al proprietario della cascina di licenziarla insieme con la famiglia<sup>246</sup>.

La famiglia assume un ruolo attivo solo al momento dell'accordo o della negazione del consenso al matrimonio dei figli, oppure quando è costretta ad intervenire per ottenere, anche con mezzi violenti, la riparazione dell'onore attraverso il matrimonio, la costituzione di una dote o la promessa ufficiale alla presenza di testimoni. Se il ruolo della famiglia non è attivo, lo è invece quello dello stato, che nel '700 cerca di por fine a questi tipi di corteggiamento con varie ordinanze. Nel 1772 ad esempio il duca Charles de Wurtemberg ordina che i giovani abbiano cura di ritirarsi al più tardi alle dieci di sera, sotto pena di dieci lire di ammenda<sup>247</sup>.

In questa situazione di corteggiamento sessuale, il capitale riesce a rinserrare la procreazione all'interno del matrimonio? Sembra di poter sostenere che almeno in tutta una prima fase questo tentativo riesca, perché il corteggiamento resta tendenzialmente non coitale. Non va dimenticato che i vari stati provvedono con diversi editti a scoraggiare la natalità illegittima e allo stesso tempo ad impedire

245. J. Solé, *op. cit.*, pp. 21-24.

246. S. Cavallo, S. Cerutti, «Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento», *Quaderni storici*, n. 44, 1980, pp. 356-360.

247. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 103.



l'infanticidio. In Francia, ad esempio, Enrico II nel 1556 promulga un editto in cui si obbliga ogni ragazza-madre a denunciare la gravidanza, pena la morte e l'estremo supplizio. Dal '500 al '700 molti sovrani seguono l'esempio di Enrico II e promulgano leggi analoghe: vedi, ad esempio, quella di Leopoldo di Lorena nel 1711<sup>248</sup>. In Inghilterra, un decreto del 1576 punisce sia il padre che la madre del figlio illegittimo e impone al padre di provvedere al sostentamento del figlio che deve consistere in un versamento settimanale finché il bambino non compie i 7 anni e poi in un versamento in contanti per pagargli l'apprendistato a un mestiere. Un altro decreto del 1609 prevede che la madre di figli illegittimi venga reclusa in casa di correzione per un anno, e un altro ancora, del 1623, volto a impedire l'assassinio dei figli bastardi, impone alla madre che abbia nascosto la morte del neonato la responsabilità di dimostrare che è veramente nato morto. Nel 1601 le *Quarter Sessions* del Lancashire condannano il padre e la madre di un illegittimo a una punizione comunemente praticata nel Nord che consiste nell'essere fustigati in pubblico e posti alla gogna, ancora nudi dalla cintola in su, con un cartello al collo che dichiara: queste persone vengono punite per fornicazione<sup>249</sup>. Anche per effetto di questa legislazione sanguinaria, nell'Occidente moderno dell'*ancien régime* solo una piccolissima percentuale (meno del 3% in media) di nascite si collocano al di fuori del matrimonio<sup>250</sup>. E in effetti, ad esempio in Francia, l'illegittimità è molto più diffusa alla fine del XVI secolo che alla metà del XVII<sup>251</sup>. Però già nel '700 si ha in molte città dell'Occidente un suo considerevole aumento: improvvisamente aumenta «per raggiungere un livello record verso la metà del XIX secolo»<sup>252</sup>.

Ma a cosa deve essere attribuito il calo delle nascite illegittime? A una diminuzione dei seduttori ecclesiastici o alla quasi scomparsa dei concubini o al successo delle pressioni a favore del matrimonio riparatore? Prima di rispondere a questa domanda, prendiamo in esame anche come varia il tasso dei concepimenti prematrimoniali. In Inghilterra, ad esempio, il livello delle gravidanze prematrimoniali documentate è basso nel tardo secolo XVI e diminuisce ancora nel XVII — senza dubbio è assai inferiore al 20 per cento — mentre da dati frammentari risulta che nella Nuova Inghilterra è ancora più

248. *Ibid.*, pp. 176-77.

249. L. Stone, *op. cit.*, pp. 11-13.

250. J. Solé, *op. cit.*, p. 207.

251. *Ibid.*, p. 208.

252. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 209.

basso — meno del 10 per cento<sup>253</sup>. Nel '600 e nel '700 — almeno per la prima metà — sempre nelle campagne francesi sembra che il tasso delle prime nascite in cui il concepimento è avvenuto a meno di otto mesi dal matrimonio, sia del 10-14%<sup>254</sup>. Nella seconda metà del '700 si verifica una straordinaria trasformazione, nel senso che il tasso delle gravidanze prematrimoniali documentate sale vertiginosamente arrivando a più del 40%<sup>255</sup>. A partire anche da questi andamenti, ci sembra di poter concludere che la diminuzione dell'illegittimità e dei concepimenti prematrimoniali dimostra senza dubbio il successo delle pressioni a favore del matrimonio «riparatore», per lo meno fino alla fine del '600. Dal '700 in poi, invece, procreazione e matrimonio entrano in grosso conflitto. Cosa succede? Il progredire del processo di «liberazione» della forza-lavoro provoca non pochi cambiamenti. Liberazione della forza-lavoro significa responsabilizzazione dell'individuo in rapporto non solo al suo agire, ma al suo essere stesso. Proprietà della forza-lavoro e possesso del corpo da parte del lavoratore libero fanno sì che il sesso, arginato all'interno della forza-lavoro stessa, diventi materia di responsabilità immediata, diretta. Questo dover rispondere del sesso in termini «civili» è posto come un obbligo sia per il proletariato nei confronti dello stato, sia allo interno del proletariato, per la donna nei confronti dell'uomo. La posta in gioco è il costo della procreazione in termini di lavoro, di responsabilità, di mantenimento. Il problema dello stato è come trasferire il costo del mantenimento dei figli illegittimi dall'assistenza ai poveri della parrocchia dapprima al padre, poi alla madre. Per risolvere questo problema esso appronta sanzioni molto pesanti per la madre e il figlio illegittimo: a lei può accadere di perdere il posto di lavoro, di finire in casa di correzione o di andare ad ingrossare le fila della prostituzione; al bambino di venire ucciso appena nato, o abbandonato per strada o lasciato in un ospizio<sup>256</sup>. Il capitale su questo piano è deciso a non mollare, a nessun costo. Per il nuovo modo di produzione, liberazione della forza-lavoro significa anche «liberazione» dai costi della sua riproduzione: rapporto di lavoro salariato deve implicare per il lavoratore possibilità e obbligo non solo di automantenersi, ma di mantenere anche la prole.

Per il proletariato il costo della riproduzione dei figli diventa fin da subito un terreno di lotta nei confronti dello stato; un tentativo di

253. L. Stone, *op. cit.*, p. 688.

254. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 152.

255. L. Stone, *op. cit.*, p. 688.

256. *Ibid.*, p. 714.



imporre all'assistenza pubblica tale onere, almeno in parte. È questa una lotta che va avanti per lo meno fino alla fine dell'800, con alterne vicende. All'interno della coppia proletaria vi è una lotta strisciante e all'ultimo sangue su chi, in che misura e come — visto che il rapporto sessuale avviene tra due — si deve assumere la responsabilità dell'eventuale «frutto» del sesso. Per tutta una prima fase che va fino alla fine del '600, il rapporto di forza tra uomo e donna su tale questione è tale per cui non è la madre a doversi far carico del figlio naturale, sia sul piano economico che su quello della responsabilità sociale. Ed è sempre l'uomo ad essere tenuto a pagare le spese del parto<sup>257</sup>. Questo si dà anche nel caso in cui la donna sia una serva, rimasta incinta del suo padrone<sup>258</sup>. È infatti sufficiente la dichiarazione di paternità avanzata dalla sola madre di fronte al parroco e ai padrini prescelti perché il bambino sia battezzato e registrato a nome del padre<sup>259</sup>. Se nell'aver ingravidato la donna l'uomo l'ha anche deflorata, egli è obbligato a pagarle la dote, la cui entità è stabilita dal tribunale. E nel '600, se la ragazza ha meno di 25 anni, le leggi sul ratto di seduzione bastano da sé ad ottenere dalla maggior parte dei seduttori un matrimonio riparatore<sup>260</sup>.

A partire dalla fine del '600, ed inizi del '700, la copula perde il suo carattere di anticipazione dello stato matrimoniale. Per rendere valida una promessa di matrimonio ormai non è più sufficiente lo scambio di consenso tra i contraenti, ma ci deve essere una cerimonia ufficiale che ne attesti l'efficacia. La donna è diventata la sola responsabile della salvaguardia del proprio onore: l'onere del figlio illegittimo cade completamente su di lei. Per non apparire disonorante, la copula «incriminata», responsabile della nascita illegittima, deve essere ora presentata come una prevaricazione, una violenza<sup>261</sup>. Le donne adesso non dicono di aver provato per il seduttore un desiderio fisico. Da questo momento, tra l'altro, è alle serve gravide che i giudici cominciano a chiedere delle prove. Dopo la Rivoluzione, il codice civile francese abolirà addirittura la ricerca della paternità, cosa che spiega l'aumento dei bambini abbandonati<sup>262</sup>.

257. S. Cavallo, S. Cerutti, *art. cit.*, pp. 253-54; J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 196-198.

258. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 201.

259. S. Cavallo, S. Cerutti, *art. cit.*, p. 365.

260. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 196-198.

261. S. Cavallo, S. Cerutti, *art. cit.*, pp. 371-74.

262. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 192 e 202.

Il rapporto di forza tra uomo e donna sulla questione della responsabilità nei confronti del figlio illegittimo si è completamente rovesciato: il frutto del sesso rimane esclusivo frutto del ventre femminile. Il possesso dell'utero ributta sulla donna ogni responsabilità in materia: l'unica responsabile resta colei che possiede questo mezzo di produzione.

Nasce la figura del seduttore, di colui che vuole fare sesso senza assumersi alcuna responsabilità nei confronti di eventuali figli. I seduttori sono i celibi che non possono sposarsi: servi, garzoni di fattoria, preti, uomini sposati, il signore, ma anche tutti i contadini ricchi che possono permettersi una serva: dagli aratori della Francia del Nord ai massari del Mezzogiorno. Le sedotte invece sono: in città, serve o operaie nate in campagna e qui trasferite, nelle campagne, ragazze senza mezzi e difficili da maritare. Il sistema più classico di seduzione è la promessa di matrimonio; non mancano anche promesse di non far figli o l'impegno a mantenere l'eventuale nascituro o a far sposare onorevolmente la donna<sup>263</sup>.

Questa dinamica nel rapporto di forza tra uomo e donna viene sia incoraggiata sia sancita dal diritto. Tra il '500 e l'800 si verifica un'evoluzione del diritto, ancora poco studiata, che priva progressivamente le donne di tutte le loro armi nei confronti dei seduttori. Le unioni con promessa di matrimonio, tradizionalmente considerate come «matrimoni di fatto», perdono questo carattere non soltanto a causa dell'ostilità della chiesa post-tridentina nei confronti di queste unioni profane, ma anche perché i giudici regi, che rifiutano di vedervi un matrimonio, si impadroniscono progressivamente dei processi in cui esse sfociano. Nonostante la legislazione si modifichi a sfavore delle giovani sedotte, l'aumento dei concepimenti prematrimoniali continua tuttavia ad espandersi<sup>264</sup>.

### 3.2 Sesso e amore

Nel modo di produzione capitalistico non solo il sesso si «sposa», come abbiamo visto, ma l'amore si sposa col sesso. Ecco l'altro elemento di *novità* che si introduce nel rapporto tra uomo e donna. La tradizione greco-romana e medievale si rompe perché alla distanza emotiva, affettiva e sentimentale tra i sessi subentra appunto la passione amorosa e anche perché la qualità stessa dell'amore cambia totalmente. Vi è infatti una profonda modificazione nella concezione

263. *Ibid.*, pp. 180-191.

264. *Ibid.*, pp. 201 e 215.



dell'amore che ne investe il contenuto, la funzione e la dinamica stessa. Da valore d'uso per l'uso com'era nella società medievale, l'amore viene funzionalizzato alla produzione di un individuo ridotto a merce forza-lavoro. Da evento emotivo psicologico affettivo religioso diventa fattore economico, quindi politico. L'amore non deve più attenere all'irrazionale, mescolarsi col magico, esaudire il desiderio dell'individuo lì concludendosi. Deve rispondere alla ragione, subordinarsi al piano del capitale, accettare di essere misurato, regolare e regolato, determinato e massificato, in una parola essere disciplinato dal politico. L'amore non solo non deve porsi come conflittuale con la produzione delle merci ma ne deve diventare esso stesso elemento propulsore, agendo per riprodurre il lavoratore. Quel potere straordinario, soprannaturale e magico, che la donna aveva, di far innamorare l'uomo, viene trasformato in *labour power*, in capacità di lavorare per l'uomo sul terreno dell'amore, in una capacità che tutte le donne sono in grado di attuare. La dinamica del fatto amoroso cambia: l'uomo, da vittima d'amore, si trasforma nell'oggetto dell'amore femminile inteso come capacità lavorativa. La sua passività si trasforma in diritto al consumo: ora, egli non è attivo perché ha il potere di non lavorare in questo campo, che compete alla donna. È il possesso di denaro, il suo essere salariato — di contro al non denaro delle donne — a trasfigurare la sua vecchia inferiorità di non produttore di questo valore d'uso nella sua nuova superiorità di consumatore d'amore. Di contro, la donna da carnefice si trasforma in operaia della riproduzione della forza-lavoro: ora, ella è attiva, ma la sua attività cambia di segno. Se prima era l'espressione di un suo potere, dopo diventa la strettoia del suo non potere: non potendo compiere lavoro in questo campo, è lei che vi deve lavorare. Questo cambiamento della dinamica amorosa riflette un'esemplare ristrutturazione nell'amore dei ruoli maschile e femminile, che vengono uniformati a quelli imposti nel sociale. Il potere maschile non solo non viene più messo in crisi in questo punto, ma riconferma il non potere della donna. L'amore, diventato lavoro e per di più produttivo, cambia il suo contenuto. Intanto, smorza la sua carica energetica, poiché ora non deve più piegare la volontà dell'uomo, ma diventare con essa compatibile. La donna, da creatura di perdizione e di dannazione per l'uomo, diventa l'ideale e indispensabile complemento per la sua felicità. Un uomo felice è un uomo amato da una donna e viceversa. Ma forse, ciò che più importa è il fatto che l'amore non è più solo la passione, il sentimento che nella sua forma perfetta sublima il sesso — vedi il valore superiore attribuito all'amore «casto» rispetto a quello «misto», cioè quello che comprende il rapporto ses-

suale. L'amore viene a comprendere forme, forze ed energie, prima separate e spesso in contraddizione tra loro, come il matrimonio, la passione, la sessualità, l'affetto, la procreazione, ecc. Questi fattori vengono riuniti, vincolati e compresi nell'amore, che ne diventa *sintesi*: il matrimonio adesso deve coincidere con l'amore, l'amore con il sesso, il sesso con la procreazione. Tali elementi vengono assemblati nell'amore per costruire quello che sarà un vero e proprio processo lavorativo, organizzato in modo da aumentare la produttività del lavoro di riproduzione, officina di valori d'uso materiali ed immateriali, in cui la donna sarà la produttrice per eccellenza.

L'amore si sporca col diritto, col contratto, col matrimonio, ma allo stesso tempo vince su di essi. Se prima questi lo ignoravano, adesso devono comprenderlo, assumerlo, regolamentarlo. I diritti e i doveri dei coniugi non riguardano più solo la proprietà, il lavoro e il comportamento ma anche il sentimento. Amore adesso implica ragione, responsabilità, obbligo alla continuità, rispetto della parola data, disponibilità alla paternità e alla maternità, vincolo di attrazione sessuale, garanzia di affettività, emblema di proprietà. L'amore capitalistico rafforza il matrimonio sia dal suo interno sia sul piano generale, anziché metterlo in crisi come l'amore del cavaliere per la dama. Il matrimonio è fortificato dal suo interno perché è il marito stesso che deve amare la moglie in un'unità di sentimento e sessualità, che è diventata direzionata sia al coito che alla procreazione. Sul piano generale, il matrimonio è fortificato perché, così ridefinito, diventa — come si è visto — un diritto/obbligo anche del lavoratore libero e quindi si massifica, seppur con una certa lentezza.

La liberazione della forza-lavoro significa pure la conquista del «diritto di amare», anche se amare significa consumo da parte dell'uomo e produzione da parte della donna. Proprio perché al cuor non si comanda, l'amore nel capitalismo porta con sé, entro certi limiti, la libera scelta del partner nel matrimonio. La famiglia, in particolare i genitori, perdono — si è visto — progressivamente il potere di imporre ai figli chi sposare. Amore come libera scelta viene tuttavia a comportare un'intensificazione del lavoro sessuale e una mistificazione del rapporto di potere tra uomo e donna che vi è implicito.

L'amore, da fomentatore di disordine, diventa — in quanto *labour power*, materia di diritto, oggetto del contratto matrimoniale — capacità di realizzare il *nuovo ordine*, motore propulsivo della famiglia, dell'aumento della popolazione, dello sviluppo del proletariato. Non poche sono le direzioni in cui questo nuovo ordine si muove: amore come scambio capitalistico significa che, mentre in gros-



sa parte del mondo medievale vi era indifferenza verso la verginità della donna, col capitalismo essa diventa un requisito fondamentale dell'amore e del matrimonio. «Le mogli perdono il loro valore, se sono state conosciute prima» — afferma un noto proverbio<sup>265</sup>. La verginità si impone dapprima negli ambienti legati alla trasmissione di una qualche forma di proprietà<sup>266</sup> e poi — ma molto più tardi e in modo molto contraddittorio — anche nel proletariato<sup>267</sup>.

Analogamente, l'adulterio femminile diventa un'infrazione molto grave, soprattutto da parte della donna a causa della «doppia moralità» esistente in fatto di comportamento sessuale. Fornicazione e adulterio infatti sono formalmente prerogative maschili, perché come dirà nel '700 il dr. Johnson, dalla castità femminile «dipende tutta la proprietà del mondo»<sup>268</sup>. La repressione dell'adulterio è multiforme e va dalla vendetta personale o familiare, riconosciuta per legge in Italia, alle varie ordinanze ed editti comunali e statali, allo strumento mostruoso della cintura di castità<sup>269</sup>. Quanto alla vendetta l'Italia detiene la palma del «delitto d'onore» rispetto a qualsiasi altro paese: qui, ai coniugi traditi, è lecito suppliziare e mutilare gli amanti colpevoli<sup>270</sup>.

Quanto alla legislazione statale, essa puniva l'adulterio «con gravi ammende che nel XVI secolo si inasprirono ulteriormente» rispetto alla situazione medievale. I fiorentini, rei di questo crimine, ad esempio, rischiano l'esilio o la prigione: gli archivi giudiziari dell'epoca abbondano di condanne alla galera per delitti sessuali. Nel '600

265. S. Rowbotham, *op. cit.*, p. 18.

266. «La castità e la monogamia appartengono alle diversissime abitudini dei proprietari terrieri e non trovano spazio tra i vagabondi» (cfr. *ibid.*, p. 21).

267. Secondo Van Gennep, i «contadini attribuiscono valore alla verginità solo 'da un secolo e mezzo a questa parte'. Le testimonianze sono tuttavia contraddittorie: numerosi testi dal '500 al '700 valorizzano la verginità. Tuttavia, nella realtà, gli atteggiamenti variano 'non soltanto da una regione all'altra della Francia, ma anche da un villaggio o da un ambiente sociale all'altro; addirittura da famiglia a famiglia, nella stessa regione'. Nell'Artois, ad esempio, quando la ragazza è incinta al matrimonio, la cerimonia viene celebrata di notte per evitare scandali. Vi sono anche metodi per verificare se una donna è vergine oppure no: 'Il fumo dei semi di portulaca o delle foglie della grande Lappa o Bardana, fatto entrare attraverso un imbuto o altro nelle parti vergognose della donna, la stimola subito a far acqua se è corrotta, mentre se non lo è fa ritenere l'urina'» (cfr. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 148-151).

268. L. Stone, *op. cit.*, pp. 562-63.

269. Anche Erasmo da Rotterdam la consiglia ne «I Colloqui», ma come prevenzione contro la sifilide (cfr. P. Henningsen, O. Brusendorf, *op. cit.*, p. 234).

270. J. Solé, *op. cit.*, p. 182.

per questo reato le donne possono essere condannate a sei mesi di prigione. A Roma le leggi del 1580 decretano la pena di morte per i rei d'incesto o di ratto. Nel 1560, a Piacenza, l'adultera, denudata dalla cintola in giù, viene frustata con robuste verghe; nel 1585 a Bologna è punita con 3 colpi di corda. A Cesena la donna che tradisce il marito sotto il tetto coniugale è passibile della pena di morte; a Modena viene rapata; a Ferrara, dove la legge consente ai mariti di farsi giustizia da sé, vi è inoltre l'organizzazione ufficiale di una sarabanda destinata a svergognare i mariti compiacenti. In tutta Italia chi tenta di baciare una donna maritata o una vedova rispettabile è colpito da ammende molto gravi, commutabili in pene corporali o detentive. A Fermo, per questo delitto, si prevede addirittura la decapitazione. A Napoli, all'inizio del '600 si condanna a morte chi bacia in publico una donna sposata, mentre chi si limita a baciare una cortigiana è quanto meno costretto a sposarla. In Sassonia si arriva a decretare la decapitazione dei colpevoli di sessualità illegittima. A Ginevra, alla fine del '500, i pastori riformati di Sedan fanno sparire l'adulterio con la minaccia della scomunica o dell'impiccagione. Alla fine del '700 in Danimarca i padri hanno ancora l'autorizzazione di murare vive le figlie che si sono date alla fornicazione. In Inghilterra ad esempio, nel 1551, in quattro chiese del Gloucestershire, un'adultera fa «una penitenza grottesca, vestita delle sole mutande e portando sulla schiena un basto ignominioso». I tribunali ecclesiastici tuttavia peccano — si dice — di debolezza a cui, comunque, rimedia lo zelo dei giudici di pace<sup>271</sup>. Tra il 1558 e il 1603 nella contea dell'Essex con una popolazione di pressapoco 40.000 adulti, circa 15.000 persone compaiono in tribunale, accusati di fornicazione, adulterio, sodomia, incesto, bestialità o bigamia. Nei 50 anni prima della guerra civile anche i tribunali ecclesiastici si dedicano con grosso vigore alla lotta per il controllo del comportamento sessuale, tanto che le cause per immoralità sessuale sono più che raddoppiate. La forma prevista di sanzione è l'umiliazione pubblica: bisogna comparire avvolti in un lenzuolo bianco la domenica sulla piazza del mercato della città più vicina o in chiesa di fronte alla congregazione. Comunque, essendo i poteri coercitivi di questi tribunali limitati, la metà degli accusati preferisce vivere in scomunica. Nella Scozia presbiteriana invece i fornicatori che non intendono sposarsi vengono condannati a tre giorni di panca e gli adulteri ad occuparla ogni domenica per un anno. Ma nel 1646 tali tri-

271. *Ibid.*, pp. 100-109.



bunali vengono temporaneamente aboliti. Dopo il 1660 non soltanto il numero dei processi per immoralità diminuisce in modo marcatissimo, ma nel 1740 ormai le pene umilianti per fornicazione o gravidanza prematrimoniale sono in pratica scomparse. Nel frattempo però il governo repubblicano di Cromwell proclama (1650) la pena di morte per la adultere<sup>272</sup>.

Quanto all'uso della cintura di castità, esso viene massificato, contrariamente a quello che si pensa, dalla borghesia, non dal mondo feudale. È vero che di quest'orribile invenzione si parla già nell'Odisea, ma pare siano proprio i fiorentini, duemila anni dopo, a diffonderla tra il '400 e il '500 in tutta l'Europa sotto il nome di «cintura di Venere» o «cintura fiorentina». Il borghese non ha bisogno della spada per tutelarsi dall'adulterio: quando deve andare in viaggio di affari, gli basta ricorrere a questo strumento<sup>273</sup>.

Nel mondo del lavoro salariato, la trasgressione sessuale femminile rappresenta ora la rottura indebita del contratto lavorativo che intercorre tra donna e uomo e un attacco alla proprietà privata, all'organizzazione capitalistica del lavoro, in quanto la donna pretende di disporre di una cosa — la sua forza-lavoro — che ha venduto all'uomo per un tempo indeterminato. Di contro, la gelosia maschile va intesa come paura di perdere per furto (da parte della donna) ciò che si è comperato.

Legata alla repressione dell'adulterio è anche la sorte dei «bastardi», dei figli nati al di fuori del matrimonio. Se fino al '500 molti sono i bastardi, che vengono persino nominati nei testamenti, con disposizioni per il loro mantenimento e la loro educazione, dal '600 in poi la pressione puritana fa sì che essi scompaiano dai testamenti<sup>274</sup>. A livello proletario, il frutto dell'irregolarità sessuale diventa il reato punito con maggior rigore. Ciò perché si vuole evitare, come abbiamo visto, che l'illegittimo pesi sulle risorse finanziarie della parrocchia.

Amore come lavoro significa la sua entrata nel mondo degli specchi, perché del sentimento resta solo la forma, l'involucro. E anche questo involucro è diventato ingannatorio, in quanto rappresenta l'amore non com'è in realtà e cioè come lavoro, come irreggimentazione, ma come momento di *autoliberazione*, pur confinato entro precisi limiti, modi, spazi, confini. Al contrario, la realtà del-

272. L. Stone, *op. cit.*, pp. 581-706-712.

273. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, pp. 153-54.

274. L. Stone, *op. cit.*, p. 564.

l'amore è ormai doveri, orari, mansioni, sfruttamento. L'amore che mette a dura prova il coraggio dell'uomo, il nesso tra amore e prova, punto cardine dell'amore cortese, si rovescia qui nel prosaico coraggio che la donna deve avere per affrontare un enorme carico di lavoro domestico. L'amore capitalistico è ancora più effimero di quello medievale: non a caso per la stragrande maggioranza degli individui esso dura in realtà molto poco tempo, in genere il periodo di «fidanzamento», cioè il periodo in cui l'amore è meno lavoro.

Amore come lavoro significa il suo conglobamento nel progressivo isolamento dell'individuo. Radicato nel processo lavorativo domestico che è processo individuale, l'amore diventa antisociale, ritaglia la socialità della coppia amorosa in una falsa solidarietà di classe, opposta all'esterno. E in questo senso contribuisce a rompere la solidarietà anzitutto tra donna e donna, che lo stato già dal '500 cerca di spezzare in vari modi. Alla fine amore significa solitudine perfino all'interno della coppia amorosa, poiché l'uomo e la donna, che ormai parlano linguaggi sempre più divaricati, sono su due lati opposti della barricata.

Amore come lavoro significa odio, dal momento che, se amore è lavoro per la donna, il rifiuto e la lotta contro di esso si trasformano inevitabilmente in odio per l'uomo, in quanto oggetto di questo amore lavorativo. È per questo motivo che l'amore capitalistico è così intriso di morte, perché il *rapporto sadomasochistico* diventa la *forma generale del rapporto uomo/donna*. Nel migliore dei casi l'impossibilità di amare il proprio padrone trasforma l'amore in amore dell'amore, lo trasfigura al di là del rapporto uomo/donna, negando la logica interna, capitalistica, dello scambio tra essi. La donna, in questa dinamica perversa, innescata dallo scambio disuguale con l'uomo, finisce per amare quest'ultimo come tramite per amare l'amore stesso.

Amore come lavoro significa infine enorme sviluppo dell'ideologia dell'amore. Il capitale ne ha bisogno affinché il doppio carattere della riproduzione — il suo essere produttiva di valore nella realtà e il suo rappresentarsi come forza naturale — regga. Dal '500 in poi l'amore diventa il tema dominante di molta parte della letteratura, il nucleo fondamentale del pensiero dell'epoca. Le dissertazioni sull'amore sono così imperiosamente alla moda che qualunque scrittore è costretto a comporre o un trattato filosofico o didattico sull'amore, o perlomeno ne deve ragionare incidentalmente. Questi ragionamenti sull'amore ci appaiono come i primi balbettii, i primi malriusciti sforzi, i primi vuoti esercizi dell'ideologia sentimentale



amorosa<sup>275</sup>. Giustamente R. Barthes nega la dialetticità del *dis-cursus* amoroso, che, sostiene, «funziona come un calendario perpetuo, come un'enciclopedia della cultura affettiva»<sup>276</sup>. Ma tutt'altra acutezza e precisione ha un altro tipo di letteratura sull'amore specificamente rivolto alla donna, che fiorisce sempre in questo periodo: sono i numerosi trattati sul governo della famiglia e sull'educazione femminile, che dell'amore capitalistico sanciscono l'inesorabile aspetto di lavoro, di merce.

Anche questa, dell'amore matrimoniale, come quella dello spozalizio del sesso, è una trincea di lotta dove il proletariato è all'avanguardia, rispetto all'aristocrazia. Senza dubbio, sostiene Flandrin, il matrimonio d'amore è più comune tra i contadini che tra i nobili e i borghesi<sup>277</sup>. Anche i poveri nello stretto ambito della parrocchia si curano molto di più dell'amore e dell'attrazione fisica, quando si uniscono in coppie legittime. Ancora: le serve londinesi del '600, ad esempio, andando a consultare i grandi astrologi non sognano e non parlano che d'amore e di matrimonio. Insomma, nel proletariato buona parte degli sposi di un tempo sembra essere costituita da fervidi innamorati<sup>278</sup>. Per le classi dominanti dell'Europa dell'ancien régime, invece, amore e matrimonio non si associano: anzi, l'abbinamento dell'amore folle ai doveri coniugali è considerato pretesa di gentucola, di persone stravaganti<sup>279</sup>. Tutt'al più l'amore è vissuto nelle relazioni extraconiugali, che diventano complementari al matrimonio: prende corpo consistente la figura dell'amante.

### 3.3 *Repressione e sviluppo*

Tutto ciò che esula dalla pratica di questo meccanismo generale della sessualità, imposto come modello a livello sociale, viene bollato come *perversione*. Mentre il sesso produttivo è posto come for-

275. Vedi, tra gli altri, G. Zonta (a cura di), *Trattati d'amore del Cinquecento*, Laterza, Bari, 1912; L. Tonelli, *op. cit.*; E. Rodocanachi, *La femme italienne à l'époque de la renaissance*, Hachette, Paris, 1907.

276. R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino, 1977, p. 8.

277. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 76.

278. J. Solé, *op. cit.*, pp. 35-38. Quanto poi questo « amore » durasse nel tempo è un dato ancora tutto da esplorare. Sappiamo ad esempio che nel 1748, nella città prussiana di Halle, la percentuale dei matrimoni felici, secondo un settimanale locale, tocca appena l'1% (cfr. *ibid.*, p. 51).

279. J. Solé, *op. cit.*, p. 30. Nel 1639 del resto una famosa ordinanza di Luigi XIII insiste sulla necessità della parità delle condizioni dei coniugi. Insomma il matrimonio aristocratico o borghese deve soprattutto evitare di cedere all'impulso giovanile e ai gusti personali.

za naturale del lavoro sociale, la perversione si rappresenta come *forza contro-natura*. Questo spiega anche il passaggio a quella che Foucault chiama la «specificazione nuova degli individui». Se ad esempio

la sodomia — quella degli antichi diritti, civile o canonico — era un tipo particolare di atti vietati, il loro autore ne era soltanto il soggetto giuridico, ... l'omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio: un passato, una storia od un'infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un'anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa.

E ancora «se il sodomita era un recidivo, l'omosessuale ormai è una specie»<sup>280</sup>. Foucault però sottolinea questo passaggio senza indagarne le cause che paiono evidenti, se si considera come il capitale ha organizzato il lavoro sessuale. La «colpa» sessuale, posta come *malattia*, informa di sé tutto l'individuo che trasgredisce al *sano* modello sessuale imposto. Senz'altro, l'esibizionismo, il feticismo, il masochismo, il sadismo, la scopofilia, la coprolagnia, la pederastia, la bestialità, l'omosessualità, la necrofilia, cioè quelle che vengono considerate perversioni, sono state componenti della sessualità pre-capitalistica; ma l'omosessuale, il feticista, l'esibizionista, ecc., sono il risultato della depurazione produttiva indotta nella sessualità dal capitalismo.

La crescita progressiva del numero dei «pervertiti» si accompagna alla realizzazione materiale del sano modello sessuale in tutto il corpo sociale, riflettendosi anche nello sviluppo della divisione del lavoro sessuale — come si vedrà dopo — sul terreno della prostituzione già nel '600. Errata è anche l'ipotesi di Foucault che la meccanica del potere non dia la caccia a «tutto questo universo dispersato», non pretenda di «sopprimerlo dandogli una realtà analitica, visibile o permanente», ma, al contrario lo faccia «entrare nei corpi, insinuarsi dietro i comportamenti»<sup>281</sup>. È vero sì che il capitalismo, a partire da un certo periodo e in certa misura, ha tollerato e tollera le perversioni ma non per diffonderle, disseminandole nel reale.

Conformandosi a una logica prettamente produttiva e non certo a criteri morali, esso resta indifferente all'esplicarsi di differenze qualitative, se esse sono quantitativamente irrilevanti. Ciò che gli interessa è controllare l'individuo che si scosta dalla norma, murandolo socialmente, isolandolo spazialmente e culturalmente, affinché non ven-

280. F. Foucault, *op. cit.*, pp. 42-43.

281. *Ibid.*



ga incrinata la tenuta del comportamento a livello di massa. E in effetti con l'avvento di questo nuovo modo di produzione la repressione contro le «perversioni» viene, come si è visto nel caso dell'omosessualità e bestialità, intensificata e modificata anche qualitativamente.

Ma non è solo la sessualità «malata» ad essere perseguitata: anche il sesso fatto al di fuori dei «tracciati istituzionali», cioè il sesso che mette in qualche modo in crisi l'organizzazione e la divisione del lavoro sessuale nel corpo sociale, viene duramente represso. L'incesto, la bigamia, la semplice fornicazione, la masturbazione e infine la pornografia, vengono violentemente attaccate. A partire dal XVI secolo la giurisdizione vigente in tutti i paesi dell'Europa centrale postula un inasprimento delle pene inflitte a chi incorre nel peccato d'incesto. In Inghilterra, se la regina Elisabetta, sotto l'influsso della morte della madre accusata tra i vari reati anche d'incesto, ordina nel 1583 di eliminare la pena di morte per questo reato e di sostituirla con una condanna pecuniaria e di carcere, già nel periodo dell'interregno (1642-1660) viene ripristinata la pena di morte, allo scopo di «finirla una volta per tutte con il peccato più ripugnante». In Scozia l'incesto viene punito con la decapitazione: solo nel 1887 il Criminal Procedures Act commuta la pena nel carcere a vita. Anche la giurisdizione tedesca del XVI e XVII secolo prevede per questo quasi sempre la pena di morte o attuata con la spada o con l'impiccagione o l'annegamento. È solo verso la fine del '700 che in Germania vengono introdotte pene carcerarie. Nella Confederazione Svizzera le condanne variano dalla pena di morte, prevista a Zurigo, a varie pene quali la gogna, i ceppi, la torre, la processione di penitenza, l'esilio. Nella Francia è la forza<sup>282</sup>: a Parigi, in particolare, l'incesto è punito nel '500 e nel '600 con l'impiccagione o lo strangolamento e dopo il rogo<sup>283</sup>. All'intervento repressivo si affianca anche quello preventivo. Dal '500 al '700 sono numerose le ordinanze sinodali che denunciano l'abitudine di far dormire insieme fratelli e sorelle e la proibiscono sotto pena di scomunica e del pagamento di un'ammenda di 10 lire<sup>284</sup>.

Altrettanto duramente viene punita la semplice fornicazione. In Inghilterra, ad esempio, spesso la donna recidiva viene fustigata pubblicamente — come deterrente per le altre — e, se recidiva, è punita con la sua chiusura in una casa di correzione ai lavori forzati, imposti a staffilate<sup>285</sup>. Anche la bigamia, che del resto sembra pro-

282. H. Maisch, *op. cit.*

283. J. Solé, *op. cit.*, p. 101.

284. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 126.

285. L. Stone, *op. cit.*, pp. 712-13.

liferi, viene colpita. Per esempio Enrico IV punisce i responsabili di questo reato con la fustigazione nei crocevia; «nel maggio del 1601 si giunge a impiccare un uomo provvisto di ben tre mogli, e dieci anni dopo, un bigamo che aveva appena firmato altre due promesse di matrimonio»<sup>286</sup>.

Col '500 comincia pure una campagna repressiva contro la masturbazione<sup>287</sup>. Già Benedetti si scaglia contro la «sozzeria di questo peccato», anche se nella Francia di Luigi XIII essa non è certo considerata la sventura peggiore, sul piano medico o religioso. Anzi, il giurista Le Brun de la Rochette, nella metà del '600, è piuttosto indulgente verso questa «mancanza». La pratica poi nel '600 e fino agli inizi del '700 sembra essere quella di non osteggiare in modo particolare i bambini nelle loro pratiche masturbatorie. Man mano che il matrimonio diventa sempre più tardivo e che si approfondisce la separazione tra ragazzi e ragazze, il problema della masturbazione assume dimensioni sempre più preoccupanti, al punto che agli inizi del '700 comincia una campagna — rivolta alle classi dominanti e condotta da ecclesiastici, medici, e filosofi —<sup>288</sup> sui terribili pericoli di tale pratica sessuale.

E, infine, anche la pornografia viene duramente osteggiata: la letteratura «licenziosa» è messa all'indice e con lo stesso rigore viene bandita la rappresentazione del nudo nell'arte figurativa<sup>289</sup>.

Capitale, tuttavia, non significa solo *escalation* della repressione della sessualità nei confronti del proletariato. Il modo di produzione capitalistico espropria anche i maschi delle classi dominanti — dopo aver espropriato quelli proletari — almeno formalmente, del diritto alla violenta fruizione di una parte della produzione sessuale, in quanto, arginando la capacità di produzione sessuale all'interno della forza-lavoro della donna, la sottrae al ratto e la consegna al libero scambio. Capitale significa argine all'appropriazione, al consumo violento del sesso. Ciò non vuol dire che la violenza, lo stupro, abbiano fine: ma che essi devono essere per lo meno occultati, in quanto formalmente sono sottoposti a condanna.

A partire dalla prima metà del '500 vi è una reazione dei pubblici poteri contro gli stupri, che diventano clandestini e colpevoli. Nel capitolo dedicato appositamente alla riparazione dello stupro,

286. J. Solé, *op. cit.*, p. 76.

287. Su questo vedi *ibid.*, p. 116; J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 136 ss.; L. Stone, *op. cit.*, pp. 575-76.

288. Lo stesso Kant pensa che la masturbazione sia un atto contro natura che va impedito ad ogni costo.

289. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 196.



i teologi prescrivono ai seduttori i comportamenti da tenere, a seconda che siano della stessa condizione o di condizione superiore alla ragazza sedotta: nel primo caso, essi sono tenuti a prenderla in moglie; nel secondo devono riparare al danno aumentando il suo dotario<sup>290</sup>. Lo stupro, pur essendo ormai perseguibile per legge sul piano formale, viene tuttavia usato come grosso strumento di intimidazione e minaccia nei confronti delle donne proletarie che non sanno stare al loro posto, sia da parte dei maschi delle classi dominanti sia da parte dei maschi proletari stessi.

Nelle campagne della Champagne del XVI e XVII secolo, ad esempio, dove tanti parroci hanno una concubina — riporta il Solé — il più comune «divertimento» consiste nel sequestrarla e violentarla in gruppo, la domenica sera. Lo stupro di gruppo spesso commesso da chierici, a volte, invece della serva-padrone, prende di mira donne sospette d'empietà. Le aggressioni sessuali di bande organizzate e dirette da chierici sposati o da gruppi di giovanotti, contro donne sole concernono infine amiche o conoscenti di onesti vinaioli, prostitute notorie o nubili residenti in città, e assumono generalmente la forma di uno stupro collettivo, unito a svariate sevizie: a Digione, più della metà dei maschi fra i 16 e i 26 anni, secondo J. Rossiaud, adempiono a questo rito di virilizzazione<sup>291</sup>. La Champagne del XVI secolo abbonda perfino di mariti che cedono il posto ai giovanotti nel letto delle proprie mogli o ne finanziano lo stupro da parte di chierici prezzolati.

Si instaura allo stesso tempo, però, una spirale di violenza, chiusa e nascosta dentro le pareti delle case, nella amministrazione quotidiana del sesso, che viene a far parte integrante del rapporto sessuale capitalistico, basato su una differenza di potere tra i sessi che non si è mai data prima. Persino le procedure di corteggiamento, in campagna, sono brutali: le ragazze possono solo avere un comportamento di passiva resistenza, che a un certo punto diventa accettazione<sup>292</sup>. Soprattutto, la violenza è la base su cui si fonda la disciplina delle funzioni di moglie-madre. Non è un caso che i principi giuridici inglesi consentano ancora nel 1782 al marito di picchiare la moglie, purché non usi un bastone più grosso di un pollice. Dall'Alvernia del 1665 ci viene un quadro sconcertante dei maltrattamenti subiti dalle mogli dei piccoli e grandi signori di campagna, indubbiamente più selvaggi dei loro contadini, e anche le cause del tribunale di Tro-

290. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., pp. 25-26.

291. J. Solé, *op. cit.*, pp. 177-178.

292. J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 194.

yes ci parlano della mancanza d'affetto dei mariti e dei loro maltrattamenti, a cui le donne rispondono con l'abbandono del tetto coniugale, che si conclude a volte con un divorzio<sup>293</sup>.

Di contro, sesso e violenza significano anche che, proprio perché formalmente il sesso si rappresenta come valore d'uso, come forza naturale del lavoro sociale, la sua trasgressione manifesta perde via via di intensità criminale. Progressivamente, infatti, le pene contro l'adulterio, la fornicazione, la maternità illegittima, ecc., si stemperano.

Complessivamente, la repressione che il capitale scatena sul piano sessuale nei confronti del proletariato, in che misura funziona? A nostro avviso, *non* si può dire che il piano del capitale si sia realizzato compiutamente: anzi, col '700 si assiste a una grossa ondata di indisciplina sessuale, a cui il capitale risponderà cercando di *sviluppare* il lavoro sessuale in una direzione produttiva. L'adulterio continua a imperare, anche nel proletariato. Nella Castiglia del XVI secolo numerose sono le relazioni illegittime: tra i bigami figurano barbieri e calzolai; in Alvernia, fra le adulate processate, vi sono la moglie di un muratore e diverse umili contadine. Per l'Inghilterra del '600 alcuni documenti privati confermano che l'adulterio ha una diffusione ignorata dalle fonti ufficiali. Nelle campagne italiane alla fine dell'epoca moderna i maschi, secondo Liguori, non riescono a considerarlo un peccato. Nasce anche la figura della mantenuta<sup>294</sup>. In Inghilterra si registra uno spettacolare aumento delle relazioni sessuali extraconiugali per entrambi i sessi dall'aristocrazia di corte all'élite rurale. Si diffondono poi nel '700 vere e proprie unioni concubinarie, più o meno stabili, tra lavoratori immigrati. All'inizio del '700 fanno la loro ricomparsa nei testamenti anche i bastardi e nel corso del secolo l'abitudine ad accettarli si diffonde piuttosto largamente anche nelle classi professionali<sup>295</sup>.

Pure l'incesto continua ad essere una pratica estremamente diffusa, come ci testimonia Retif de la Bretonne<sup>296</sup>. Anzi, in terra francese, dopo un primo momento omogeneo di condanna formale, giuridica, dell'incesto, parte un grosso dibattito in seno agli ideologi del capitale se sia opportuno o no punire questo atto. Diderot, l'«anima dell'Enciclopedia», descrive l'incesto come un atto indifferente dal

293. J. Solé, *op. cit.*, pp. 50-51.

294. *Ibid.*, pp. 189-91 e 211.

295. L. Stone, *op. cit.*, pp. 592-97.

296. Vedi, tra le sue opere, Retif de la Bretonne, *L'Anti-Justine*, Guanda, Milano, 1980.



punto di vista morale. Anche gli illuministi (Voltaire, Hommel, Cella, Soden e Michaelis) nutrono poi forti dubbi sulla sua punibilità. Nicolardot arriva a dire che sarebbe giusto chiamare l'incesto la «filosofia del peccato», tanto grande è il numero dei filosofi che giustificano la violazione di questo tabù<sup>297</sup>.

Un'accentuata promiscuità sessuale tra uomo e donna, assolutamente «disdicevole» per i nuovi canoni della decenza, continua in Inghilterra. Dalla fine del '400 al tardo '700 le persone di sesso diverso si salutano con un bacio sulle labbra. Tra la fine del '500 e gli inizi del '600 molte donne espongono in pubblico i seni nudi: nel 1608 John Downham si lamenta dell'abitudine femminile di portare i seni scoperti per farli «vedere e toccare». Nel 1654 si dice che questa abitudine è ancora «troppo comune in ogni luogo», ma pare che scompaia poco tempo dopo<sup>298</sup>. L'abitudine al nudo riprende quota in vari ambienti e paesi. Anche i pittori e gli scultori, dopo varie esitazioni, cominciano a scoprire il corpo, compreso quello femminile<sup>299</sup>. Rifiorisce anche il lesbismo in modo scoperto. Nel '500 sono molto frequenti i rapporti omosessuali, specialmente tra donne. L'espressione comunemente usata di «donna con donna» dimostra come l'amore lesbico sia di moda, specialmente in Italia, ma anche in Spagna.

Persino in Francia, che in altri tempi aveva dimostrato poca inclinazione per questa «forma d'amore», sembra che siano molte le donne che le si dedicano, dal momento che nel 1580 i belpensanti hanno l'impressione di essere tornati ai tempi di Sodoma e Gomorra<sup>300</sup>. Nel '600 una conseguenza dell'omosessualità femminile è il moltiplicarsi delle molte «nobili dame, audaci amazzoni in cappello a larghe tese, cappelli corti e pugnale al fianco». La Francia del '600 celebra anche nell'arte e nella letteratura il lesbismo. Brantôme ci dice che le dame di corte lo praticano spesso come preparazione all'amore con gli uomini<sup>301</sup>.

Secondo l'Henriques nel '700 l'amore lesbico guadagna terreno anche tra le prostitute<sup>302</sup>. Tornano in uso i membri artificiali, usati del resto anche dalle donne greche che, come ci ricorda Aristofane, quando mancavano gli uomini, cercavano soddisfazione ricorrendo a

297. H. Maisch, *op. cit.*, pp. 22-23.

298. L. Stone, *op. cit.*, p. 582.

299. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, pp. 162-166.

300. *Ibid.*, pp. 203 e 236.

301. J. Solé, *op. cit.*, pp. 238 e 241.

302. F. Henriques, *op. cit.*, p. 154.

falli di cuoio (olisboi)<sup>303</sup>. Brantôme li chiama *godemichis*. Questa volta arrivano dall'Italia nel 1660 e le dame di corte si affrettano a comperarli e ad usarli. Vengono chiamati anche passatempo per le donne sole, *bijoux indiscrets*, guanti di Parigi, *penes succedanei*, consolatori. Noti in Inghilterra fin dal tempo di Elisabetta, Thomas Nash loda quelli «rivestiti di velluto bianco o di seta» e Shakespeare parla del «delicato peso dei guanti di Parigi e del loro affievolimento»<sup>304</sup>.

Anche l'omosessualità maschile nel '700 si scopre sempre più, almeno tra i maschi delle classi superiori<sup>305</sup>, anche se è ritenuta una cosa «innaturale» e quindi «non galante», ad eccezione dell'Inghilterra dove è considerata addirittura *fashionable*. L'indisciplina sessuale imperversa perfino nelle stesse fila della chiesa. Nella Francia di Luigi XIV sono molti i vicari che intrattengono ancora relazioni illegittime con le proprie domestiche o con altre donne. Le infrazioni alla castità da parte dei preti sono così frequenti che un tratto caratteristico del prete è considerata la dissolutezza. Con disprezzo, delle donne «poco serie» si dice «ragazze da preti» e anche «pretese»<sup>306</sup>. Quanto la chiesa faticò ad imporre la castità nei conventi dopo la Controriforma è testimoniato per esempio anche dal fatto che, come racconta Charles de Brosses, ancora nel '700 a Venezia le monache hanno «una specie di monopolio sul gioco amoroso». I tre conventi cittadini fanno a gara per conquistare il privilegio di mostrare le favorite al nuovo nunzio apostolico<sup>307</sup>. Nel '700, poi, non è raro che nei conventi si trovino dei preservativi<sup>308</sup>.

A cavallo della seconda metà del '600 in Inghilterra compare il primo movimento per la liberazione sessuale, contro cui nel 1651 il parlamento arriva ad approvare persino una legislazione speciale<sup>309</sup>. Sempre l'Inghilterra è la patria del fallimento del primo tentativo di censura. Nel 1708 la Corona attacca la libertà di stampa condannando come osceno il libro: *Venere nel chiostrò* di Edmund Curll met-

303. E. Cantarella, *op. cit.*, p. 118.

304. F. Henriques, *op. cit.*, pp. 168-169; L. Stone, *op. cit.*, p. 599. Si ha notizia dell'uso dei membri virili artificiali anche nel medioevo per gli strali che contro di esso il vescovo Burchard di Worms scaglia nel secolo dodicesimo (cfr. I. Bloch, *La vita sessuale dei nostri tempi nei suoi rapporti con la civiltà moderna*, Sten, Torino, 1910, p. 325).

305. L. Stone, *op. cit.*, p. 604. Le avventure di Enrico III e dei suoi *mignons* son fin troppo note. Il suo favorito è «Anna», duca di Joyeuse, pari e ammiraglio di Francia. (Cfr. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. II, p. 85).

306. J. Solé, *op. cit.*, p. 212 e J.L. Flandrin, *Amori contadini*, cit., p. 185.

307. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 180.

308. A. Morali-Daninos, *op. cit.*, p. 51.

309. L. Stone, *op. cit.*, pp. 704-705.



tendo l'autore alla gogna. Ma da essa Curll è strappato a furor di popolo<sup>310</sup>. Infine, è sempre in quest'epoca, nel tardo '600 e primo '700, che si condensano le condizioni perché cominci a farsi strada anche una certa propensione alla contraccezione, nonostante l'opposizione puritana, anglicana e cattolica. È una risposta, soprattutto da parte delle donne, al rovesciamento dei costi della maternità interamente sulle loro spalle. Due sono le direzioni in cui le donne si muovono. Da un lato esse tentano di prevenire questo rovesciamento cercando di controllare la maternità a monte — ecco la diffusione dell'uso di mezzi anticoncezionali. Dall'altro, cercano di contrastare questo rovesciamento a valle, abbandonando i figli che non possono o non riescono a mantenere. Molte sono le fonti della seconda metà del '700 che attestano che le pratiche di contraccezione (il *coitus interruptus*) sono, se non realmente diffuse, per lo meno conosciute e accettate, sebbene sempre clandestine. Un altro fatto importante è che esse non si limitano alle città, dove si riconosce che esse si sviluppano meglio, ma raggiungono anche le campagne. Gli storici sono inoltre concordi nell'affermare che soprattutto dalla seconda metà del '700 il *coitus interruptus*, ovvero «l'arte di ingannare la natura», viene sempre più adottata «par les petits comme par les grands, par les riches comme par les pauvres»<sup>311</sup>. I preservativi cominciano a diffondersi più tardi, nel corso del '700, ma saranno riservati alle relazioni extraconiugali<sup>312</sup>, oppure saranno usati come precauzione rispetto alle malattie veneree<sup>313</sup>. A tale proposito, non è un caso che in Francia è proprio a partire dall'ultimo quarto del XVIII secolo che il tasso di natalità comincia inesorabilmente a scendere. L'altro grosso fenomeno che arriva ad assumere dimensioni estremamente larghe è, come dicevamo sopra, quello dell'abbandono dei bambini. Le città europee di questo periodo assomigliano sempre più a degli enormi depositi di bambini abbandonati, per dirla con le parole di Necker. A Parigi l'anno record è il 1772 che registra 7676 bambini abbandonati, cioè il 40% del totale dei battezzati. Comunque il loro numero si manterrà molto alto anche durante tutto l'inizio del XIX secolo. A Londra, i bambini abbandonati aumentano ancora più rapidamente rispetto a Parigi. Anche

310. F. Saba Sardi, *op. cit.*, pp. 122-123.

311. Ph. Aries, *Interpretation pour une histoire des mentalités*, in H. Bergues (a cura di), *op. cit.*, pp. 317-319.

312. L. Stone, *op. cit.*, pp. 463 e 470.

313. F. Henriques, *op. cit.*, p. 169. E al dottor J. de Béthencourt che va attribuita la definizione *morbus venereus* (cfr. R. Lewinsohn, *op. cit.*, vol. I, p. 180).

ad Amsterdam, Strasburgo, Nancy, Marseille, Aix, Toulon, Tarascon, Sisteron, Madrid, Firenze, Bruxelles, Milano, Venezia, ecc., la proporzione dei bambini abbandonati sale in modo spaventoso<sup>314</sup>.

### 3.4 Prostituzione

La produzione di plusvalore assoluto comporta un salto qualitativo radicale nella prostituzione. Anche qui non c'è continuità tra la situazione precapitalistica e quella capitalistica. Da lavoro più o meno condannato o approvato, spesso tollerato come necessario, produttore di valore d'uso, la *prostituzione diventa lavoro non direttamente salariato, produttore di valore*. A differenza della sessualità domestica, però, essa è posta come *forza innaturale del lavoro sociale*, e quindi come *crimine*, immoralità, oscenità. La prostituzione diventa lavoro *ex lege* o, come dice Solé, dal regime del ghetto passa a quello dell'interdetto<sup>315</sup>. Per lo stato capitalistico infatti assumersene direttamente e apertamente la gestione è sempre stato un passo estremamente problematico<sup>316</sup>. Vedi le proteste che

314. Sui bambini abbandonati c'è un'ampia letteratura. Per ragioni di spazio siamo costrette ovviamente a rimandare solo ad alcune opere. Una monografia che delinea la storia di un Istituto degli Esposti attraverso i secoli è quella scritta da S. De Kunert, *Alcune notizie storiche sulla Casa di Dio di Padova ora Istituto degli Esposti*, Padova, 1898. R. Mols, nella sua opera già citata, *Introduction à la démographie historique*, fornisce invece ampi dati sul progressivo aumento dei bambini abbandonati in molte città europee. Dei classici sono il libro di L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, Picard et Guillaumin, Paris, 1885; così come quello di Ernest Semichon, *Histoire des enfants abandonnés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Plon, Le Tour, Paris, 1880. Anche H. Bergues, nel suo libro già citato *La prévention des naissances...*, dedica un intero capitolo a tale questione. Ricerche recenti sono state condotte in modo molto accurato da C. Delasselle, « Les enfants abandonnés à Paris au XVII siècle », *Annales*, janv. février 1975.

315. J. Solé, *op. cit.*, p. 104.

316. Un esempio dell'oscillamento della politica capitalistica sulla prostituzione si ha a Venezia dove nel 1700 in un accesso di severità di costumi le prostitute vengono espulse tutte dalla città, per poi essere richiamate in patria al grido di *nostre benemerite meretrici*. In questa occasione non solo vengono riabilitate ma ricevono anche indennizzi per le abitazioni e i guadagni perduti. Esse sono ormai diventate un elemento così importante della politica veneziana che i contatti segreti presi tramite loro, il gran numero d'informazioni che carpiscono nel tête-à-tête, sono divenuti assolutamente indispensabili. Berlino, invece, dopo la distruzione dei bordelli, attuata per volere di Federico I, diventa all'epoca di Federico II la prima capitale europea « ad avere istituito un'assicurazione contro l'invalidità e la vecchiaia per meretrici, con chiarezza tipicamente prussiana chiamata Cassa di previdenza per prostitute, e una chiara



si sono sempre levate quando esso ha cercato di legalizzare la prostituzione, razionalizzarla e gestirla direttamente. Nel momento stesso in cui il capitale deve mistificare il sesso amoroso in quanto antitesi assoluta del lavoro capitalistico, esso non può assumersi in prima persona la gestione della prostituzione. La fabbrica del sesso (il bordello) quando è riconosciuta, istituzionalizzata come tale, svela anche la natura capitalistica del sesso coniugale. Mentre l'illegalità, la clandestinità, la persecuzione, l'innaturalità della prostituzione, garantiscono la naturalità del rapporto coniugale e cioè la sua esclusione dal salario.

È per questo che, a partire dal '500, in tutta l'Europa il capitale nascente scatena una grossa offensiva contro la prostituzione, che pur avendo tempi diversi a seconda dei paesi, va nella stessa identica direzione: la repressione delle prostitute e la chiusura dei bordelli. In Francia sotto Francesco I (nel 1538) si aboliscono i bordelli e si cominciano ad imprigionare e a torturare le prostitute. Nel 1684 Luigi XIV decreta che alle donne, che si azzardino a incontrarsi coi soldati nei dintorni di Versailles, siano mozzati il naso e gli orecchi<sup>317</sup>.

Nel 1713 vi è un'ordinanza di Luigi XIV che condanna le prostitute ad essere rapate, fustigate e poi messe in carcere a languire «a tempo indeterminato». Nel 1788 (dopo che in tutto sono state punite solo 18 donne per questi reati) viene emessa una nuova ordinanza che costituisce un'anticipazione della pratica inglese del XIX secolo di mandare le prostitute all'estero a sposare i colonizzatori. Numerosissime famiglie franco-canadesi devono la loro nascita all'arrivo delle prostitute parigine. L'ordinanza, simile alla legge inglese denominata *Street Offences Act*, proibisce alle prostitute di lavorare per le strade: se vengono prese, le pene sono il taglio dei capelli, la frusta e la prigione<sup>318</sup>. In Inghilterra nel '500 le 16 case chiuse esistenti a Londra sono costrette a cessare l'attività e nel '600 le donne che vengono colte in situazioni sospette vengono punite a frustate o marchiate sulla fronte con ferri roventi. Alla fine del '600 nella lotta scatenata contro le prostitute vengono compilate delle liste nere di donne presuntamente «corrotte»<sup>319</sup>. A Vienna, sotto la reggenza di Maria Teresa, che ha sempre osteggiato molto severamente la prostituzione, le prostitute colte in flagrante vengono

suddivisione dei bordelli in tre classi » (cfr. L. Bassermann, *op. cit.*, pp. 190-91 e 210).

317. J. Solé, *op. cit.*, pp. 104-105.

318. F. Henriques, *op. cit.*, p. 132.

319. J. Solé, *op. cit.*, pp. 109-110.

costrette a farsi tagliare i capelli molto corti e a spazzare le strade con le scope. In Prussia, Federico I nel 1690 fa chiudere tutte le case di piacere. Tale chiusura comporta tra l'altro la pena della fustigazione per le prostitute che vengono colte ad esercitare clandestinamente<sup>320</sup>. A Madrid, i bordelli vengono ufficialmente aboliti nel 1632 e nel 1661 si prende la decisione di arrestarne le pensionanti<sup>321</sup>.

In questo contesto, è facile capire perché nel '500 il rapporto tra la prostituta e la magia da ambivalente diventa a senso unico: la prostituta diventa la strega malefica, colei che porta solo il malocchio. Anche il rapporto tra il sesso e i poteri «magici» è ovviamente visto in modo negativo. Quando l'atto sessuale non avviene nelle condizioni prescritte, si assume che generi nelle donne dei poteri malefici e che sia un atto sovversivo, antisociale, distruttivo. Da potere generativo e *civilizzatore*<sup>322</sup>, esso diventa potere di morte, di regressione. Finita l'accettazione sociale della prostituzione come male necessario, finisce la prostituzione legale.

Ovunque, l'esplosione della prostituzione clandestina comporta nuove pene, tra cui quella capitale e una maggiore *ghettizzazione* delle prostitute che vengono cacciate alla periferia della città, fuori dalle mura, dove esse vanno a far parte del *milieu* della malavita. Così criminalizzate, la loro presenza fa ormai paura: i bordelli ufficialmente clandestini sono una potenziale polveriera. Come si vede dalla storia delle rivolte proletarie, queste spesso cominciano proprio da una protesta contro i magnaccia. Alcune delle più gravi sommosse londinesi del '700 — sottolinea il Solé — sono provocate «dai marinai inferociti contro i tenutari dei bordelli del Lungotamigi»<sup>323</sup>.

Nel 1668 è la volta dei giovani apprendisti che, nel marzo, approfittando della libertà dei giorni festivi, demoliscono i lupanari fra gli applausi della comunità. L'abitudine di radere al suolo i bordelli da parte degli apprendisti ha però anche altre ragioni, di tipo anti-donna. L'esercito dei 20.000/30.000 apprendisti scapoli che risiedono a Londra nel '600 usano «scaricare le loro frustrazioni il martedì grasso scatenando tumulti e radendo al suolo i bordelli, a loro dire per eliminare le tentazioni durante la quaresima»<sup>324</sup>. In

320. L. Bassermann, *op. cit.*, pp. 203-207.

321. J. Solé, *op. cit.*, p. 228.

322. La « donna bella — si legge nelle Anacreontiche — vince ferro e fuoco » (E. Cantarella, *op. cit.*, p. 45). L'uomo vinto dall'amore è il brutto che impara dalla donna a mangiare e a bere, a lavarsi e a vestirsi come si deve. E il violento che impara a rinunciare alla violenza per imparare altri linguaggi.

323. J. Solé, *op. cit.*, p. 179.

324. L. Stone, *op. cit.*, p. 694.



realtà, costretti per contratto a un assoluto rispetto della castità, i giovani operai sono spesso subordinati a un predominio femminile in netto contrasto con la tradizionale gerarchia dei sessi, rispetto a cui «si prendono la rivincita» assalendo i bordelli londinesi con lo stesso entusiasmo con cui combattono il papismo<sup>325</sup>.

Ma a volte sono le prostitute stesse a muoversi. Vedi le manifestazioni che inscenano a Parigi nel corso della rivoluzione. Il 10 ottobre 1789 un corteo di 8000 parigine, tra cui per lo meno 3000 prostitute, marciano su Versailles. Lì respinte, esse ritornano a Parigi dove assalgono di sorpresa l'assemblea costituente e sulle panche e sui tavoli della sala del Consiglio danno vita ad un'orgia di massa. Nel luglio 1790 un gruppo di prostitute, alcune delle quali portano pistole alla cintola, fermano un distaccamento di guardie che sta andando in città e con mezzi, inconsueti in genere negli scontri militari ma efficaci, obbligano le guardie a gridare «mort au roi». Nel 1792 un battaglione di prostitute marcia verso la residenza del re, dove costringono quest'ultimo a mettersi il rosso berretto frigio della rivoluzione sulla costosa parrucca<sup>326</sup>.

La repressione della prostituzione significa sia l'allungamento della sua giornata lavorativa, che arriva a durare dalle 10 alle 12 ore, sia la necessità di ricorrere al magnaccia, a cui lo stato spesso consegna il controllo sulla prostituta. Al magnaccia la prostituta dovrà pagare in cambio della protezione una tangente sempre più alta, che arriverà fino a *cinque sestis dell'incasso*<sup>327</sup>.

L'abolizione istituzionale, giuridica, della prostituzione da parte del capitale nascente non significa ovviamente la sua scomparsa sul piano reale. Anzi, produzione di plusvalore assoluto significa sviluppo della prostituzione. La repressione è qui uno strumento di criminalizzazione, di controllo, di ricatto, non di distruzione. Allo sviluppo dell'officina della manifattura fa eco lo sviluppo del bordello: in mezzo vi è per tutta una prima fase il *sottosviluppo*, come abbiamo visto, della sessualità domestica. La mediazione del denaro che c'è nella prostituzione rende la dinamica produttiva di questo settore più simile a quella della produzione delle merci, che a quella della riproduzione domestica.

325. J. Solé, *op. cit.*, p. 112.

326. L. Bassermann, *op. cit.*, pp. 245-47.

327. Mentre Cipolla riporta che «tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento, Fynes Moryson notava che in Venezia «...le cortigiane... più comuni vivono con bande di ruffiani cui versano il quinto del loro guadagno'» (C.M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 124).

Nonostante le cifre che ci vengono dal passato siano da prendere con molte precauzioni, è indubbio che la prostituzione si massifica in tutta l'Europa. Un censimento del 1509 attesta in territorio veneziano la presenza di 11.654 prostitute<sup>328</sup>. Nel 1500 e 1600 a Roma si calcola che esse siano dalle 10 alle 40 mila. A Firenze nel '500 il loro numero si avvicina a 8.000<sup>329</sup>. Nel XVII secolo a Londra vi sarebbero 50.000 prostitute, a Parigi 13.000<sup>330</sup>, a Venezia 20.000<sup>331</sup>. Dopo l'allegria vita di taverna del XVII secolo e i grandi divertimenti popolari dei balli e delle feste, la prostituzione si afferma come il più forte settore dell'industria del piacere. A Londra nel '700 pare ci siano 50.000 prostitute<sup>332</sup>. Centinaia di case pubbliche e migliaia di bordelli clandestini fanno sì che la centesima parte della popolazione londinese abbia a che fare a qualche titolo, o come inquilini, camerieri, protettori o locandieri, con l'industria dei bordelli. Le prostitute siedono in file che contano fino a duecento sedie, aspettando che qualcuno faccia la sua scelta. I prezzi sono ribassati, ma il rischio è aumentato: ci sono più di un milione di malati di sifilide nella sola Londra<sup>333</sup>. Nel 1750 si contano a Londra 2.000 case di piacere<sup>334</sup>. La dimensione enorme della prostituzione in quest'epoca può essere compresa appieno solo se si pensa che alla fine degli anni trenta a Londra ci saranno circa 7.000 prostitute, 900 bordelli e 850 case di malaffare<sup>335</sup>. Sotto papa Sisto VI a Roma ne sono contate 7.000 su circa 70.000 abitanti<sup>336</sup>. Secondo Mercier, nel 1780 a Parigi lavorano 30.000 prostitute, di cui 10.000 quelle di lusso<sup>337</sup>.

I processi che stanno a monte della massificazione della prostituzione sono:

a. la nascita dell'esercito e della marina e il permanere di un clero maschile reso forzatamente celibe, ma non desessualizzato. Mentre nel medioevo sono, cioè, *sporadiche* le occasioni in cui si hanno grosse concentrazioni di soli uomini — i concili, i pellegrinaggi, le crociate, ecc. — col capitalismo si creano grosse *concentrazioni permanenti di soli uomini*;

328. J. Solé, *op. cit.*, p. 223.

329. C.M. Cipolla, *op. cit.*, pp. 121-122.

330. A. Morali-Daninos, *op. cit.*, p. 50.

331. F. Henriques, *op. cit.*, vol. II, p. 69.

332. *Ibid.*, p. 139.

333. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 177.

334. *Ibid.*, p. 155.

335. L. Stone, *op. cit.*, p. 697.

336. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 109.

337. J. Solé, *op. cit.*, p. 231.



b. il *progredire della concentrazione della popolazione*, cioè lo sviluppo delle città che si accompagna a un disequilibrio nel mercato del matrimonio;

c. il *maggior accesso al denaro* da parte del proletariato maschile (vedi, ad esempio, gli apprendisti artigiani) che può adesso adire su più vasta scala allo scambio con la prostituta;

d. la *diversificazione* del contenuto del lavoro sessuale che la moglie da un lato e la prostituta dall'altro devono svolgere.

Con l'avvento del capitalismo la prostituzione diventa *complementare* alla sessualità domestica: l'unico limite di questa complementarietà è la quantità di denaro che l'uomo ha a disposizione. Mentre nel medioevo la prostituta ha una funzione fondamentale *sostitutiva* della moglie — è cioè la «moglie di tutti» poiché interviene solo là dove la moglie manca o perché l'uomo non è ancora sposato (la prostituta inizia al sesso) o perché vedovo — ora essa interviene là dove la competenza della moglie si arresta. La donna sposata non fa più «certe cose», non è né tenuta né può farle, dal momento che la sessualità domestica ha espulso non solo tutto l'arco delle perversioni, ma anche le forme di sessualità non procreative.

D'altra parte, anche il *lavoro della prostituta è depurato* da quelle implicazioni sentimentali/affettive ancora ben presenti in epoca medioevale, quando frequenti erano i casi di coloro che si innamoravano di una prostituta e giungevano poi al matrimonio<sup>338</sup>.

Massificazione della prostituzione significa anche sviluppo sia della sua *stratificazione* sia della sua *specializzazione*, corrispondentemente allo sviluppo dell'organizzazione e della divisione del lavoro sessuale nell'intero corpo sociale. Le prostitute si differenziano in quelle di lusso, di medio lusso e proletario, a seconda del reddito del cliente. Quelle che lavorano per i proletari praticano tariffe molto basse. A Toledo, ad esempio, negli anni 1560, frequentare i bordelli costa a un artigiano solo un quinto del salario quotidiano<sup>339</sup>. Cosa che spiega, del resto, come mai la prostituzione è un settore così portante della riproduzione. Le prostitute di medio lusso invece per una prestazione richiedono, ad es. a Venezia nel XVI secolo, uno scudo, pari a 4 giorni e mezzo di paga di un operaio specializzato nell'edili-

338. Del resto caldamente sollecitati dalla chiesa che vede nel pentimento e relativo abbandono del mestiere da parte della prostituta l'ultima strada perché quest'ultima si eviti la dannazione eterna e che nel matrimonio con una prostituta vede per gli uomini un'opera estremamente meritevole. Su questo le fonti sono numerosissime.

339. J. Solé, *op. cit.*, p. 229.

zia. Le cortigiane poi arrivano a tariffe altissime<sup>340</sup>. Si sviluppa anche la specializzazione del lavoro sessuale: la prostituzione si divide in vari settori, quelli del «sado-masochismo», del «voyeurismo», ecc. Questo processo di specializzazione decolla alla fine del '600 ed è già molto sviluppato a partire dal '700. In Inghilterra sorgono bordelli per maschi e femmine, in cui si praticano la deflorazione, la flagellazione, il tribadismo<sup>341</sup>. In particolare, le case di flagellazione hanno a Londra la loro fioritura verso la fine del XVIII secolo e vengono indicate come una specialità inglese, sebbene la flagellazione abbia sempre avuto un ruolo importante nella vita sessuale e specialmente nella prostituzione fin dall'antichità<sup>342</sup>. A Londra, la verga appare come strumento ufficiale delle prostitute tra il 1750 e il 1760. Una certa Miss Jenkins è la prima ad usarla. Contrariamente a quanto si crede, questo genere di attività sessuale non è appannaggio dell'alta borghesia e aristocrazia, dal momento che le *Posture Girls* si esibiscono in questo stesso modo sui tavoli da osteria<sup>343</sup>. Piccola curiosità: si arriva ad inventare persino una macchina che può fustigare contemporaneamente 40 persone<sup>344</sup>.

Mentre la flagellazione va messa in relazione anche col sistema scolastico inglese e con le rigide usanze della Marina, si attribuisce ai «nababbi» il sorgere di una nuova perversione che in nessun paese del mondo è tanto diffusa come nell'Inghilterra del XVIII e dell'inizio del XIX secolo: la defloraziomania<sup>345</sup>. Che questa attribuzione sia o non sia vera, in realtà la defloraziomania prende piede laddove la verginità è considerata come un grosso valore<sup>346</sup>, per cui la trasgressione nei suoi confronti acquista una grossa intensità anti-istituzionale e quindi diventa molto eccitante. Le ragazze che lavorano in questo particolare settore della prostituzione devono avere compiuto i sedici anni, per non esporre i clienti al pericolo di sanzioni penali, e

340. A. Barzaghi, *Donne o cortigiane?*, Bertani, Verona, 1980, p. 167.

341. F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. I, p. 119.

342. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 162. L'autoflagellazione - specifica Saba Sardi - è «oltre che un mezzo di eccitamento, anche una costante di molte pratiche erotico-religiose, in parte perché si ritiene che il principio femminile (passivo) sia buono e quello maschile (aggressivo e attivo) sia perfido, ragion per cui la salvezza può aver luogo solo a patto che la mascolinità sia sacrificata» (*op. cit.*, p. 130).

343. *Ibid.*

344. A. Morali-Daninos, *op. cit.*, p. 51.

345. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 175.

346. Già Augusto, ad esempio, aveva la passione per le vergini (F. Saba Sardi, *op. cit.*, vol. I, p. 133).



devono essere in grado di presentare attestati di verginità, per giustificare gli alti prezzi che i mezzani in questi casi esigono<sup>347</sup>. Ma è tale la domanda di vergini, che sono numerose le bambine che a livello clandestino a 8 o 9 anni fanno la vita, prostituendosi per strada. All'interno di questo processo di specializzazione del lavoro di prostituzione si colloca anche la prostituzione di guerra, l'unica che lo stato — fino alla seconda guerra mondiale — accetta e codifica. Essa continua a comprendere sia lavoro sessuale che lavoro di riproduzione in senso lato dei soldati. Una cronaca del tempo — il *Kriegsbuch* — il libro della guerra di L. Fronsperger, edito a Francoforte nel 1598, dà una descrizione puntuale del lavoro che le prostitute sono tenute a svolgere e della disciplina cui sono sottoposte:

Quando un reggimento è numericamente forte, allora le prostitute sono pure numerose: per disciplinarle dovrebbe essere designato dal colonnello un ufficiale abile, onesto e valoroso nella guerra... deve curare che le prostitute e le altre donne di facili costumi tengano pulite le latrine e inoltre: che servano i loro padroni fedelmente e che siano tenute occupate, quando necessario, facendo far loro la cucina, spazzare, lavare e curare i feriti, inoltre non devono mai rifiutarsi, sia sul campo che nel presidio, di cercare di amministrare e distribuire il cibo e le bevande, sapendo come comportarsi in base alle necessità degli altri e facendo a turno per ottemperare agli ordini relativi, a ciò che è necessario fare. L'ufficiale ha anche ai suoi ordini un prevosto, il cui compito è di tenere la pace e l'ordine tra le donne. Quando non riesce a far pace con gli altri mezzi, ha un bastone lungo un braccio che i suoi padroni lo hanno autorizzato ad usare, per punirle<sup>348</sup>.

Nel '600 si sviluppa attraverso l'intera Europa un dibattito sul tema del morale del soldato, in cui si discute se ci devono o no essere le prostitute al seguito dell'esercito<sup>349</sup>. Ma tale dibattito, nonostante i suoi esiti alterni, non intacca la continuità della presenza delle prostitute. Negli eserciti, nonostante vari editti contrari, esse continuano ad essere presenti, dalla *Mutter Courage* della guerra dei 30 anni, fino e oltre alle vivandières della prima guerra mondiale.

Col capitalismo si sviluppa anche la prostituzione *part-time*, cioè la prostituzione come *secondo lavoro*<sup>350</sup>, con cui arrotondare i magri guadagni del primo, uno sviluppo dovuto alla crescita delle lavoranti

347. L. Bassermann, *op. cit.*, p. 176.

348. F. Henriques, *op. cit.*, pp. 50-51.

349. Cfr. J.R. Hale, *Teorie cinquecentesche sulla guerra e sulla violenza*, in M. Rosa (a cura di), *op. cit.*, p. 271.

350. L. Stone, *op. cit.*, p. 695.

femminili sottopagate. Dalle operaie alle domestiche, alle governanti, alle cucitrici, numerose sono le donne che devono ricorrere a questo supplemento di lavoro notturno per sbarcare il lunario. Ma, a partire dal '700, nella prostituzione part-time confluiscono anche donne sposate. In città molte sono le mogli di artigiani che a Londra, ad esempio, hanno l'abitudine di passeggiare lungo le strade di Westminster in cerca di clienti<sup>351</sup>. In campagna, i documenti elisabettiani ci dicono che non sono rare le mogli di contadini che si concedono un'occasionale «fornicazione» nei prati per quattro pence alla volta<sup>352</sup>. Nel complesso, insomma, la prostituzione è talmente diffusa che la proletaria durante il periodo della manifattura nasce come *prostituta*.

351. J. Solé, *op. cit.*, pp. 232-233; F. Henriques, *op. cit.*, p. 142.  
352. L. Stone, *op. cit.*, p. 694.



#### 4. LA RIDEFINIZIONE DELLA DONNA

di Leopoldina Fortunati

Una buona moglie, un buon mulo e una capra sono tre bestie malvagie (proverbio francese del '600).

La ragione, la prudenza e gli uffizi dell'amicizia si trovano più facilmente tra gli uomini e per questo essi governano gli affari del mondo (Montaigne).

La donna è un animale così difficile da conoscere che i migliori spiriti del mondo non ne saprebbero dare una definizione sicura (Jacques Olivier).

Quanto a me preferirei essere un soldato che una principessa, tanto poco sono soddisfatta del mio sesso ... si dice che abbiamo molto spirito e immaginazione, ma si dovrebbe concludere che non ne abbiamo affatto, se ci contentiamo di non essere altro che le prime schiave di tutte le famiglie e spesso le più infelici e maltrattate...

Felice tu lettore se non sei di questo sesso, a cui si proibisce ogni bene, togliendogli la libertà per dargli come unica felicità e virtù sovrane ignorare e servire (Mademoiselle de Gournay).

Un aspetto centrale del processo di formazione del proletariato è la determinazione di una radicale differenza tra forza lavoro maschile e forza lavoro femminile. Col capitalismo, infatti, la divisione del lavoro non solo si fa più articolata e complessa, nel senso che i compiti produttivi che si assegnano all'uomo e alla donna comportano una maggiore differenziazione, ma essa compie anche un salto qualitativo, perché si differenzia il rapporto sociale e quindi economico e politico, di cui questi compiti si fanno portatori. Fondamentale in questo contesto è la separazione tra la produzione delle merci, di cui l'uomo diventa il soggetto primario, e la *riproduzione* della forza la-

voro, che sempre più diventa il palcoscenico, su cui si dipana la storia delle donne nella società capitalistica. A seguito di questa separazione, la donna come individuo sociale, relegata a un lavoro che sembra cadere fuori dal circuito dell'accumulazione, si presenta come *non-valore*.

La «liberazione» della forza-lavoro femminile, la trasformazione cioè della serva in lavoratrice libera, si accompagna alla ristrutturazione della figura produttiva della donna. Cominciano ad emergere i primi lineamenti della *casalinga* proletaria. Certo, non si tratta di una casalinga a tempo pieno. Anzi, il lavoro domestico che la donna svolge in questo periodo è ben poco, forse meno per certi versi, che nel medioevo, dove ad esempio nel '400 il proletariato si era conquistato un certo benessere. La caduta dei salari, lo spaventoso allungamento del tempo di pluslavoro fanno sì che la donna debba lavorare a pieno ritmo soprattutto nel processo di produzione delle merci, guadagnando però sempre meno e sempre più spesso alle strette dipendenze del marito nell'industria a domicilio.

A livello proletario, inoltre, si registrano forti tendenze alla disgregazione del nucleo familiare, i cui membri sono spesso costretti dalla miseria al vagabondaggio, alla criminalità o all'internamento di massa in ospedali e *work-houses*. Nella produzione di plusvalore assoluto è la volontà stessa del capitale che, riducendo a zero il costo della forza-lavoro, fa sì che la determinazione di un lavoro specifico di riproduzione proceda tra i « nullatenenti » molto *lentamente*.

Il dato rilevante, comunque, è che l'uomo proletario, con la libertà di vendere la sua forza-lavoro per un salario, si conquista — seppure entro i limiti suddetti — il diritto di scambiarsi con una donna che in qualche modo lavori per lui e lo riproduca. Mentre lo schiavo e il servo non avevano alcun diritto nemmeno su se stessi, col capitalismo il lavoratore può addirittura permettersi — almeno in linea di tendenza — di comperare la forza-lavoro di una donna che si prenda cura di lui.

Non sono più solo i maschi delle classi dominanti ad avere una moglie che accudisca alla casa, che faccia loro i figli ecc. Anche l'ex-schiavo o servo della gleba con l'avvento del capitalismo può farlo. Penelope e Cornelia si moltiplicano, seppur lentamente e con gli opportuni distinguo, nel corpo del proletariato femminile. Per le donne questo passaggio alla «servitù» del proletario, si accompagna a una grossa caduta di potere sociale, sia perchè ormai nella lotta contro il feudatario esse avevano sedimentato tutta una serie di tecniche di sabotaggio, di forme di lotta, di comportamenti di insubordinazio-



ne, ormai obsoleti rispetto al nuovo «signore»: il marito, sia perché questo nuovo compito produttivo apre loro delle contraddizioni dilananti: amare chi si deve servire, servire chi formalmente è sullo stesso piano, diventa la nuova palude su cui la donna va ad impantanare la sua pratica di sovversione, con la quale, non è azzardato dire, essa aveva messo in crisi il sistema feudale.

Va specificato, però, che la formazione della *casalinga* vera e propria rimane nel '500 e '600 un fenomeno che riguarda quasi esclusivamente la piccola e media borghesia, nonché la famiglia piccolo-proprietaria contadina. Ciò nonostante, la tendenza a scaricare soprattutto sulla donna a livello generale il costo della riproduzione della forza lavoro e a renderla economicamente dipendente dall'uomo (anche se spesso come prostituta oltre che come moglie) è già in atto. Come osserva (tra gli altri) Ladurie, la pauperizzazione delle donne nel processo della transizione al capitalismo è ben più severa di quella degli uomini e nel '500 diventa la regola. Che nel passaggio al capitalismo il *povero diventi la donna* appare evidente, se si considera il rapporto che si instaura tra salario maschile e salario femminile. Mentre attorno alla metà del '300 una vendemmiatrice guadagnava 4/5 del salario maschile, a partire dalla seconda metà del '500 il suo salario crolla al 37% di quello di un uomo e lo stesso vale per gli altri mestieri femminili<sup>1</sup>. Le donne, inoltre, cominciano ad essere escluse dai mestieri che avevano esercitato nel medioevo e dall'apprendistato nelle relative corporazioni artigianali. In Inghilterra — ad esempio — nel '500 si proibisce loro di lavorare come tessitrici, e nel 1622 esse vengono escluse anche dalla tessitura della seta che fino ad allora era stato un mestiere tipicamente femminile<sup>2</sup>. Alle donne proletarie non rimane, dunque, altra fonte di sostentamento se non il lavoro agricolo al tempo del raccolto, il cucito, il ricamo o la filatura per il mercante manifatturiero, oppure il lavoro domestico a servizio. Ma i loro salari sono bassissimi, al di sotto della sopravvivenza, tanto che spesso devono essere integrati con la prostituzione, che in questo periodo infatti diventa — come si è visto — fenomeno di massa.

Da Avignone a Barcellona, scrive Ladurie, dappertutto si vedono «*femmes de debauches*» stazionate alle porte delle città o sui ponti

1. L.R. Ladurie, *The Paysans of Languedoc*, Paris, 1969, pp. 112-113. Ladurie ricorda che nello stesso periodo la «rivoluzione dei prezzi» decima il salario reale delle donne. Il salario nominale di una lavoratrice agricola aumenta da dieci denari (col pasto) nel 1536 a 15 o 18 alla fine del secolo; nel frattempo i prezzi sono aumentati enormemente. Cfr. anche A. Clark, *Working Life of Women in the 17th Century*, Frank Cass and Co, London, 1968, pp. 103-104 ss.

2. *Ibid.*, pp. 103 e 143.

oppure in *rues chaudes*<sup>3</sup>. In Inghilterra persino bambine di dieci, undici anni si aggiungono al numero crescente delle prostitute<sup>4</sup>. Le donne sono le maggiori vittime della transizione, perchè si vuole che esse dipendano economicamente da un uomo e quindi i loro salari cominciano ad essere considerati complementari a quelli del marito. In questa prospettiva, si stabiliscono anche salari differenziati per uomini sposati e non<sup>5</sup>. In Inghilterra, l'inabilità delle donne a mantenersi da sole è cosa talmente scontata che si assume che, in assenza di un marito esse dipenderebbero dall'assistenza pubblica, e di conseguenza si proibisce alle donne sole di insediarsi nel villaggio, anche quando abbiano un lavoro salariato<sup>6</sup>. In queste condizioni, il lavoro domestico nell'ambito della famiglia diventa sempre più la principale occupazione della donna, che, confinata entro le mura della casa, il nuovo convento femminile, da serva di Dio e del signore diventa la serva del marito.

Economicamente dipendente da lui e destinata a servirlo, per la donna l'*obbedienza* alla volontà del marito diventa un aspetto integrante del lavoro domestico, anzi la mansione più importante, sulla quale tutte le altre sono predicate. È proprio questa estrema pauperizzazione femminile nella transizione che piega la disobbedienza della donna medievale, contro cui si erano levate continue lamentele. Anzi, l'obbedienza al marito viene talmente introiettata con l'ausilio di mille ricatti economici, psicologici, affettivi ecc, non ultimo il fuoco dei mille roghi su cui bruciano le streghe, che la violenza fisica, sebbene abbia ancora molta importanza nella regolamentazione del rapporto tra l'uomo e la donna, non è più la base su cui si fonda la sua subordinazione. Si comincia a scoraggiare i mariti dal picchiare le mogli (in omaggio anche all'«irresponsabilità femminile») e sulla violenza fisica comincia a prevalere (almeno tra i mariti all'avanguardia) la violenza psicologica. Non c'è più tanto bisogno della violenza fisica, perchè è la riorganizzazione stessa del rapporto economico e familiare a far sì che *l'uomo diventi molto più padrone e la donna molto più serva*. Ci racconta Alexander Bouet che in Bretagna è il marito «a governare il pollaio», in ogni senso: la moglie non ha autorità d'alcun genere.

Spessissimo essa non sa nemmeno quanto denaro ci sia in casa. E quando le si consente di comperare o vendere qualche cosa, deve darne conto esatto<sup>7</sup>.

3. L.R. Ladurie, *op. cit.*, pp. 112-113.

4. I. Pinchbeck, M. Hewitt, *Children in English Society*, vol. I, pp. 99-100.

5. A. Clark, *op. cit.*, pp. 65-66.

6. *Ibid.*, p. 80.

7. Riportato da E. Shorter, *Famiglia e civiltà*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 57.



La subordinazione della donna all'uomo è codificata in tutto il rituale della vita quotidiana. Ovunque, in Francia «la moglie non si univa al marito nei pasti, ma restava in piedi, al suo fianco, per servirlo, e prendeva il cibo solo dopo che egli avesse finito»<sup>8</sup>. Prima di sedersi a tavola, però, il marito doveva darle il permesso. Altrettanto significativo è il modo in cui i coniugi si parlano. Molte sono le testimonianze sulla rarità dell'uso del *tu* tra i contadini francesi; anche quelli che si danno del *tu* da fidanzati passano al *voi* dopo il matrimonio. Il marito è chiamato dalla moglie «notre homme», «notre maître», «notre gos», a testimonianza del grosso rispetto che lei gli deve, ma anche della profonda separazione esistente tra i sessi, che peraltro si approfondisce sempre di più, in corrispondenza all'approfondirsi della divisione di potere tra l'uomo e la donna. Marito e moglie non sono uniti nemmeno nel passeggio. Per largo che sia il sentiero la donna non cammina mai al fianco del marito, ma sempre dietro. Analogamente, il servo quindicenne precede sempre la serva anche trentenne, e cammina davanti persino alla figlia del padrone. E non è raro che anche la moglie del padrone cammini dietro il servo. Anche nell'ambito delle relazioni col mondo esterno si registra la crescente passività e subordinazione a cui si riduce la donna.

Il diritto nel capitale acquista una fisionomia così maschile, al di là della formale uguaglianza dell'individuo astratto, che la donna totalmente subordinata all'uomo all'interno della famiglia muore legalmente, *coperta di fronte* allo stato dalla figura intermediaria del marito.

Riferisce sempre Shorter che in ogni punto in cui la vita domestica si incontra con il mondo circostante (con le eccezioni d'uso, tipo la vendita delle uova), la donna non deve fare *demanches* di sorta: spetta al marito trattare con i funzionari pubblici e con il signore e vedersela con le minacce esterne all'interesse della famiglia, da qualunque parte provengano<sup>9</sup>. La presunta non-competenza delle donne a trattare con l'esterno tocca non solo le donne delle aree rurali, ma anche le donne in città. Così come in campagna «a parte le uscite di lavoro, tipo raccolta della legna o dell'acqua, le occasioni religiose, tipo l'andare a messa e le cerimonie come il falò di San Giovanni o la sagra paesana, le donne non s'avventurano fuori dal loro potere», altrettanto le donne in città sono tenute a restare in casa<sup>10</sup>.

Questa separazione della produzione dalla riproduzione è fondamentale, si è detto, perché consegna uomini e donne a una specializ-

8. *Ibid.*, p. 61.

9. *Ibid.*, p. 57.

10. *Ibid.*, p. 74.

zazione del lavoro sconosciuta alla società medievale, e anche perché l'esclusione della riproduzione dall'area del salario determina tra loro un dislivello di potere tale da segregarli in due mondi diversi e anzitutto in due diverse personalità.

Ciò non vuol dire che prima del capitalismo regnasse tra i sessi un'indiscussa uniformità, o che la divisione sessuale del lavoro fosse sconosciuta alla società medievale. È vero, però, che il capitalismo assume le differenze fisiche e psicologiche che nel medioevo contrascegnavano l'uomo e la donna, e le approfondisce in corrispondenza al differenziarsi delle funzioni economiche e sociali a cui vengono destinati.

Indagare le ragioni storiche di questa riorganizzazione della riproduzione esula dai fini del nostro discorso. Basti accennare che con essa si opera un salto nella produttività del lavoro, poiché la separazione tra produzione e riproduzione permette al capitale sia di riprodurre la forza lavoro solo in quanto *direttamente produttiva* sia di introdurre profonde divisioni all'interno del proletariato che garantiscono un maggior controllo su di esso.

La differenziazione tra personalità femminile e maschile, o potremmo dire, *l'accumulazione delle differenze tra i sessi* è uno dei terreni su cui più apertamente si esplica l'iniziativa capitalistica nella sua prima fase storica. Che cosa si intende per differenziazione tra personalità femminile e maschile? Si tratta di una selezione all'interno delle capacità lavorative per cui si separano quelle idonee al lavoro di produzione da quelle idonee alla riproduzione e si condensano le prime negli uomini e le seconde nelle donne. Nell'uomo si reprime ciò che sarà destinato ad essere esclusivamente femminile, nelle donne ciò che sarà esclusivamente maschile, mentre in entrambi si sviluppano le doti che più gli competono. *Mai dunque, come nella società capitalistica, l'uomo è stato tanto maschio e la donna tanto femmina.*

La costruzione dell'uomo e della donna come opposte polarità ha diverse funzioni. Creare una personalità totalmente femminile e una totalmente maschile è la condizione per depurare la capacità lavorativa da ogni caratteristica ad essa non funzionale. Inoltre, una volta differenziati, uomo e donna potranno essere riuniti, senza eccessivi rischi, nella famiglia e costretti a lavorare insieme per la propria riproduzione. Porre l'uomo e la donna come personalità dimezzate sarà, infatti, un modo efficace per obbligarli ad affrontare la vita insieme, poiché la loro *complementarietà* si tradurrà in necessità di cooperazione, in condizioni di profonda interdipendenza nell'ambito della famiglia. Ma la cooperazione familiare si potrà dare, proprio



perché la famiglia sarà ormai una piccola torre di Babele, dove uomini e donne saranno divisi spesso anche nella lotta, nella misura in cui ognuno parlerà una propria lingua, anche politica, incomparabilmente diversa.

È in concomitanza con la riorganizzazione del rapporto familiare che nel corso del '500 e '600 si assiste a una crescente *mascolinizzazione dell'uomo e femminilizzazione della donna* — un processo tutt'altro che incruento e di cui la caccia alle streghe è solo l'aspetto più macroscopico. Ciò che non muore sui roghi viene progressivamente distrutto da uno stillicidio di legislazioni e prescrizioni, che investono tutto il corso della vita quotidiana, dai comportamenti individuali e collettivi alle strutture più remote della psiche. Da questo attacco, che nella sua prima fase, si dipana nel giro di quasi due secoli, nascono un uomo e una donna le cui caratteristiche saranno contrabbandate come dati *naturali*. Ma, se si scrostano le mistificazioni erette a difesa della «differenza tra i sessi», risulta chiaro che dietro la presunta naturalità dei comportamenti sessuali si occulta una vasta opera di ingegneria sociale che spezza e costruisce, reprime e sviluppa. Anzi, proprio là dove si vuole leggere più naturalità, si deve vedere più devastazione e sviluppo, e anzitutto la distruzione di quegli elementi che contraddicono le funzioni a cui uomini e donne vengono destinati.

Primo tra questi elementi è l'assimilazione — che si era data nel medioevo — tra comportamento maschile e femminile, notevole, se paragonata alla successiva diversità capitalistica. Come vari storici hanno osservato, esisteva nella società medievale una notevole somiglianza tra i sessi che si estendeva dalle forme dell'abbigliamento e del linguaggio alle strutture psico-emotive, dai comportamenti individuali a quelli sociali. I cavalieri che si tenevano per mano — a cui fa riferimento Huizinga — sono un'immagine netta del salto che il capitalismo ha indotto nelle strutture del comportamento sessuale. Oltre a passeggiare, tenendosi per mano, si fanno giuramenti di fedeltà, dividono il letto con l'amico del cuore, lo chiamano *mignon*<sup>11</sup>.

La letteratura medievale, che è ispirata al codice dell'amore cortese, è ricca anche di episodi in cui il cavaliere appare dotato di una sensibilità tutt'altro che mascolina. Egli piange, sviene alla vista dell'amata, non si vergogna di portare con sé come reliquie il suo fazzoletto e ciocche dei suoi capelli.

11. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Doubleday Co, New York, 1954, p. 54.

In *The social State of France During the Crusades*, anche Gautier osserva che un tratto tipico dell'epoca è la rassomiglianza nelle maniere e nel carattere degli uomini e delle donne. Non si trova, scrive Gautier, che determinati sentimenti — come la commozione, ad esempio — siano permessi a un sesso molto più che all'altro. Gli uomini a volte si sciolgono in lacrime e danno libero sfogo ai propri sentimenti, mentre le donne spesso parlano senza *pruderie*. Anzi, le donne per certi versi paiono più scaltre e sofisticate: ponderano maggiormente sulle proprie azioni, sono più intraprendenti, meno timide degli uomini, più astute e premeditate nei delitti<sup>12</sup>. È difficile trovare nel panorama medievale, escluse certe aree molto delimitate dell'aristocrazia e dell'ambiente religioso, una immagine della donna, sia essa la lady o la serva di cucina, che faccia presentire quella figura femminile che il capitalismo contrabbanderà come l'epitome della naturalità. Umiltà, soggezione, pudore, timidezza, verginalità, gentilezza, dolcezza, tolleranza, docile sottomissione al volere dell'uomo, facilità al perdono, nonché programmatica debolezza fisica sono doti il cui assemblaggio è difficilmente riscontrabile nella donna comune in epoca medioevale. Tutti concordano sulla sua mancanza di modestia che si riflette in un linguaggio sboccato, nel suo indulgere in canzoni indecenti e nella tendenza a un comportamento che oggi sembrerebbe decisamente sconveniente. Ma è soprattutto sul terreno della sessualità che si registra lo scarto più vistoso tra la donna medievale e la donna moderna. Anzitutto, nel comportamento sessuale della donna medievale si trovano sviluppate delle caratteristiche che solo in tempi recenti sono riemerse a livello di massa e non senza un'accanita lotta. Basti pensare alla pratica del lesbismo, talmente diffusa nel medioevo che fare domande in proposito era — come abbiamo visto — una delle prassi consigliate ai confessori. Lo stesso vale per lo sviluppo della tecnologia sessuale, e cioè di peni artificiali, del cui uso di massa testimoniano gli strali lanciati del Vescovo Burchardt di Worms (XII secolo) e le penitenze che lo stesso assegnava alle donne che se ne servivano. Gli sforzi del clero, però, non devono aver avuto molto successo se è vero che l'uso di falli artificiali era fiorente nel '400 e ancora nel '500. In una novella del Fortini è descritto un oggetto pieno d'acqua calda usato dalle suore per calmare i desideri della carne, molto popolare sembra anche tra le vedove<sup>13</sup>. Ma ciò che più sorprende non è che la don-

12. Cfr. anche J. Langon Davis, *A Short History of Women*, Viking Press, New York, 1927, pp. 262-263.

13. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Random House, New York, 1937 (prima edizione 1906), Vol. I, pp. 169-170. Aggiunge Ellis che simili og-



na medievale possedeva una certa tecnologia sessuale oppure che sia arrogante, sguaiata e bestemmi come un uomo. Ciò che più sorprende è che spesso prende iniziative più degli uomini, a cominciare da quelle nel rapporto amoroso. In questi casi si assiste addirittura a quello che in un'ottica borghese parrà un capovolgimento dei ruoli sessuali. Mentre nel corteggiamento amoroso la donna è disinvolta, l'uomo si presenta timido e imbarazzato. Si racconta ad esempio che Parsifal, quando due dame gli preparano il bagno, rifiuta di entrare finché loro non se ne vanno; un altro cavaliere in una situazione analoga chiede alle dame di lasciare la stanza perché si vergogna a mostrarsi nudo innanzi a loro<sup>14</sup>. Certo, questi sono due esempi un po' anomali, anche perché, come si è visto, il rapporto tra l'uomo e la donna nel medioevo è, a livello generale, molto violento, data la flebilità del matrimonio, poco diffuso del resto nelle classi subalterne, nel funzionare da argine contro il ratto, lo stupro. Ma ciò che qui ci interessa rilevare è che la struttura della personalità femminile può arrivare, in certe situazioni, ad esprimere questi comportamenti attivamente propositivi nel rapporto con l'uomo. Le donne intraprendenti sono probabilmente molto meno numerose degli uomini intraprendenti: è la configurazione sociale stessa del rapporto di potere tra i sessi che impedirebbe un'uniformità sessuale a tale proposito. Ma la loro personalità non è programmaticamente costruita sull'esclusione di un atteggiamento attivo rispetto al «corteggiamento».

La stessa «perversione» del ruolo maschile e femminile che si osserva nel rapporto amoroso si riscontra anche nel rapporto con la forza fisica e la violenza. L'antenata della dolce/debole figura femminile coniata dalla società borghese è disponibile alla violenza.

La tendenza a risolvere i conflitti, a cominciare da quelli con l'uomo ricorrendo all'uso della forza, è un tratto caratteristico della donna medievale, benché a livello di massa l'uomo sia più forte e gli sia riconosciuto il diritto di picchiare le donne. Donne che picchiano il marito o fanno a botte con lui sono frequenti nei *fabliaux* e non si trova nella società medievale o rinascimentale l'assunto che la donna debba essere sempre, per definizione, più debole dell'uomo, al punto da essere la vittima predestinata della violenza maschile. E

getti erano popolari anche nell'Inghilterra Elisabetiana e che « Marston in his satires tells how Lucea prefers a glassy instrument to 'Her husband's lukwarm bed' ». Il pene artificiale (in latino *phallus* o *fascinum*) era chiamato in Francia *godemiche* e in Italia *passatempo* o *diletto*, da cui il termine inglese *dildo*.

14. H. Ellis, *op. cit.*, pp. 27-28.

neanche si trova la determinazione della sua debolezza fisica mediante la sua riproduzione come individuo meno forte, per cui fin dall'infanzia la bambina è destinata a giochi sedentari che richiedono non forza ma destrezza.

Questa disponibilità alla violenza si riflette ovviamente anche in occasione delle rivolte.

Ancora nel '500 e '600, come osserva Kamen, le donne si distinguono per la ferocia con cui trattano il nemico. A Bordeaux nel corso di una sommossa contro le gabelle (1635) una cava gli occhi a un gabelliere e li porta a casa nel fazzoletto, un'altra taglia i genitali dal corpo di una guardia e li dà da mangiare al proprio cane<sup>15</sup>.

Un sintomo del diverso carattere delle donne e del diverso rapporto tra i sessi è anche l'effeminatezza della moda maschile nel medioevo e rinascimento.

Negli uomini i capelli lunghi sono un segno di bellezza. Ancora alla fine del '300 Petrarca scriveva che ad Avignone gli uomini portavano i capelli intrecciati sulle spalle o fermati sulla fronte con forcine d'oro. Pur passando per un consistente taglio dei capelli nel corso del '500 — connesso anche, per i nobili, all'uso della «gorgiera» — il maschio riprende a portare i capelli lunghi subito dopo, per cui fino al '600 dal garzone al nobile le lunghe chiome rimangono negli uomini la regola<sup>16</sup>. Tale era il valore attribuito ai propri boccoli, che averli tagliati era un segno di disonore, usato come punizione o strumento di mortificazione. In questo senso si ordinerà al clero di portarli corti con la corona, cosa che pare abbia angustiato notevolmente i preti, anche perché ciò li rendeva facilmente riconoscibili, cosicché essi si sforzeranno di convincere gli altri uomini che portarli lunghi è un crimine.

L'assimilazione tra moda maschile e femminile indica che non esiste nel medioevo il dislivello di potere tra i sessi che si determina poi nella società capitalistica, per cui si considererà particolarmente degradante per un uomo vestirsi e atteggiarsi da donna. Infatti, nel modo di produzione feudale la donna non si trova in una posizione di dipendenza economica dall'uomo, è col feudatario, che essa, al pari dell'uomo, ha un rapporto di produzione. Inoltre, il fatto che produzione e riproduzione costituiscano un unico processo non significa né che la donna sia plasmata dal lavoro di riproduzione, in quanto esso è svolto in una certa misura da entrambi i sessi, né che essa sia posta al servizio dell'uomo, tanto è vero che

15. H. Kamen, *The Iron Century*, Praeger, New York, 1971, pp. 356 ss.

16. Aa.Vv., *Atlante dell'abbigliamento*, Longanesi, Milano, 1981.



nella società feudale sul potere del padre-marito prevale direttamente l'autorità del signore.

Con l'avvento del capitalismo, invece, il panorama si trasforma radicalmente, perché l'ulteriore specializzazione del lavoro fissa la donna nel lavoro di riproduzione, e l'esclusione di questo dall'area del salario sancisce la sua dipendenza economica dall'uomo, istituzionalizzata ora dallo stato, che delega al padre-marito la responsabilità della moglie e dei figli e il loro controllo.

È questo obbligato ancoraggio femminile alla riproduzione ad esprimere i nuovi criteri che ispirano l'opera di femminilizzazione della donna. Quest'opera comprende ovviamente lo sviluppo di tutte le facoltà funzionali al lavoro riproduttivo e quindi funzionali al suo servaggio nei confronti dell'uomo e la parallela distruzione di tutte quelle caratteristiche, attitudini, capacità, che si pongono ora come un ostacolo, un impedimento al nuovo ruolo femminile. Inoltre, la figura di donna che nel '500 il nuovo modo di produzione si trova a dover fronteggiare è molto diversa da quella di cui ha bisogno. Anzi, la sua «personalità» è addirittura all'opposto, come vedremo, del modello di donna che il capitale intende plasmare e imporre sul piano generale. È quindi fondamentale per il decollo del nuovo modo di produzione rifondare la donna, ridefinirne l'identità, costruendone un prototipo a cui tutte possano e debbano uniformarsi. Gli interventi a livello politico-economico non mancano, come si è visto; né mancano quelli a livello giuridico, sociale, ecc. Ma forse, di tutto questo complesso processo di ridefinizione della figura femminile, sono i più conosciuti. L'aspetto probabilmente meno perlustrato è l'opera, a nostro avviso molto significativa, di ridefinizione *politica* incessante dell'arcipelago donna.

Il luogo deputato a questo tentativo di ridefinizione è il dibattito che riprende, con grande foga e folta partecipazione, sulla *natura dei sessi* e al suo interno, quello sui vizi e virtù delle donne. Si tratta di un *dibattito antico*, che affonda le sue radici misogine per lo meno nella tradizione greco-romana e che si sviluppa nel corso del medioevo, anche tramite il contributo della patristica.

Tale dibattito è sempre stato assunto riduttivamente come un dibattito ideologico. Ma se noi togliamo il leggero velo filosofico, etico e religioso che lo copre, mistificandolo, vediamo che si tratta di un *dibattito politico*. Esso nasce dalla necessità per l'uomo di conoscere la donna, dal momento che il suo sfruttamento su di essa ha interrotto il meccanismo della sua conoscenza. E esso risponde a varie esigenze dei maschi delle classi dominanti. La focalizzazione

della diversa «natura dei sessi» altro non è infatti che il tentativo di individuazione continua — ovviamente allo scopo di imporla e di codificarla nella pratica — delle diverse attitudini, caratteristiche, capacità fisiche, psicologiche e mentali che è più opportuno reprimere o sviluppare nell'uno e nell'altro sesso, rispetto alle diverse fasi dello sviluppo della organizzazione e divisione del lavoro nella società. Non è quindi solo una semplice questione di analisi «psicologica» dello sviluppo della personalità femminile e maschile, inserita in un contesto culturale, filosofico, etico ecc. È una questione politica: è questo un tentativo continuo, che continuamente registra, programma e sancisce le diverse personalità che nei vari momenti produttivi rappresentano l'*optimum* e quindi sono richieste all'uno e all'altro sesso.

Le concezioni dell'uomo e della donna che da questo tentativo sortiscono sono elaborati che servono, a loro volta, da *giustificazioni ideologiche* di quella organizzazione e divisione del lavoro che porta con sé i segni dello sfruttamento, della discriminazione, dell'oppressione della donna e degli altri sfruttati. La donna, per esempio, non può essere nel politico al pari dell'uomo, perché ha una mente inferiore a quella di lui.

Dotata di una ragione minore e imperfetta, incapace di controllare la sua parte «concupiscibile», la donna — dice Aristotele — che non ha volontà, deve essere controllata sia dal marito che dallo stato<sup>17</sup>.

L'altra funzione che queste elaborazioni esprimono è quella della *propaganda*: il mondo in cui si vive è sempre il migliore dei mondi possibili: alternative vere non ce ne sono.

Il dibattito sulla natura dei sessi si intreccia sempre strettamente a quello sui vizi e virtù delle donne. Il pubblico a cui è rivolto è formato essenzialmente dalle donne delle classi dominanti: le/gli schiave/i ecc. ne risentono più di riflesso. Il rapporto di produzione cui sono soggetti infatti non si dà tra loro stessi — maschi e femmine — ma tra loro e il padrone e di conseguenza la tematica della riproduzione e del ruolo femminile non li investe direttamente.

Le virtù femminili rappresentano chiaramente il *programma politico* dello stato sulla funzione produttiva della donna: fondamentalmente il suo dover essere nella riproduzione, sia a livello di determinazione del contenuto del suo lavoro, sia a livello di disciplina. La donna per Omero dev'essere «bella, eccellere nei lavori domestici e obbedire». Altra virtù enormemente apprezzata nelle don-

17. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 79.



ne è il silenzio. «Alla donna il silenzio reca grazia» afferma Aristotele. Tutto il mondo greco è pervaso dalla paura della parola femminile. Si ha infatti la sensazione che su questo argomento l'uomo nutra sempre poche speranze di vincere, di riuscire cioè a far star zitte le donne. Non c'è logos che tenga, di fronte alla forza del cicaleccio femminile, che funzioni da diga al «chiacchierare» delle donne. Per quanto ridicolizzate, denunciate come vuote, stupide e banali, le chiacchiere femminili hanno sempre rappresentato — fino anche nell'età moderna, come vedremo dopo — una minaccia alla sicurezza psicologica, politica, affettiva ecc. dell'uomo. La lingua come spada: effettivamente su questo argomento c'è stata una guerra tra l'uomo e la donna, che non ha ancora avuto fine.

Tale dibattito sulle virtù femminili, è ovvio, ha anche una funzione *esortativa*. Celebrando donne virtuose, si dimostra che la virtù è possibile, è praticabile. Le donne vengono minacciosamente invitate a *emulare* il modello che viene loro proposto e che rappresenta l'immagine tangibile del loro compito lavorativo e della «concorrenza» tra donne che devono dimostrare di saper reggere.

I vizi femminili, invece, rappresentano chiaramente il *contro-programma politico delle donne*. Sono da un lato il momento del loro attacco, le direzioni delle loro lotte, i punti fermi dei loro comportamenti. Dall'altro essi sono anche il momento della risposta alle lotte femminili da parte del potere maschile. La donna è qui descritta chiaramente come un *nemico*, di cui l'uomo ha paura. La ginofobia (la paura delle donne) è in realtà la paura dell'uomo di perdere il suo potere sulle donne. Nel discorso sui vizi femminili prende corpo l'elaborazione di una concezione estremamente *negativa* della donna. E in questo senso sono un *invito all'odio* contro le donne, rivolto a tutti i maschi, anche, in una certa misura, a quelli subalterni.

Per Omero, la donna è *infida, infedele e volubile*. Di lei l'uomo non si può fidare, perché essa non ha coerenza psicologica, cambia idea ingiustificatamente, è sempre pronta a tradire la parola data, a tradire l'uomo sessualmente. L'uomo è qui di fronte a forme di lotta, di sabotaggio che esprimono il rifiuto della donna latentemente schiava-serva di rispettare il logos dell'uomo, la sua legge. La donna è anche *interessata*, lamenta Omero, testimoniando il dispiacere dell'uomo nel verificare che la donna non è identificata nelle sue proprietà, nel suo potere di maschio. Ovvio: la donna preferisce difendere i suoi interessi, di contro a quelli dell'uomo, che le sono avversari.

«La donna — aggiunge Esiodo — ha anche «anima di cane, e

carattere ingannevole», abbonda cioè di «menzogne e blande parole». Quella «fatta di terra», precisa Semonide — è anche *minorata*: non ha né idee di bene né di male. Insomma, la donna è premeditatamente bugiarda, maestra nell'inganno e in più amorale, cinica. Anche qui da un lato si legge la lotta femminile che sabotava la «verità del potere», per cercare di imporre la *sua* verità soggettiva; dall'altro, il disprezzo e la delusione dell'uomo nel verificare che essa non rispetta l'oggettività, cioè il linguaggio di chi la comanda.

La donna, continua Semonide, quella «fatta di acqua, che proviene dal mare», è anche *pazza*, inquieta, indecifrabile. Anche qui si legge il sabotaggio del logos, del dominio maschile della ragione: per quanto intelligenti, gli uomini non arrivano a capire le donne.

E di contro, il tentativo maschile di medicalizzare, di patologizzare la diversità del pensiero; del linguaggio e del comportamento femminile. Di quelle poi che derivano dagli animali (la scrofa, la volpe, la cagna, l'asina, la gatta, la cavalla, la scimmia), solo quella che deriva dall'ape — aggiunge Semonide — si salva, anche perché «non le piace di stare con le amiche se l'argomento dei discorsi è il sesso». Si legge qui chiaramente la paura del giudizio delle donne sul sesso maschile che hanno gli uomini. La donna virtuosa, infatti, non ama parlarne, si sottolinea.

Nel mondo romano, la concezione della donna non si discosta molto dal punto di vista espresso dai greci in questo dibattito sui vizi e virtù femminili. Vi è inoltre la stessa riprovazione per la donna che beve vino<sup>18</sup>.

Il mondo medievale, dicevamo, riprende tale dibattito introducendo più che altro variazioni sul tema. Con la patristica, l'immagine negativa della donna si articola in questa direzione: essa, ora è anche lo strumento della tentazione, l'origine del peccato. Diventata ancora più materia, essa si pone come un ostacolo all'amore per Dio e quindi come la negazione dello spirito. La ginofobia con la patristica raggiunge vette abissali. C'è una divaricazione profonda qui tra l'uomo e la donna. L'uomo anela ad elevarsi spiritualmente, ma ciò contro la donna, annullandola. La donna si ribella a questo Dio dell'uomo che la discrimina, la offende, la umilia, ponendosi ancora più come carne, come sesso, alla vecchia maniera dell'impuro, della trasgressione del sacro. Il dibattito sui vizi delle donne raggiunge con la patristica il massimo della misogina. E, in effetti, poi, a ondate, quando ci sarà bisogno di attaccare le donne, si tor-

18. E. Cantarella, *op. cit.*, pp. 118 e 139. Anche in epoca ellenistica vi è amore della donna per il vino.



nerà inevitabilmente a bere a questa fonte.

Nel 1140 il decreto di Graziano ribadisce che «est ordo naturalis in hominibus, ut foeminae serviant viris». Michele Psello (1018-1097) riconferma la tesi aristotelica che «il miglior ornamento di una donna è il silenzio» e che se proprio ella deve parlare, le consiglia di evitare di farlo in pubblico. Per Isidoro di Siviglia, essa è il «sesso debole», «l'uomo è fatto ad immagine di Dio, la donna a immagine dell'uomo, ed è questa la ragione per cui gli è sottomessa secondo la legge naturale». Arnaldo di Bonneval sviluppa il tema dell'uomo-*mens* e della donna-sensus. Anche per Filone e Ambrogio, la donna è la facoltà sensitiva (*sensualitas*), termine che designa anche la «*pochezza di spirito*» per questo che il saggio dice: «Meglio malizia d'uomo che bontà di donna» (Eccl. 42,14), poiché se la colpa dei forti può essere occasione di virtù, la virtù dei deboli può essere un'occasione di peccato (dando ad uomo il significato di «essere forte» e a donna il significato di «spirito difettoso e privo di discernimento») <sup>19</sup>. In questa stessa direzione va a parare anche Ugo da San Vittore. Nell'individuo egli distingue tre facoltà: la saggezza che è la ragione rivolta al divino, la prudenza, che è la ragione rivolta alle cose umane, la sensibilità che è il desiderio delle cose terrene. L'uomo possiede la prima, la donna solo la seconda: essa è «forma prudentiae». Roberto di Liegi scende più in particolari sulla loro personalità: le donne sono *presuntuose* e *disobbedienti* (vedi la parte di Eva nell'Eden), *arbitrarie*, *imperiose* e *petulanti*.

Se i teologi parlano in questo modo, i filosofi moralisti non sono da meno, in quanto la loro fonte di ispirazione maggiore resta l'*Adversus Jovinianum* di San Girolamo e il passo di Teofrasto citato dai padri della chiesa. Un ulteriore tema che essi riprendono è quello della malizia femminile: le donne sono *leggere* e *civette*.

Questo punto di vista sui vizi delle donne è assunto fino in fondo anche all'interno della medicina e della scienza in generale <sup>20</sup>. Pur essendo medici e scienziati medievali — presi come categoria — meno misogini dei loro predecessori greci e romani, essi continuano a considerare la donna come un essere inferiore, ad ascoltare con sospetto i discorsi femminili e a mettere in risalto la loro peccaminosità. Anche i predicatori saccheggiano questo arsenale di in-

19. M.T. D'Alverny, *Le opinioni dei teologi e dei filosofi sulla donna*, in M. Pereira (a cura di), *Né Eva né Maria*, Zanichelli, Bologna, 1981, p. 125.

20. V.L. Bullough, *La medicina medievale e l'inferiorità femminile*, in M. Pereira, *op. cit.*, p. 135.

vettive contro le donne, alternandolo al panegirico delle sante. Per Pietro Comestor, la donna «è un animale inquieto, portato alle dispute e ai litigi, pronto a seminare la discordia».

Il discorso sui vizi delle donne è inoltre un luogo comune, «fa parte dell'elenco delle disgrazie del genere umano nel tema del contemptus mundi». La figura della donna che complessivamente viene delineata nella trattatistica medievale è questa: essa è pericolosa, debole, astuta, litigiosa, civetta, spesso incostante e infedele, inquieta, portata alle dispute e ai litigi, pronta a seminare la discordia. Lasciando stare le intenzioni di pettegola maldicenza contro le donne, due sono gli elementi che emergono. Uno è il fatto che, se queste accuse maschili contro le donne continuano a ripetersi fino alla fine del sistema feudale, ciò significa che esse sono state evidentemente poco efficaci. L'altro è che, se le leggiamo rovesciate, ne viene fuori un quadro molto vivace delle lotte delle donne, dei comportamenti di rottura dell'imperativo maschile sulle donne. L'obbedienza, la fedeltà, la modestia, la remissività, sono virtù femminili che sembrano restare molto lontane dai focolari medievali. L'uomo percepisce la donna come un nemico pericoloso, astuto e rissoso, contro cui ha troppo poco potere per vincere. Il potere del servo sulla serva è infatti, come si è visto, molto limitato.

Ciò sedimenta, a livello generale, un rapporto di forza tra i sessi che non è con sufficiente decisione e, non sempre, a vantaggio dell'uomo.

È, anzitutto, per piegare la donna, distruggendo il suo potere di lotta e per rifondare su basi nuove il rapporto di potere tra i sessi, che nel capitalismo riemerge questo dibattito sulla natura dei sessi e sui vizi e virtù delle donne. Non a caso le conclusioni a cui generalmente giunge sono la «dimostrata» inferiorità delle donne e la necessità quindi che esse siano subordinate al comando maschile.

Quali sono le novità capitalistiche di questo dibattito così antico? In primo luogo, esso non è più rivolto solo alle donne delle classi dominanti, ma soprattutto alla *donna proletaria*. È lei che diventa la grande protagonista, il vero centro di questo interesse definitivo. Si tratta quindi di mettere a punto una figura femminile di massa, da diffondere capillarmente in tutto il corpo sociale, un modello che abbia una sua applicabilità sul piano generale del lavoro sociale astratto e semplice, una «personalità» funzionale ai nuovi compiti produttivi a cui il capitale designa la donna. La nuova donna è la moglie e madre, casalinga di massa, quindi *serva* dell'uomo, — il servaggio rispunta per le donne sotto altre vesti formali. In questo contesto, il rapporto femminile col lavoro di produzione delle



merci diventa burrascoso e tendenzialmente mediato dall'uomo. Ecco l'altra funzione di questo dibattito sui vizi e virtù delle donne: esso deve servire anche come *propaganda* contro la permanenza delle donne nel mondo del lavoro salariato.

In effetti, il tipo di argomenti cui si ricorre per sancire l'esclusione della donna dai mestieri e professioni più remunerate e importanti, sono proprio quelli elaborati all'interno di questo dibattito.

La donna è una bestia volubile e irresoluta; è maligna, con disdoro di suo marito; genera la cattiveria, è il principio di tutti i mali e di tutti i litigi, e finisce con l'essere mezzo e via di tutte le iniquità. Non voglio dire tuttavia che non esista alcuna donna buona, ma sono rarissime e per questo una legge che non si deve assolutamente fare è una legge per le donne buone: poiché le leggi si devono fare per le cose che avvengono comunemente (Libro I, cap. 147).

L'autore ne deduce che le donne non devono fare i giudici né essere ammesse ad alcuna carica o responsabilità<sup>21</sup>. Questo dibattito non è ovviamente rivolto solo alle donne, ma in grossa misura anche all'uomo proletario. E, al negativo, un invito a prendere il comando sulla donna, a non nutrire più esitazioni nell'esercitare il suo potere di maschio, che peraltro adesso, nella società del capitale, viene riconosciuto legalmente ed esaltato, a superare la paura nei confronti della donna, perché questa è ridotta ormai all'impotenza, è una bestia che non può più fare del male.

Un'altra novità di questo dibattito capitalistico sui vizi e le virtù delle donne è il tono della polemica. Da un lato esso raggiunge vertici di misoginia altissimi, dall'altro, una volta percorsi questi e dimostrata con grande dovizia di passaggi «logici» che la donna è naturalmente inferiore all'uomo ecc., esso riscatta la figura della donna da tutte quelle pastoie medievali, che adesso potrebbero frenare la sua produttività, il suo contributo alla costruzione del mondo «moderno».

Infine, altra nuova caratteristica della ripresa di questo dibattito è che *non* è più un *monologo maschile*, perché comincia ad esserci una nutrita risposta da parte delle donne. In particolare, nel '600 nasce un primo «movimento» femminista a livello internazionale, che interviene cominciando a parlare e a scrivere non solo delle donne, ma anche dei vizi e delle virtù degli uomini.

21. E. Sullerot, *La donna e il lavoro*, Etas Kompass, Milano, 1969, p. 61.

In Inghilterra, Francia e Italia il dibattito capitalistico che si apre nel '500 sulla *natura dei sessi* e i meriti e vizi degli uomini e delle donne, è nutrito da centinaia di libelli e trattati, nonché di traduzioni in varie lingue, che contribuiscono alla formazione di una vera e propria prospettiva internazionale<sup>22</sup>. Un elemento comune a questa letteratura è intanto il senso di curiosità e interesse nei confronti dei sessi: si sente che ci si trova in un periodo di transizione, in cui i vecchi modelli non sono più operanti e allo stesso tempo il nuovo è carico di problematicismo. Si sente, in altre parole, che uomo e donna non sono più un dato scontato, ma un nuovo fenomeno sociale, anche se la vera novità è la passione ossessiva con cui li si vuole identificare differenziandoli. Non solo si esaminano le loro caratteristiche fisiologiche e psicologiche, ma si discute a profusione in che misura uomo e donna si distinguano per costituzione e mentalità. Si dice che il temperamento della donna è freddo a seguito dell'accumulazione del sangue mestruale nel suo corpo, quello dell'uomo caldo e asciutto. La donna è flemmatica, l'uomo collerico; l'elemento della donna è l'acqua, quello dell'uomo il fuoco. Lei è sotto l'influsso della luna, lui sotto quello del sole<sup>23</sup>. E ancora: le donne sono più timorose degli uomini, più deboli fisicamente e mentalmente («non sperate di trovare una mente nella donna», scriveva John Donne). Molti le vedono più carnali, altri invece più moderate nei loro desideri. Tutti concordano che la donna è più delicata e facile ad ammalarsi e che l'unica dote in cui è superiore all'uomo è la bellezza, mentre gli è decisamente inferiore per ciò che riguarda intelligenza, giudizio e ragione. In un'ottica tutta centrata sull'esaltazione della differenza, uno dei bersagli favoriti di questa letteratura è ogni forma di assimilazione tra i sessi. Molti libelli sono così dedicati al tema della *donna-uomo* e dell'*uomo-donna*. A volte prevale il tono della satira come in quel libretto del 1617 dal titolo *Woman (quasi) woe-man* dove si legge: «Che Dio ci protegga, cosa vediamo? Cosa mostruosa! Una donna di genere maschile»<sup>24</sup>. Ma più spesso si grida allo scandalo. Tipico un pamphlet del 1620 che, a giudicare dalle molte edizioni, pare abbia avuto una grossa popolarità: *Hic Mulier, o l'uomo-donna, una medi-*

22. Cfr. C. Camden, *The Elizabethan Woman*, Elsevier Press, New York, 1952, pp. 17 ss.

23. *Ibid.*

24. L.B. Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England*, University of Cornell Press, Ithaca (N.Y.), 1958 (prima edizione 1935), p. 493.



cina per curare la pulledresca malattia degli stalloni che al nostro tempo cambiano dal femminile al maschile. Sul frontespizio si vede una donna dal barbiere in attesa che le taglino i capelli, mentre un'altra si accomoda un cappello maschile in testa. L'autore si scaglia contro le donne mascoline affermando che capelli corti, facce dipinte e abiti stravaganti portano le donne alla rovina, e inoltre che questa malattia rappresenta un pericolo serio, perché colpisce non solo le donne a corte, ma anche le donne comuni. Su questo tema insiste anche *Mystical Bedlam: or the world of mad-men* (1615):

l'uomo arrogante? o meglio la donna arrogante, o meglio *haec aquila*, lui e lei allo stesso tempo, perché se non ci fosse un'ovvia differenza tra i sessi al di là delle apparenze, sembrerebbero tutti uomini o tutte donne, perché a cavallo o a piedi non c'è molta differenza<sup>25</sup>.

Un libello di parte borghese lamenta che

il galante non si considera uomo se non porta i capelli ondeggianti sulle spalle, e la donna pensa di non valere niente se (contrariamente alla modestia del suo sesso) non va alla moda maschile: lancia, taglia, cavalca, impreca, gioca, beve e fuma<sup>26</sup>.

Non manca, però, chi difende le donne rivendicando la loro libertà di scelta, il che dimostra che il tentativo di femminilizzarle è ancora considerato un'operazione molto problematica. Così ad *Haec Mulier* fa seguito *Haec Vir*, dove the *Womanish Man* incontra la donna-uomo e la critica per i suoi capelli corti, copiati dagli uomini, il petto lascivamente nudo, la pistola e la sua condotta degenerata. A ciò la donna risponde:

Che schiavitù ci può essere nella libertà di scegliere o che degenerazione nel perseguire quei piaceri che più si adattano alle mie inclinazioni? Dici che siamo barbare e senza vergogna e che gettiamo ogni tenerezza per correre selvagge... [Ma] perché non dovrei muovermi con tutto il mio corpo quando ce ne sia bisogno e dovrei invece muovere solo la testa, come l'omino dell'orologio che è senza giunture? Perché dovrei stare zitta, quando il libertino mi corteggia, come un asino rotto a tutti i pesi, e che male c'è se non piango quando mi succede qualche disgrazia... Sono, dunque, barbara e senza vergogna, ma siamo nate libere come gli uomini, abbiamo libera scelta e uno spirito libero, siamo fatte delle stesse parti e possiamo con libertà avvantaggiarci delle nostre azioni. Sorriderò, dunque, a chi lo merita, sarò scontroso con l'ignobile, ascol-

25. L.B. Wright, *op. cit.*, p. 494.

26. *Ibid.*, p. 503.

terò il saggio e sarò sorda all'idiota, consiglierò gli amici, ma sarò muta agli adulatori<sup>27</sup>.

Critiche alle donne perché sono maschiline abbondano anche fuori dall'Inghilterra. Se ne criticano i capelli corti, la domestichezza con le armi, oppure come in Olanda l'usanza di portare i capelli con la corona alta come quella degli uomini<sup>28</sup>.

L'attacco contro l'effeminatezza maschile e la mascolinità femminile registra anche provvedimenti legislativi che impediscono alle donne certe mode e atteggiamenti. Nel 1620 Giacomo I d'Inghilterra ordina ai sacerdoti di condannare dal pulpito l'insolenza e i vestiti delle donne, precisando che se le prediche non fossero bastate il re avrebbe adottato un corso più severo<sup>29</sup>. Con quanta intensità il re odi questa moda, lo si può vedere dal fatto che quando quella che l'aveva lanciata, Mrs. Turner, viene mandata alla forca come complice in un delitto a corte, per disprezzo egli la costringe ad andare al patibolo vestita in questa foggia. Ma non è tanto una moda che si vuole colpire, anche il terreno dell'abbigliamento ha un ruolo importante nel processo di differenziazione dell'uomo e della donna — bandire l'abito, infatti, è il primo passo per occultare la malattia e impedire così il contagio. Ciò che si colpisce nella tendenza all'*unisex*, sono l'uomo e la donna che si sono formati in quell'interregno che è stato il '400, quando le lotte contro il potere feudale avevano aperto a livello di massa nuove possibilità e nuovi rapporti sociali. In quest'epoca, che ironicamente ci è stata tramandata attraverso l'immagine patriarcale dell'*homo faber*, dalla principessa alla cortigiana, alla matrona borghese la donna acquista un potere senza precedenti<sup>30</sup>.

Il rinascimento è l'epoca delle virago, delle donne letterate, delle suore dissolute che escogitano continuamente nuovi espedienti per aggirare l'isolamento del convento. È l'epoca in cui le donne comuni hanno come ritrovo preferito la taverna, dove passano il tem-

27. *Ibid.*, p. 496.

28. Anche Solé parla di « nobili dame, audaci amazzoni in cappelli a larghe tese, capelli corti e pugnale al fianco ». J. Solé, *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Laterza, Bari-Roma, 1979, p. 241.

29. C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper and Row, New York, 1980.

30. Cfr. (tra le altre) A. Bianchini, *Voce Donna*, Bompiani, Milano, 1979, p. 106. Osserva Bianchini che il rinascimento vede un tipo nuovo di donna, più virile. Tale è il comportamento delle donne nei poemi epici, soprattutto quelli del Boiardo e dell'Ariosto. Le donne, inoltre, godono di una maggiore parità con l'uomo rispetto all'educazione.



po con le amiche bevendo, giocando a carte o complottando contro i propri mariti. Un indice del potere sociale delle donne in questo periodo è la posizione centrale che esse occupano nelle correnti del pensiero dominanti. Tipico il caso dell'alchimia in cui la donna è assunta come simbolo della natura e della saggezza (Sofia). È significativo, peraltro, che il simbolo della pietra filosofale sia l'*ermafrodita*, emblema della necessaria fusione tra elemento maschile e elemento femminile, intesa però non nel senso matrimoniale borghese, ma come sviluppo e armonia di elementi anche contrastanti all'interno della persona<sup>31</sup>. Va aggiunto che l'*ermafrodita* non rimane un simbolo letterario, ma è il modello a cui si approssimano la figura maschile e femminile nel rinascimento.

La donna-uomo e l'uomo-donna, però, rappresentano un ostacolo insormontabile rispetto alla riorganizzazione del rapporto familiare, che già a partire dal '500 si presenta come il maggior presupposto della disciplina del lavoro e dell'ordine sociale. Che pericolo rappresenti l'*ermafrodita* lo si può riassumere con le parole di quel contemporaneo spagnolo il quale criticando l'effeminatezza maschile commenta che «quando un regno ha raggiunto un grado di corruzione morale per cui gli uomini si vestono da donne e vanno a letto prima di essere stanchi... si può considerare perduto»<sup>32</sup>.

A ciò si aggiunge la necessità di disciplinare anche la nobiltà a una vita basata sul risparmio e lo spirito imprenditoriale. Il nobile cortigiano deve svegliarsi da quel bel sogno che è la vita basata sul piacere, se non vuole ritrovarsi nel buio della rovina economica, come accadrà a tanta parte della nobiltà spagnola, che avendo sperperato donchisciottesamente la propria ricchezza, si troverà alla fine del '500 sorpassata dal frugale imprenditore inglese. Sul mondo delle donne maschiline e degli ermafroditi la società borghese riesce a stendere una coltre non meno pesante di quella che il regime puritano farà calare sull'Inghilterra del Protettorato. Ma quanto radicate siano certe tendenze, ce lo mostra la pervicacia con cui sopravvivono ancora nel '600. Ce ne vorrà prima che gli uomini a corte rinuncino ai loro boccoli o smettano di portare perle nei capelli e guanti profumati.

31. K. Seligman, *Magic, Supernaturalism and Religion*, Random House, New York, 1948, pp. 80 ss.

32. F.H. Elliott, « Selfperception and decline in 17th century Spain », *Past and Present*, n. 74, 1977, pp. 47-51. A sostegno di questa tesi, si indicava nel declino demografico della Spagna la causa prima del declino economico del paese.

In questo contesto, il dibattito sulla natura dei sessi scivola continuamente in una diatriba sui vizi delle donne<sup>33</sup>.

Uno dei maggiori fenomeni sociali che caratterizza il '600 è proprio l'ondata di misoginia che sembra colpire l'Europa. La rivolta femminile e, di contro, il tema della «bisbetica domata» sono i motivi ispiratori di questo periodo, come si vede dalle commedie popolari dell'epoca (dalle *Précieuses Ridicules* e *Les Femmes Savantes* di Molière alla *Female Rebellion* e *Sea Voyage* di Fletcher — in cui si descrive un regno di donne), dove le pretese femminili sono continuamente declamate e ridicoleggiate.

«I tempi sono tali», commenta una satira dell'epoca, «che anche gli uomini più posati si divertono a dir male delle donne». Dal pulpito i predicatori tuonano contro le donne.

I nostri pulpiti si legge nella lettera di un magistrato inglese del 1620 — risuonano continuamente di critiche all'impudenza e all'insolenza delle donne ...tanto che dovunque si voltano gli suonano le orecchie. E se così non basta, il re ha minacciato di colpire i mariti ...che dovrebbero aver potere su di loro e fargliela pagare<sup>34</sup>.

E ancora, da uno scritto anonimo del 1637:

Sfogliando alcuni libri moderni e stranieri ho incontrato tante invettive satiriche contro il sesso femminile, alcune tanto pateticamente velenose, che sono convinto che gli autori si sono dimenticati di essere nati da delle madri<sup>35</sup>.

L'attacco investe tutte le donne, dalle proletarie alle borghesi, perché, come afferma eufemisticamente Wright «c'è interesse per la donna in quanto tale, in quanto fenomeno sociale», il cui ruolo deve essere ridefinito e ripasmato a livello generale.

A partire dal luogo comune che esse sono nate per tormentare gli uomini, tutti si sbizzarriscono sul tema. Uno scherzo popolare in Inghilterra dice che il nome donna/*woman* viene da *woe*/dolore e *man*/uomo, un altro che gli uomini hanno molti difetti ma le donne due soli: tutto ciò che dicono e tutto ciò che fanno. Si ripete che sono

33. Indicativi sono i temi al centro della «querelle des femmes» in Francia. (Jacques Olivier), *L'Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617); *Le Purgatoire des hommes mariés, avec les peines et les tourments qu'ils encourent...* (1619); *Les singeries des femmes de ce temps decouvertes* (1623); *Tableau historique des ruses et subtilités des femmes* (1623).

34. L.B. Wright, *op. cit.*, p. 493.

35. Ch. Latham Powell, *English Domestic Relations: 1487-1653*, Columbia University Press, New York, 1917, pp. 163 ss.



perverse, ostinate, pettegole, incontentabili. Niente le smuove, niente le piega o le ferma. Inoltre sono oziose, spendono fortune per farsi belle e non obbediscono ai mariti. Esse, cioè, sono colpevoli di insubordinazione, sperpero e parassitismo. Il loro vizio peggiore, però, è considerato la lussuria. Come riporta Carrol Camden, si parla a proposito delle donne di incontinenza e insaziabile passione carnale. Questa sovradeterminazione della sessualità femminile riflette la classica concezione della donna come essere particolarmente sensuale, in quanto più coinvolto nei ritmi biologici della riproduzione. Essa riflette, però, anche la crescente paura dell'adulterio femminile, che in un periodo in cui la famiglia deve consolidarsi attorno all'autorità del marito, comincia ad apparire come uno dei crimini più abominevoli, tanto da diventare la metafora preferita dell'epoca per indicare ogni sorta di mostruosità. L'eresia è definita come adulterio, la chiesa di Roma diventa per i Protestanti «the whore of Babylon»; si parla di *adulterous beauty* e così via. La paura delle corna è tale che persino il matrimonio è visto con sospetto. Tipico è un trattato del 1621 *Discorso sulla vita matrimoniale e la vita celibe*, dove l'autore, dopo aver proclamato che le donne sono la causa di ogni male, conclude riportando vari casi di donne che hanno ucciso il marito. Solo due giorni, si dice, sono buoni per il matrimonio: quello in cui ci si sposa e quello in cui si seppellisce la moglie. In Francia c'è anche chi sostiene i vantaggi della poligamia, proprio in funzione di controllo sulle donne e argine alle loro tendenze adulterine<sup>36</sup>.

Per impedire questo pericolo, si cerca di *isolare le donne*, proibendo loro di incontrarsi da sole con gli uomini e addirittura di parlargli. La moglie ideale esaltata dai libri di condotta è quella che si mostra solo al marito e vive chiusa in casa in modo da evitare qualsiasi diceria sul proprio conto.

Molta importanza assumono come si è visto l'ideale dell'innocenza femminile e la *verginità*, di cui si comincia a dire (vedi, ad esempio Louis Vives) che «è tutto per la donna». L'uomo, invece deve essere ricco di esperienze sessuali e può persino concedersi di «tradire» la moglie senza incorrere in serie punizioni. Un aspetto centrale del processo di differenziazione tra l'uomo e la donna è proprio l'isti-

36. P. Hoffman, *La Femme dans la Pensée des Lumières*, Editions Ophrys, Paris, 1977, pp. 315-6. Si tratta di Jean Lyser (*Poligamia Triumphatrix*, 1674). Lyser lamenta che la monogamia è una restrizione apportata alle prerogative dell'uomo, e inoltre dà un vantaggio eccessivo alla donna, essendo un incentivo a «rilassarsi nei suoi doveri coniugali». La poligamia invece incrementerebbe il benessere del marito a causa dell'emulazione che si stabilirebbe tra le spose e diminuirebbe il pericolo dell'adulterio.

tuzione del *doppio codice morale* che comporta anzitutto pene differenziate per lo stesso reato, a seconda che sia commesso da un uomo o da una donna. Così, mentre l'adultera viene a volte condannata a morte, nell'uomo l'adulterio è spesso considerato una semplice scappatella, poiché si assume che in ogni caso la colpa principale è della donna.

Vengono invece puniti i mariti cornificati, colpevoli di aver consentito alla moglie di ingannarli e di aver perciò danneggiato l'autorità patriarcale<sup>37</sup>. Sintomatico della paura e dell'orrore che si prova per l'adulterio è l'attacco contro le *vedove*, ritenute meno fedeli perché già possedute da un altro, e anche perché, potendo disporre del lascito del marito, esse paiono meno facili da sottomettere. Satire, ballate, canzoni mettono in guardia dallo sposare la vedova che è assunta a simbolo della donna indipendente e sessualmente esperta<sup>38</sup>. Si consiglia di scegliere donne più giovani, facilmente plasmabili al proprio comando.

Sotto accusa sono esplicitamente le donne inglesi tanto è vero che a molti stranieri questo paese parrà «il paradiso delle donne». Delle inglesi, si dice che non fanno niente tutto il giorno e hanno un'intensa vita sociale. Nella letteratura popolare gli si rimprovera di essere sempre in giro con la scusa delle spese o dei battesimi, cresime e funerali. Si vorrebbe che uscissero solo col marito e si cerca anche di proibirgli di stare alla finestra o sedute davanti alla porta a chiacchierare con i passanti<sup>39</sup>. Si criticano soprattutto le continue visite fatte alle amiche, poiché queste sono considerate ormai in competizione col marito e una minaccia alla fedeltà che la moglie deve portargli. Già nel 1547 un editto proibisce alle donne di «riunirsi a chiacchierare e pettegolare», e ordina ai mariti di tenerle in casa. Ma non ha alcun successo. L'attacco alle amicizie femminili si ripete insistentemente per ancora un secolo, e altrettanto insistentemente si raccomanda allo sposo di fare tutto il possibile per soppiantarle nel cuore della moglie. È indicativo, a questo proposito che il termine inglese

37. Cfr. tra gli altri E. Shorter, *op. cit.*, p. 210; E.P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, Einaudi, Torino, 1981, sul *chiarivari* inglese.

38. L.E. Pearson, *Elizabethans at home*, Stanford University Press, 1957, pp. 505 ss.

39. Particolarmente condannato era assentarsi da casa quando il marito fosse ammalato o assente. «Most moralists agreed that a woman exposed herself to unspeakable dangers if she did not stay closely confined at home during her husband's absence or illness». La donna ideale è Virgilia nel *Coriolano* di Shakespeare, che in occasione di un'assenza del marito rifiuta di uscire di casa persino per andare a trovare un'amica che ha avuto un bambino (L.E. Pearson, *op. cit.*, p. 406).



*gossip* che, fino al '400, significa *amica*, nel '500 comincia ad assumere il significato denigratorio di *pettegolezzo*. Persino la madre della sposa diventa sospetta: si raccomanda alla figlia di non andare a trovarla troppo spesso, perché si teme che semini zizzania tra i coniugi e sobilli la figlia a farsi dare più soldi dal marito<sup>40</sup>.

Non solo la donna deve diventare prigioniera della casa ma anche il suo corpo diventa una prigioniera. Poiché il corpo, tramite della socializzazione dei comportamenti individuali, è il manifesto vivente dell'arco di possibilità aperte all'individuo (e quindi tutto in esso funziona da spia, indice, propaganda), si consiglia alle donne di comportarsi come se non esistessero, minimizzando la propria presenza fisica. Non devono parlare troppo, ridere smodatamente, sbadigliare, pestare i piedi, alzare le spalle, correre per strada, guardare nelle case dei vicini e così via. Il loro comportamento deve essere ispirato a una casta pudicizia: occhi abbassati, voce sommessa, movimenti misurati. In particolare si sente la volontà di *soffocare la voce delle donne*. C'è una vera e propria ossessione nei confronti del fatto che le donne parlano troppo, strillano, sono chiosose. Si vorrebbe che non parlassero affatto. Il silenzio, si dice, è il più bell'ornamento in una donna, e per le chiacchierone si inventa la *museruola* come per un cane.

Vives fa anche obiezione contro il *ridere delle donne* che, sostiene, è segno di leggerezza e dissolutezza. «C'è nel ridere un dare e prendere di cui nessuna donna onesta deve rendersi colpevole»<sup>41</sup>.

Sotto accusa è anche la vanità delle donne — gli abiti «indecenti», i riccioli, i cosmetici — bollati come uno strumento del diavolo per sedurre. Una rappresentazione tipica dell'epoca è la donna che si guarda compiaciuta allo specchio, mentre dietro di lei il diavolo, ghignando, l'osserva. Imbellirsi artificialmente è dichiarato un delitto contro natura: «Si compera capelli, mani, labbra che la natura non le ha dato e con questi spera di comperare l'amore», denuncia un libretto dal titolo emblematico, *Trattato contro i cosmetici degli uomini e delle donne, contro i delitti e i veleni, l'orgoglio e l'ambizione, l'adulterio e la stregoneria*<sup>42</sup>.

40. L.E. Pearson, *op. cit.*, p. 129. « The mother-law... was put in the most delicate position, and in conduct books, as probably in real life, she took the brunt of criticism. The finger of scorn might be pointed at her if she visited her daughter while her son-in-law was absent, for she was likely to be suspected of trying to 'stir up strife' by suggesting to the wife she was 'kept' short. If this was true she might even persuade her daughter to jurlain from her husband ».

41. L.E. Pearson, *op. cit.*, p. 112.

42. Nello stesso periodo S. Bernardino da Feltre a Brescia fa bruciare pubblicamente i riccioli morti con cui le donne si ornavano la testa e in Francia

Oltre a istituire i canoni del comportamento sessuale femminile, tre sono gli obbiettivi che ispirano il dibattito sulle donne: giustificare la necessità della loro soggezione all'uomo, rompere ogni forma di solidarietà femminile, giacchè l'amicizia tra le donne è vista ormai in competizione con la fedeltà che esse devono al marito, e infine disciplinare le donne al lavoro domestico, a cominciare dalla gestione del reddito familiare.

Che cosa - scrive un libello - manda in rovina tanti cittadini se non l'eccessiva vanità delle mogli? ... a causa loro l'ospitalità e la buona gestione della casa spariscono dal paese...<sup>43</sup>.

Un altro inveisce contro la moglie spendacciona che insiste per avere una gonna alla moda e il marito, vinto dalle sue adulazioni, gliela concede, ma è una pena per lui, perché non può risparmiare. Un cittadino, si lamenta, ha più preoccupazioni a causa di sua moglie che delle sue mercanzie, perché queste sono messe sotto chiave e non sono tirate fuori se non per volontà del padrone, ma la moglie va fuori quando vuole e non le si può impedire alcuna visita o riunione allegra dove possa far sfoggio della propria bellezza e ricchezza<sup>44</sup>. Non si potrà mettere la moglie sotto chiave, si cercherà però di rinsaldare l'autorità del marito costruendo il mito della inferiorità morale e intellettuale della donna, il cui risvolto, appunto, è la *naturalità del comando maschile*. «Per legge divina e naturale», dirà due secoli più tardi il democratico codice napoleonico.

In questo processo la religione gioca un ruolo centrale.

È difficile trovare in questo periodo un singolo libro a carattere religioso o morale in cui non si assuma che la donna è inferiore all'uomo<sup>45</sup>.

Debole, peccaminosa per natura, nel migliore dei casi un male necessario alla propagazione della specie, nelle pagine della chiesa la donna è come non mai l'Eva del peccato originale, l'alleata della bestia satanica a cui si deve la dannazione del genere umano. Anche la filosofia però dà il suo contributo, rispolverando, dopo un secolo di lodi platoneggianti, la lezione di Aristotele, in cui la degradazione della natura femminile raggiunge dimensioni cosmiche. La donna è *materia*

compare l'attacco di un padre minorita: *Remonstrances aux dames sur les ornements dissolués*. Thomas Hall nel 1654 scrive un'opera *L'odiosità dei capelli lunghi, con una appendice contro il trucco, i belletti, i seni scoperti, ecc.*

43. C. Camden, *op. cit.*, p. 483.

44. *Ibid.*, p. 491.

45. Ch. L. Powell, *op. cit.*, p. 147.



cui solo l'uomo può dare forma; è la *madre terra* che fa fruttare nel suo grembo i semi della vita, ma il principio creativo è l'elemento maschile, sia esso il fattore dell'universo o il buon marito, al cui seme potente la fisiologia dell'epoca attribuisce il principio della generazione<sup>46</sup>. Anche i cartesiani portano acqua al mulino del maschilismo, nonostante i tentativi di Poulaine de la Barre di costruire sul dualismo di Descartes una teoria dell'uguaglianza dei sessi<sup>47</sup>. Sostiene, ad esempio, Malebranche che la fibra cerebrale delle donne, a differenza di quella maschile, manca di solidità e consistenza, per cui le questioni astratte sono per loro incomprensibili, ed esse sono incapaci di andare oltre l'aspetto superficiale delle cose<sup>48</sup>.

Che questa sia un'opinione diffusa lo rivelano le continue raccomandazioni a educare le donne in un modo compatibile con le loro scarse capacità. In ambiente puritano, dove il catechismo familiare acquista molta importanza si consiglia ai mariti di istruire sì le mogli in questioni religiose, ma di rendergliche facili. Di una donna che impazzisce, si dice che è perché ha passato troppo tempo a leggere e a scrivere; se si fosse limitata alle faccende domestiche, non sarebbe successo<sup>49</sup>.

Ma è sull'incapacità morale della donna che si mette l'accento. Le donne mancano di ragione, sono mutevoli, incostanti, non sanno controllarsi. Per cui, come dirà il proverbio, la donna subisce e l'uomo agisce. Si assiste a una progressiva *infantilizzazione della donna*, che sempre più è paragonata a un bambino e cioè ad un essere che nell'ottica del tempo è qualcosa a metà tra l'uomo e la bestia. Il parallelo non è casuale. Esso non è, infatti, che il riflesso ideologico della strutturale somiglianza tra la posizione della donna e la posizione dei bambini nei confronti della divisione del lavoro e quindi nei confronti del loro rapporto con lo stato. Essendo tendenzialmente escluse dal rapporto di lavoro salariato anche nel caso delle donne

46. P. Hoffman, *op. cit.*, p. 82 ss. Il dibattito medico sulla questione della fisiologia della donna riflette in questo periodo l'assunto aristotelico del primato maschile nel processo della generazione. La funzione della donna è puramente passiva: la donna è il *vaso*, il *contenitore* che fa fruttare il seme, ma senza avere come contributo alcun principio vitale.

47. *Ibid.*, pp. 292-308. Ispirandosi al dualismo cartesiano in *L'Egalité des deux sexes* Poulaine de la Barre sostiene che, data la totale autonomia dello spirito-ragione nei confronti del corpo, uomo e donna sono completamente indifferenziati.

48. B. Easlea, *op. cit.*, pp. 140-1.

49. E.S. Morgan, *The Puritan Family*, Harper and Row, New York, 1966 (prima edizione 1944), p. 45.

si assume che esse sono incapaci di auto-gestione/auto-disciplina, e cioè che esse mancano della ragione. Da questo punto di vista, anche i loro difetti vengono in parte giustificati, perché è chiaro che se sono costituzionalmente incapaci di controllarsi, dalle donne non ci si può aspettare molto. Così nel *Looking Glass for Married Folkes* (1610) si legge:

... non è poca la pazienza che richiede la naturale debolezza delle donne. Tranne poche che sono pazienti, le donne in genere hanno una potente immaginazione e uno spirito tenero, passionale, impaziente, prono all'ira, alla gelosia, allo scontento. Molte sono deboli di comprendonio e non possono riformarsi. Sono una via di mezzo tra l'uomo e il bambino. Alcune, poche, prendono dall'uomo, molte prendono per lo più dal bambino. La maggior parte è una via di mezzo. La debolezza inclina naturalmente le persone a essere difficili da accontentare, come si può vedere anche nei bambini, nei vecchi e nei malati. Sono come un corpo debole e malato, appena le tocchi gli fai male. Con molte non sai come parlargli o guardarle perché le offendi sempre... e tanto più le ami tanto più soffri a vederle scontente, insoddisfatte della loro condizione e ad ascoltare le manifestazioni delle loro menti inquiete...<sup>50</sup>.

Si ammoniscono, però i mariti che non sanno governare le mogli, una debolezza che appare imperdonabile e pericolosa, poiché dalle sorti della famiglia si fanno dipendere quelle dell'ordine sociale e dello stato. «Sei addormentato marito?», chiede un libello dell'epoca. Un altro porta sulla copertina l'immagine di un marito che cammina a carponi con una biglia in bocca, mentre la moglie, a cavalcioni sulla sua schiena, lo fa andare a frustate.

Quale fosse la medicina raccomandata lo vediamo da un proverbio del tempo: «chi sposa di lunedì deve andare nel bosco al mercoledì a prendere un bastone, in modo da poter mangiare in pace la domenica». Nelle colonie puritane d'America si proibisce addirittura agli uomini ritenuti incapaci o indegni di far valere la propria autorità di formare una famiglia.

I mariti che si lasciano picchiare dalle mogli sono fatti oggetto di chiassate. Shorter riporta a questo proposito in quale modo la gente del Lot tratti tale violazione dell'ordine costituito.

Quando la gente lo viene a sapere, si procura un somaro e ci pianta sopra il marito con in mano una conocchia. Per redini il malcapitato ha la coda dell'animale. Segue la processione attraverso il paese. Se il marito si nasconde, la gente acchiappa il vicino più prossimo, punendolo

50. L.B. Wright, *op. cit.*, p. 216.



per avere permesso a una donna, in vicinanza della sua dimora, di dimenticare il rispetto dovuto al marito<sup>51</sup>.

Né da meno sono i Bretoni che, acchiappato il marito battuto, lo legano a un carretto e lo fanno sfilare ignominiosamente attraverso una folla schiamazzante. A volte, viene punita anche la picchia-marito. In un villaggio i dimostranti fanno sedere la moglie all'incontro sull'asino, costringendola a bere vino e strofinandole quindi la bocca con la coda dell'animale. La comunità, sensibilissima ad ogni usurpazione dell'autorità maritale, è rapidissima soprattutto nel colpire le manifestazioni pubbliche della forza femminile — in ispecie, nel covo della solidarietà maschile: il bar. Le donne hanno, così, raramente fastidi nel riportare a casa dall'osteria i mariti la domenica; perché quelli che si lasciano maltrattare in tale occasione dalle mogli (donne, di norma, facili alle sberle, dice un osservatore), finiscono in groppa a un somaro, guidato per il villaggio da un uomo travestito da donna e seguito da un corteggio di amici similamente travestiti, con cappellacci ridotti a cenci, in atteggiamento di profondo cordoglio.

Benché la cerimonia sia volontaria, «nessuno pensava di sottrarsi, in quanto avrebbe rischiato di essere sottoposto a burle incessanti». All'idea di tanta chiassata, dunque, gli uomini seguono apparentemente le mogli senza fare storie: «Vero è, tuttavia, che il ritorno a casa è talora alquanto burrascoso»<sup>52</sup>.

Nel '600 mentre l'attacco contro le donne si fa più intenso la letteratura su questo tema riflette sempre di più il punto di vista della borghesia che, a differenza della satira aristocratica, si muove direttamente sul terreno della riforma a cui si vogliono sottoporre le donne. Pur concordando sulla necessità di disciplinare e comandare le donne, cavalieri e puritani si collocano, infatti, in due prospettive diverse. Per il cavaliere la donna è colpevole di non saper rispettare la propria posizione sociale, da cui gli strali contro le borghesi che pretendono di imitare la nobiltà negli abiti e negli atteggiamenti amorosi. Ma si tratta di un attacco «cinico», non «costruttivo», perché parte dalla considerazione che dalle donne non ci si può aspettare nulla se non il piacere di dominarle. Per questo i loro attacchi, anche quando condivisi nella sostanza, vengono criticati e rifiutati dai borghesi, i quali attaccano le donne, ma *mai al punto da negare* (proprio il contrario) che esse siano recuperabili. Non solo le donne possono,

51. E. Shorter, *op. cit.*, pp. 212-213.

52. *Ibid.*

ma devono essere moralizzate dal punto di vista della nascente borghesia capitalistica. Si riscontra qui la stessa differenza che c'è nell'atteggiamento espresso nei confronti del proletariato tra l'indifferenza paternalistica dei Tudor — che rivela le scarse aspettative da parte della vecchia classe feudale nei confronti appunto del proletariato — e il tentativo di educazione, formazione e responsabilizzazione di quest'ultimo da parte puritana-borghese. E non si tratta di un semplice parallelo. È proprio perché la borghesia si propone di formare-sviluppare-educare la forza lavoro che essa deve educare, sviluppare, formare la donna. La borghesia riconosce che si deve partire dalle donne e che la famiglia è la condizione di una buona gestione degli affari, nonché il pilastro dell'ordine sociale e dell'organizzazione del lavoro. Certo anche per la borghesia la donna è la strega che va distrutta, ma nella sua distruzione si intravede già la possibilità di creare la madre e la casalinga.

In quest'ottica la concezione stessa della femminilità comincia a subire un'ulteriore svolta, tanto più evidente quanto più certi comportamenti sono stati sradicati o neutralizzati. Alla donna lingua lunga, attaccabrighe si sostituisce il mito della moglie virtuosa, silenziosa, ubbidiente; alla donna sfacciata, sfrontata, e immorale la donna casta, modesta, timorata, alla donna-strega, dotata di poteri e conoscenze speciali la donna umilmente debole e ignorante; alla donna oziosa, vagabonda, egoista, la sposa laboriosa sempre pronta a sacrificare se stessa per il bene dei figli e del marito. Coerentemente con questa nuova immagine molti da parte borghese cominciano a difendere le donne, sostenendo (monito agli uomini perché imparino a disciplinarsi) che esse non sono peggiori di loro e, se a volte cedono sessualmente, lo fanno solo perché essi le insidiano. Alcuni estremisti adottano addirittura una posizione egalaritaria proclamando che la *donna è uguale all'uomo*. La differenza tra uomo e donna è solo nel corpo — dice William Austin, ricalcando inconsapevolmente il discorso di Poulaine de la Barre. Non c'è né lui né lei: la donna ha la stessa anima ragionevole e la stessa capacità di comprensione. Certo l'uomo è più forte, ma anche un bue è più forte di un uomo, senza contare che *senza la donna l'uomo non può fare nulla*.

Si fa largo l'opinione che la donna ha un *istinto innato per la cura dei figli* ed è il maggior aiuto dell'uomo, la sua miglior compagna, quella che si prende cura dei suoi bisogni.

Le donne sono il piacere della notte e il conforto del giorno, si canta in una commedia dell'epoca (*Orpharion*, di Green):



che son le belle donne se non la ricchezza della natura;  
 le donne addolciscono i dolori dell'uomo  
 sono sante di rara virtù  
 anime obbedienti che cercano di far piacere all'uomo  
 amore e fedeltà, tali gioielli sono le donne.

Molta importanza comincia ad essere attribuita al rapporto tra la madre e i figli. In *The Christian State of Matrimony* (1546) già Bullinger insiste che a meno che non siano deboli di salute le donne devono allattare i figli. Su questo punto ritornano tutti i moralisti del '600, i quali ricordano alle donne che i figli sono pena e lavoro, ma le ammoniscono anche che se esse rifiutano di allattarli (per vanità, *egoismo*, per la paura di sformarsi) da adulti essi gli rimprovereranno di non essersi presa cura di loro<sup>53</sup>.

Quanto alla moglie ideale la vediamo in un libretto propedeutico del 1594, intitolato *The true Picture of a Modest Maid*, di cui si fanno ben cinque edizioni. È il ritratto della donna ideale dal punto di vista della borghesia. Deve essere casta, fedele al marito, cortese, ma cauta con gli estranei. *Modestia e industriosità* sono le sue virtù preferite. Molte sono le critiche contro la donna oziosa che si alza tardi al mattino e passa ore ad agghindarsi o a chiacchierare con le amiche<sup>54</sup>. L'ideale è la donna che fin da piccola, nella casa dei genitori, è sempre indaffarata nei lavori domestici. Dal cuocere al filare, la buona moglie deve saper fare bene tutte le faccende domestiche e abituarsi a considerare la cucina come il suo regno. «Nessuna donna — afferma Vives — deve odiare la cucina». Per cui, a suo giudizio, non è bene che le donne siano troppo istruite, perché in questo caso non amano più il lavoro domestico e mandano in rovina il marito. Persino la lettura della Bibbia, dalla storia di Rebecca che arrostitisce un capretto per Isacco a quella di Rebecca che dà da bere ai cammelli di suo padre viene usata per ricordare alle donne che il loro posto è la cucina<sup>55</sup>.

La buona moglie deve amare il marito più di ogni cosa; rivolgersi a lui sommessamente, e se lui si arrabbia, anche ingiustificatamente, mai rispondergli con rabbia, ma rimanere di buon umore, senza tuttavia dimostrare leggerezza. Persino se si accorge che il marito la «tradisce» deve far finta di niente:

53. C. Camden, *op. cit.*, p. 87.

54. L.E. Pearson, *op. cit.*, pp. 424 ss. e p. 109.

55. L. Schucking, *The Puritan Family*, Schocken Books, New York, 1970, p. 109.

Should a wife hear evil reports of her husband, she must stop her ears against them, and if on his return she should learn he had been with a mistress, she must remember that to leave a dishonest husband would only please the mistress.

Alla moglie tradita si raccomanda pazienza e le si ricorda che è la sua animosità che fa sì che il marito vada con un'altra donna<sup>56</sup>. Lui, poi, può andare alla taverna, o alla battaglia dei galli, ma lei deve rimanere in casa, al suo posto, a preparargli ciò che più gli piace e assicurarsi che tutto sia pronto al suo ritorno.

Con questo corpo prigioniero e un'anima presumibilmente votata al sacrificio<sup>57</sup> la donna si avvia ad essere elevata sul classico piedestallo, tanto più alto quanto più si vuole che ogni più piccolo passo falso porti alla sua caduta. Alla violenza fisica, infatti, come strumento di disciplina delle donne, si sostituisce sempre più una brutale e insidiosa violenza psicologica, il cui supporto è il privatizzarsi del rapporto familiare, che permette uno *studio attento della propria e altrui personalità*. In questo contesto va considerato il fatto che si incoraggiano i *partner* nel matrimonio a studiare le caratteristiche dell'altro, presumibilmente in modo da far giustizia ai meriti di ognuno, ma in realtà anche perché la conoscenza capillare del proprio coniuge permette di scoprire i «punti deboli» e le caratteristiche della personalità su cui far leva per ottenere i risultati voluti. Tipica del nuovo tipo di violenza che comincia a prevalere nell'ambito della famiglia è l'abitudine diffusa nelle famiglie puritane (che d'altra parte non erano poi così diverse dalle altre famiglie: le loro virtù e aspirazioni si diffondono presto dovunque nella classe borghese europea) all'*umiliazione*. Essa consisteva in una *critica pubblica* da parte del capofamiglia, in occasione della recita quotidiana delle devozioni, delle colpe commesse dai membri della famiglia. È una psicoterapia collettiva, con la differenza, che essa è esercitata fondamentalmente dal padre-capo-famiglia.

56. L.E. Pearson, *op. cit.*, p. 407.

57. Significativo, a questo proposito, è l'emergere nel corso del '600 di un nuovo genere di letteratura sulle donne, che esalta i loro meriti e tra questi soprattutto la loro *capacità di abnegazione*. Caratteristiche le molte opere dedicate alle donne che in passato si sono distinte per il loro eroismo sacrificale, affrontando ad esempio il martirio per difendere la propria virtù, oppure per salvaguardare il bene della famiglia. Tra i titoli più esemplari: *La Femme Généreuse* e *La Femme Héroïque* di P. Duboscq (pubblicati tra il 1643 e il 1646), *Le Triomphe des Dames* di François de Soucy, *Le Panégyrique des Dames* di Gilbert.



Le donne rispondono a questo attacco in mille modi. Anche chi non si pone nell'ottica di riformarle constata la loro combattività. La loro domestichezza con le armi ad esempio è un fatto riportato da scrittori di vari paesi. In Spagna sono rinomate le *manolas las del cuchillo en la liga* (quelle dal pugnale nella giarrettiere), donne comuni che girano armate di pugnali. Non mancano poi le spadaccine, come Monya Aperez, una monaca vissuta all'inizio del '600 di cui si racconta che abbia combattuto parecchi duelli, uccidendo molti uomini e restando lei stessa ferita<sup>58</sup>. La familiarità delle donne con le armi aveva d'altra parte una lunga tradizione che nel medioevo aveva visto parecchie avventuriere unirsi alle crociate, per non parlare di Giovanna d'Arco, che si mette addirittura a capo d'un esercito<sup>59</sup>. Anche in Italia pare vi fossero nel '400 parecchie cavalieresse, come la Margheritona di cui parla Bandello che si unisce a una compagnia di cavalleggeri, o la cortigiana Malatesta di cui sempre Bandello racconta che «ella di notte con la sua spada e la rotella partiva dall'albergo in cerca d'avventure». Ancora nel '500 il numero di *donne oneste* che segue le truppe è tale che nei Paesi Bassi si proclama che la donna che abbandoni adulteramente il marito per seguire gli uomini in guerra sarà percossa attraverso tutta la città.

La combattività delle donne si dimostra anche nel ruolo che esse sostengono nelle rivolte popolari del '500 e '600 e nella loro attiva partecipazione alla guerra civile inglese. Persino la Riforma protestante, che per tanti aspetti cerca di recuperare questo potere femminile, faticherà a disciplinarle. Le donne fanno un uso proprio della Riforma, trasformandosi (come già durante i movimenti eretici) in predicatrici e arrogandosi il diritto di contestare *il clero refrattario alle nuove idee*. «Non c'è donna che vada in chiesa — lamentava Thomas Adams, autore di *Mystical Bedlam* — che non pretenda di poter

58. E. de Beaumont, *The Sword and Womankind*, Panurge Press, New York, 1929, p. 56.

59. Ricordiamo a questo proposito anche Jeanne Hachette e le donne di Beauvais che nel 1472 difendono la città contro il duca di Burgundia e si dimostrano talmente valorose («tutte le donne della città si dimostrarono tanto valorose nell'assedio da sorpassare gli uomini delle altre città») che il re di Francia Luigi XI gli concede speciali privilegi. Con un'ordinanza del 1473 egli esentava le donne di Beauvais dalle tasse per la loro «très grande audace, constance et vertu» e stabiliva, inoltre, che ogni anno a Beauvais si tenesse una processione a sue spese alla cui testa avrebbero marciato le donne. Infine stabilisce che nel giorno del matrimonio le donne di Beauvais potevano ornarsi con qualsiasi ornamento o gioiello senza essere soggette a qualsiasi persecuzione, qualunque fosse il loro rango. P. Butler, *Woman in all ages and all countries*, The Rittenhouse Press, Philadelphia, 1907, pp. 425-428.

insegnare al pastore, per cui o predichiamo ciò che vogliono oppure non ascoltano ciò che predichiamo»<sup>60</sup>.

Il cammino delle donne si differenzia anche a seconda delle classi sociali. Un fenomeno, però, ci pare estremamente significativo, e cioè l'*emergere di un punto di vista*, se non ancora un movimento, *femminista*, che mette in discussione non solo la pretesa superiorità maschile, ma con essa l'ordinamento della famiglia a partire dalla totale mancanza di libertà delle donne al suo interno.

In Italia sono numerose le voci femminili che si levano a difesa delle donne: da Lucrezia Marinelli a Moderata Forte ad Arcangela Tarabotti comincia a prendere forma un controdibattito sulla natura dei sessi e sui vizi e virtù degli uomini e donne, che determina una svolta nella ridefinizione dell'identità femminile e maschile.

In Francia, il terreno su cui si conduce questa battaglia è apparentemente quello della *cultura*. Dalle *précieuses* alle *femmes savantes* educarsi appare alle donne dell'aristocrazia e poi sempre più all'*honnête femme* borghese il mezzo più efficace per rivendicare la propria uguaglianza e per sfuggire ai soffocanti vincoli del matrimonio e della famiglia.

Che cosa vogliono, infatti, queste «donne sapienti» che si raccolgono nei saloni letterari e studiano la geometria, la grammatica, la filosofia?

Il programma delle *femmes savantes*, oltre che dalle opere che esse stesse hanno scritto, si ricava dalle diatribe dei loro denigratori, nonché dalle descrizioni di quei pochi tra i frequentatori dei loro circoli che si sono sforzati di dare della preziosità un'immagine complessiva. Tra questi ultimi particolarmente interessante è l'opera dell'abate de Pure *La Prétieuse ou Le Mystère des ruelles* (1656) che, sia pur in forma romanzata, presenta un quadro esauriente delle rivendicazioni femminili che passavano attraverso il manifesto della preziosità<sup>61</sup>.

Il tema centrale della preziosità è, come scrive Baupal, «una terribile requisitoria contro il matrimonio»<sup>62</sup>. In parte l'attacco è rivolto ai matrimoni forzati, subiti sotto l'imposizione dell'autorità

60. Ch. Hill, *The World Upside Down*, p. 25. Cfr. anche *The Oxford History of England, 1603-1660* (seconda ed.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 1959, pp. 106 ss. e K. Thomas, *Women and the Civil War Sects*, in Trevor Aston (ed.), *Crisis in Europe*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 317 ss.

61. Per un'analisi di quest'opera cfr. F. Baupal, *Le Féminisme au Temps de Molière*, Paris, s.d.

62. *Ibid.*, p. 37.



paterna, che per un puro gioco di interessi economici consegnano la donna alla schiavitù di un rapporto in cui:

si vede obbligata ad amare ciò che odia ... a rispettare un oggetto di disprezzo, ad esibire malgrado il disgusto un'eterna contentezza. Obbligata a sopportare una cosa insopportabile e ... a ricevere nel suo sesso gelido gli ardori del marito, subire le carezze di un uomo che non le piace e che è l'orrore dei sensi del cuore<sup>63</sup>...

Ma anche quando stipulato con amore (o perlomeno senza odio) è il *matrimonio in sè* — e la famiglia stessa — che è rifiutato come un peso insopportabile, «schiacciante», la più crudele e ingiusta delle tirannie.

... queste preoccupazioni reciproche che vanno e vengono senza interruzione dall'uno all'altra, questa comunanza del bene e del dolore, questo falso pretesto di una società fatale che si va a interessare a tutti i mali di una famiglia ... che vi rende sensibile a problemi che non vi toccano .. che vi obbliga a mille compiacenze importune e affaticanti ...<sup>64</sup>.

«Ohimè sono maritata» è la risposta classica che si attribuisce alla nuova sposa piangente e inconsolabile. «Schiavitù», «servaggio», «giogo tirannico» sono le espressioni con cui si definisce il matrimonio, anche se alcune, in genere donne dell'aristocrazia, si vantano d'aver conquistato nei confronti del marito una certa libertà, e soprattutto, d'avergli insegnato a non essere geloso:

nous vivons sans contrainte, même devant les maris, et les intéressons en notre faveur, sans qu'ils osent nous exclure ou nous rebouter<sup>65</sup>.

Una costante fonte di angoscia sono le continue gravidanze, talmente deperate e odiate che, secondo Baumal, si può dire che le preziose sono state malthusiane anzi tempo.

Che cosa significa, dunque, la cultura per queste donne? Una risposta ci viene dalla popolarità con cui tra le *femmes savantes* viene accolto il Cartesianesimo, che si può dire, è la filosofia di cui si è nutrito il femminismo francese del diciassettesimo secolo. Rivendicare l'autonomia della *ragione* e la sua supremazia rispetto al corpo significherà per le donne anzitutto combattere il determinismo biologico in cui le si voleva imprigionare, e in secondo luogo discreditare l'idea di una naturale inferiorità femminile costruita a partire dalle differenze biologico-sessuali. Ironicamente la battaglia cartesiana contro

63. *Ibid.*, p. 43.

64. *Ibid.*, pp. 45-46.

65. *Ibid.*, p. 27.

il corpo è assunta dalle donne in un senso tutto femminista, in cui corpo significa una particolare disciplina fatta di gravidanze continue, amplessi coniugali disgustosi e obbedienza incondizionata, giustificata appunto sulla presunta mancanza di senno e ragione. È in questo contesto che il programma delle *femmes savantes* è di porsi come esseri *tutto spirito e volontà*, sposando all'attacco cartesiano alla materialità la liberazione dai propri vincoli familiari e sociali<sup>66</sup>.

Ma in realtà in questa esaltazione femminile-femminista della ragione gioca la consapevolezza che «perdere la ragione», «abbandonarsi al cuore» è, come dichiarerà Mlle de Scudery, perdere la libertà<sup>67</sup>, senza contare che rivendicare un'identità incorporea, desessualizzata serve anche a guadagnare e giustificare un certo livello di mobilità nei rapporti sociali:

«Sola con lui?» — chiede un personaggio di *Les Visionnaires* di Desmartez — a cui la donna risponde: «..non è uno scandalo. Non siamo che spiriti.... Il corpo non prende parte ai nostri amori»<sup>68</sup>.

All'insegna della ragione e della preziosità, dunque, le donne borghesi della Francia del Seicento, «reclamano diritti uguali a quelli degli uomini, minacciano di rovinare l'istituzione della famiglia, dichiarano sciopero rispetto al matrimonio». Ma sul piano pratico le loro conquiste rimangono molto limitate. Gli si riconoscerà sempre più il diritto di scegliersi il marito-padrone, cosa auspicabile anche dal punto di vista dei nuovi compiti che si addossano alla donna, che la vogliono più responsabile nei confronti del benessere della famiglia e quindi più «emotivamente» coinvolta.

Come dirà Bayle (nel suo *Dizionario*) in risposta al cartesianesimo

66. Sul ruolo del cartesianesimo nello sviluppo di una teoria femminista rimandiamo all'opera di Poulaine de la Barre, *Traité sur l'égalité des sexes*, esaminata in P. Hoffman, *La Femme dans la pensée des lumières*.

67. Si esalterà infatti, di contro al matrimonio, il valore dell'amore platonico e cioè il valore di unioni tutte spirituali di contro alla «degradazione dei sensi»; cfr. F. Baupal, *op. cit.*, pp. 71 ss., soprattutto pp. 74-75-76.

68. *Ibid.*, p. 152. Osserva Baupal che è il pericolo in cui le donne mettono la famiglia, che ispira i violenti attacchi di Molière su questo tema, dalle *Précieuses Ridicules* alle *Femmes Savantes*. Interprete dei sentimenti della borghesia Molière combatte il femminismo delle donne sapienti violentemente «consacrando la sua opera a refutare le loro dottrine e paralizzare l'impatto sociale della preziosità» (*ibid.*, pp. 152-155). Di contro al loro tentativo di operare una rivoluzione sociale, Molière si ingegna a rabberciare su basi più democratiche l'istituzione del matrimonio, attribuendo gli eccessi dei mariti a «tare individuali», «incompatibilità di carattere», se non vizi «inerenti alla natura umana». Il problema delle donne si risolverà dunque con l'appello a «un po' di buon senso», e cioè a una maggiore tolleranza da parte degli sposi (*ibid.*, pp. 155-6).



imperante, nelle donne almeno gli *istinti* valgono più della ragione, perché «ovviamente» se solo questa le governasse mai esse si mariterebbero o si sottometterebbero al peso e al pericolo della procreazione. In altre parole, come secoli più tardi doveva scoprire Freud, ben difficilmente senza lo stimolo di un amore liberamente scelto, si sarebbe potuto dare basi solide alla famiglia, e cosa ancora più importante, convincere le donne ad accettarla. Quali fossero i pericoli a cui la disaffezione/rivolta femminile contro il matrimonio poteva condurre lo si legge visibilmente nel cosiddetto «Affare dei Veleni», da cui traspare l'altra faccia, più clandestina e meno borghese della rivolta femminile in questo periodo.

Come scrive Baumal, proprio negli stessi giorni in cui Parigi accorreva a vedere *Les Femmes Savantes* di Molière i penitenzieri di Notre Dame informano la Giustizia che da qualche tempo la maggior parte delle donne che si confessano rivelano di avere avvelenato qualcuno<sup>69</sup>.

Insomma vi è una vera e propria *epidemia di omicidi per avvelenamento di mariti*, fenomeno non solo parigino ma europeo, che è chiaramente attribuibile a un vasto e spregiudicato uso femminile dell'arsenico e dell'acqua tofana<sup>70</sup>.

Una delle venditrici di veleni confesserà più tardi che la maggior parte delle sue clienti erano donne di ogni condizione, venute d'ogni luogo, che non appena arrivavano, con la scusa di farsi leggere il futuro, volevano sapere se sarebbero diventate vedove presto. E questo, pare, è il loro unico pensiero e desiderio<sup>71</sup>. È «la rivolta anarchica — scrive il pudico Baumal — delle donne maritate».

E infatti migliaia accorreranno all'esecuzione della Brinvilliers — una delle accusate nell'affare dei veleni — come se andassero a una festa, disputandosi i suoi resti, strappati alle ceneri, come se fossero le reliquie di una santa martire<sup>72</sup>.

69. F. Baumal, *op. cit.*, pp. 156-157.

70. W. Minardi, *Donne e veleni*, Longanesi, Milano, 1978.

71. F. Baumal, *op. cit.*, pp. 158-9.

72. *Ibid.*, p. 161.

## 5. I SENZA RAGIONE: FORMAZIONE DELLA FORZA-LAVORO E INFANTILIZZAZIONE DEI BAMBINI

di Silvia Federici e Leopoldina Fortunati

Thou embryo angel ... though infant-fiend...what boding fears a father's  
heart torment (Cotton Mather)

Nella grande fucina dove, attraverso processi sempre più complessi si sta forgiando il *nuovo* individuo, la «creatura» del capitale, nemmeno la condizione dei bambini sfugge a quest'opera di ingegneria sociale. Anzi, è il capitale, in un certo senso, ad inventare l'infanzia, almeno come la viviamo noi<sup>1</sup>.

Capitale e infanzia: poiché nella società del capitale è la proprietà della forza-lavoro a qualificare l'individuo come lavoratore libero, la proprietà di questa in potenza pone il bambino nel limbo della non libertà, del non diritto, della dipendenza, della discriminazione. Se il bambino servo o schiavo era fondamentalmente nella stessa condizione dei genitori schiavi o servi, nel capitalismo la condizione del bambino si divarica da quella dei genitori. Il bambino viene a essere tendenzialmente escluso dal rapporto di lavoro salariato, mentre il padre ne diventa il soggetto privilegiato. Diciamo tendenzialmente, perché per tutta una prima fase che arriva fino alla grande industria, il capitale ha un atteggiamento molto contraddittorio nei confronti dell'utilizzo dei bambini. Esso oscilla infatti tra l'usarli nel lavoro salariato — un modo per abbassare ulteriormente i salari — e il destinarli al mondo del lavoro non direttamente salariato. Durante il periodo della manifattura si può dire che l'impiego *limitato* dei bambini nelle officine sia determinato più dalla resistenza dell'operaio maschio adulto nei confronti del lavoro infantile salariato che dalla volontà del capitale.

1. P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1968.



Questo atteggiamento si risolverà nella definitiva decisione di escludere i bambini dal rapporto di lavoro salariato solo dopo che le fabbriche dell'800 ne avranno consumato l'infanzia di migliaia. Nonostante queste oscillazioni della politica capitalistica sull'infanzia, la condizione del bambino nella produzione di plusvalore assoluto resta tuttavia al di sotto del rapporto di lavoro salariato e quindi si discosta decisamente da quella degli adulti, almeno a una distanza mai data prima. Si può quindi a ragione sostenere che mai, come nella società del capitale, la *differenza di potere* tra adulti e bambini è stata così grande.

La tendenziale esclusione dei bambini dal rapporto di lavoro salariato fa sì che solo apparentemente, però, l'infanzia vada a cadere nel mondo del non-valore, della naturalità. In realtà, essa viene ad essere strettamente connessa, agganciata al mondo del valore. Pur non essendo, infatti, ancora luogo di esplicazione della forza-lavoro, l'infanzia diventa quel periodo della vita in cui la forza-lavoro viene formata.

Il capitale si rende, cioè, conto fin da subito che la capacità di lavorare non si improvvisa nell'adulto. Non è un portato naturale dell'individuo: così come, una volta che è stata spesa, deve essere reintegrata, così essa vive nell'adulto solo come frutto di una lenta e continua acquisizione, che deve partire dalla prima infanzia. Insomma, rispetto all'intero arco della vita dell'individuo, la capacità di lavorare è un punto di arrivo. Bisogna *lavorare* sul bambino perché esso — a sua volta — sia in grado, da adulto, di lavorare. Ecco, cos'è l'educazione. La scoperta che, per arrivare a sedimentare nel corpo sociale complessivo, adulti in grado di fare gli operai, è necessario intervenire su di essi fin dalla più tenera età: allenarli a sviluppare determinate caratteristiche psicologiche, fisiche, affettive, emotive, ecc., a sopportare una certa disciplina, a vincere quegli istinti, impulsi e desideri, che si pongono come ostacoli alla formazione della capacità di lavorare, ad apprendere tutte quelle informazioni che sono necessarie a fare dell'individuo un bravo lavoratore.

L'educazione nel capitale diventa fondamentalmente proprio questo: *educazione di massa al lavoro*. Si tratta di una novità. Nelle società precapitalistiche l'educazione riguardava essenzialmente le classi dominanti e quindi era educazione al comando nelle sue varie articolazioni. Il problema di educare gli schiavi o i servi non si poneva, perché lo schiavo o il servo erano tali fin dalla nascita. Nella società del capitale continua ovviamente, anche se con tutt'altre modalità e funzioni, tale necessità e pratica di educare al comando

le nuove generazioni delle classi dominanti. Ma il dato più rilevante è che si apre la necessità di *educare il proletariato*, di educarlo al lavoro. Lavoratori, operai direttamente e non direttamente salariati si diventa, non si nasce: qui il lavoratore libero nasce solo come una pura potenzialità, come un soggetto sociale in fieri.

Sorge quindi la necessità per il capitale di individuare e stabilire una fase precisa, durante la quale obbligare il bambino proletario a coltivare questa potenzialità fino a trasformarla in *attualità*, in capacità di lavorare. Questa fase coincide solo fino a un certo punto con il periodo che allora si considerava infanzia, perché il tirocinio del bambino proletario nel tempo tende ad allungarsi progressivamente. Si *allunga* cioè il periodo in cui il bambino non lavora. Infanzia è apparentemente, almeno in linea di tendenza, liberazione immediata dal lavoro: in realtà, diventa *obbligo* al «lavoro» (non salariato) di apprendimento al lavoro salariato. All'esercizio del lavoro si sostituisce la condizione dell'apprendistato. Questo, ripetiamo, in linea di tendenza, perché per tutta questa prima fase l'educazione dei bambini al lavoro si fa attraverso il lavoro stesso. La politica che il capitale adotta è quella di costringerli a lavorare al più presto: a partire dal regno di Elisabetta l'uso esteso del lavoro infantile diventa addirittura «l'ideale sociale del tempo».

La condizione generale del bambino proletario è quella di essere integrato come aiutante dei genitori nella produzione industriale su basi domestiche, che si diffonde col sistema del *putting out*. Oppure di venire vincolato a un apprendistato o affidato a dei supervisori che fanno lavorare i bambini nelle proprie case, con strumenti e materiali spesso appositamente forniti dalle autorità municipali<sup>2</sup>.

I bambini, inoltre, sono le prime vittime dell'internamento del proletariato in case di lavoro (*workhouses*), in case di correzione (*correction houses*)<sup>3</sup> e poi nelle *working schools* — caldegiate da Locke — che accolgono i figli — dai 3 ai 14 anni — di coloro che chiedono aiuto alla parrocchia. A un lavoro, rigorosamente imposto, di filatura, maglieria, mestieri connessi con l'industria laniera, qui si unisce una severa pratica religiosa. Di queste scuole, a Londra nel

2. Si fa riferimento qui all'*apprendistato obbligatorio* istituito con le *Poor Laws* per i figli dei poveri, che va distinto dai sette anni di tirocinio che era obbligatorio per chi volesse esercitare un mestiere industriale, e che era riservato ai figli degli artigiani membri delle *guilds*.

3. I. Pinchbeck, M. Hewitt, *Children in English Society*, 2 voll., Routledge and Kegan Paul, London, 1969, soprattutto il capitolo VI, «The Vagrant and Delinquent Child» e il capitolo IX, «The Twin Disciplines of Work and Worship».



1719 ve ne saranno 130, mentre in tutto il Regno Unito il loro numero arriverà a 1442, con 23.658 bambini e 5.895 bambine<sup>4</sup>.

In Inghilterra nel corso del '500 e '600 si arriva addirittura a promulgare molte leggi sull'obbligo al lavoro dei bambini. Un capitolo a sé stante è costituito dalle leggi contro i bambini vagabondi: un atto del 1536 permette alle autorità locali di prendere i bambini oziosi, girovaghi e mendicanti tra i cinque e i quattordici anni e costringerli all'apprendistato presso un padrone; se scappano, devono essere frustati. Dieci anni più tardi, leggi sanguinarie contro i vagabondi permetteranno alle autorità di togliere loro i figli per darli in custodia a persone rispettabili fino ai vent'anni; nel caso i bambini fuggano, la pena prevista è la messa in catene. Queste ultime ordinanze sarebbero state abrogate due anni più tardi. Ma l'obbligo dei bambini al lavoro verrà istituzionalizzato con un atto del 1597, che stabilisce che i figli dei poveri devono essere «messi a servizio», qualora i genitori non possano mantenerli.

È quindi solo una linea di *tendenza* che l'infanzia nel capitalismo sia organizzata come *assenza di lavoro*. Ma anche prima che questa tendenza prenda corpo in modo consistente, l'infanzia viene a significare *prolungamento* della *dipendenza materiale* dei bambini dagli adulti, in particolare dal maschio adulto, e quindi una tendenza all'approfondimento del rapporto di potere tra quest'ultimo e i primi. Già in questa fase, infatti, di educazione dell'infanzia tramite il lavoro, la condizione dei bambini è di loro subordinazione economica agli adulti. Il lavoro non emancipa il bambino: al contrario, diventa veicolo di maggiore oppressione. Nell'industria domestica è il padre che riceve il pagamento e amministra il guadagno e nelle *workhouses* il bambino lavora in cambio del suo mantenimento. Il lavoro infantile si qualifica come sfruttamento estensivo e grosso risparmio sul salario. Nelle zone rurali del Buckinghamshire e del Bedfordshire — ad esempio — nei secoli '600 e '700 le bambine dai 4 anni in su vengono impiegate nella fabbricazione dei merletti a tombolo e degli oggetti in paglia. Un severo caposquadra controlla queste operaie spesso di 5 o 6 anni che devono lavorare dalle 4 alle 8 ore al giorno. Per essere sicuri che lavorino sodo, le si obbliga a tenere scoperti il collo e le braccia per poterle schiaffeggiare più facilmente. Poi, al rientro a casa lavorano ancora più sodo — 9 ore al giorno quelle di 8 anni, 10 quelle di 13, 13 quelle di 14<sup>5</sup>.

4. E. Garin, *L'educazione in Europa, 1400/1600*, Laterza, Bari, 1976, p. 249.

5. L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra dal Cinquecento all'Ottocento*, Einaudi, Torino, 1983, p. 523.

Inoltre, il bambino viene vincolato a una qualche struttura riproduttiva: se non è la famiglia d'origine, è un'altra famiglia o la *workhouse*, ecc. Mentre ancora nel '400 nei centri urbani si trovano parecchi bambini capofamiglia<sup>6</sup>, nel corso del '500 il bambino non può più stare da solo. La sua dipendenza giuridica, economica, ecc., dagli adulti diventa un fatto obbligatorio.

Capitale non significa tuttavia solo tendenza alla liberazione dell'infanzia dal lavoro. L'infanzia diventa una fase in cui, sempre in linea di tendenza, viene *investito* più tempo di lavoro e più denaro. Il capitale, infatti, non solo riesce — come si è visto — a ributtare, anche se molto a fatica e dopo varie sconfitte, sui genitori il costo della riproduzione dei figli, ma riesce a far destinare una quota sempre maggiore del salario per il loro allevamento, a discapito dell'appoggio che tradizionalmente si era dato agli anziani e ai parenti. Certo, ciò non lo esime dal *contribuire* a questo investimento tramite l'assistenza pubblica: ma questa si porrà sempre come supporto, mai come elemento di traino. Ecco l'altra faccia dell'invenzione dell'infanzia: la *responsabilità* giuridica, economica, sociale, pedagogica, nei confronti della prole si concentra nella famiglia. Anche qui ovviamente il processo è contraddittorio e si riflette nel grosso dibattito che avviene a livello di capitale su tale argomento. Ci si chiede molto frequentemente in questo periodo se sia la famiglia o lo stato l'agente più adatto al compito di allevare ed educare i bambini. Il dubbio e le riserve nei confronti della famiglia sono leciti perché la famiglia stessa non è ancora formata in modo adeguato e stabile. Solo per i puritani c'è chiarezza fin da subito sul fatto che dev'essere la famiglia il centro educativo fondamentale, il polo trainante dell'educazione. La soluzione di questo problema sul piano generale enucleerà definitivamente come risposta la famiglia solo nella II metà del '700. Non a caso all'interno della famiglia comincia a prevalere la *discendenza sulla collateralità*<sup>7</sup>. Se questa prevalenza si poneva come linea di tendenza già nel tardo medioevo, è più specificatamente a partire dal '500 che ha luogo questa importante trasformazione nella struttura della famiglia. Se nelle società

6. D. Hughes Owen, « Urban Growth and Family Structure in Medieval Genova », *Past and Present*, n. 66, feb. 1975, pp. 4-5. Il catasto di Firenze del 1427 mostra che nella città il 43% delle famiglie erano capeggiate da donne o bambini. Sull'indipendenza dei bambini nel medioevo, cfr. anche N. Cohn, il quale riporta che nel 1212 armate di bambini parteciparono alla crociata indetta per liberare la città santa. *The Pursuit of the Millenium*, Oxford University Press, New York, 1970.

7. J. Trumper, *Filologia germanica*, Cleup, Padova, 1976, p. 40.



precapitalistiche la responsabilità giuridica, economica e sociale, nei confronti del bambino schiavo o servo ricadeva sul padrone e sul feudatario, col capitalismo è soprattutto il padre proletario e subordinatamente la madre che subentrano in queste funzioni nei confronti del bambino «libero». In un certo senso, la nascita dell'infanzia porta in sé anche l'*invenzione della paternità e della maternità*. Nel corso del '600, soprattutto in area protestante, la famiglia comincia a funzionare come cinghia di trasmissione della disciplina sociale, *piccola chiesa e piccolo stato*, con al vertice il *padre-sovrano*, rappresentante dell'autorità statale nei confronti della moglie e dei figli. Questa famiglia borghese, che Bodin definirà «scuola di stato», è stata finora considerata tipica del patriarcalismo politico che prevale nel '600, quale si riflette nel dibattito sul «consenso» e «stato di natura», che vede i giusnaturalisti fondare il potere assoluto del sovrano sul presunto «rapporto padre-figli» che lo legherebbe ai propri sudditi. In realtà, il prevalere del modello patriarcale nei rapporti generazionali e sessuali è un fenomeno essenzialmente borghese, dovuto al fatto che *chi si emancipa nella società capitalistica è il maschio adulto*. Egli è l'unico soggetto sociale, infatti, che può vendere *in tendenza* la propria forza-lavoro nel mercato del lavoro «salarariato», e quindi l'unico soggetto sociale che abbia uno stato giuridico autonomo nei confronti della legge. Leggiamo cosa scrive a questo proposito Locke, che non può certo essere considerato un fautore del patriarcalismo politico, dato che formula le sue teorie in opposizione ad esso.

Children, I confess, are not born *in* this full state of equality, though they are born *to* it ... the power, then, that parents have over their children arises from that duty which is incumbent on them to take care of their offspring during the imperfect state of childhood. To inform their mind, and govern the actions of their yet ignorant nonage till reason shall take its place and ease them out of that trouble is what children want and parents are bound to<sup>8</sup>.

In opposizione ai patriarcalisti alla Filmer, Locke pone parecchi limiti al potere del padre, negando, ad esempio, che egli abbia diritto di vita e di morte nei confronti dei figli<sup>9</sup>. Egli sostiene, inoltre, che l'autorità paterna deve esercitarsi solo nel periodo della

8. J. Locke, *Second Treatise on Government*, cap. V, sez. 55, 58.

9. Secondo il codice francese del 1611 il padre, in certi casi, aveva il diritto di uccidere il figlio anche quando adulto. In Scozia, un ragazzo venne decapitato per aver colpito il genitore. Cfr. F. Saba Sardi, *Sesso e mito*, Longanesi, Milano, 1974, vol. II, p. 117.

pubertà e deve essere subordinata alla prestazione di cure. Da buon borghese, convinto che ogni cosa vada guadagnata col sudore della fronte, Locke nega che il semplice legame biologico dia al padre qualsiasi diritto. Ma alla fine proprio nell'ambito del rapporto padre-figlio egli recupera quel patriarcato che rifiuta a livello politico, poiché vede il padre, in virtù della sua responsabilità economica, come il *mediatore* dei rapporti di produzione tra capitale e stato, da un lato, e moglie e figli dall'altro, e di conseguenza il rappresentante della legge nei confronti dei figli (e della moglie). Non solo il padre si pone come il modello a cui i figli devono conformarsi, ma nei loro confronti egli rappresenta la legge, il potere dello stato. Ecco la ragione per cui si attribuisce una grossa importanza politica all'ubbidienza che gli è dovuta, e si prova orrore per ogni trasgressione ad essa. Come l'adulterio delle donne, la disubbidienza infantile è considerata uno dei crimini più nefasti, un *delitto contro lo stato*, perché mettendo a repentaglio la disciplina insita nel rapporto familiare mette automaticamente in crisi l'autorità statale e la disciplina sociale che su di essa si fondano. Nel futuro del bambino disubbediente si vede in prospettiva sicuramente un traditore dello stato.

È per questo motivo che a livello sia di ceti capitalistici che di proletariato l'autorità paterna acquista una compostità come non aveva più avuto da lungo tempo. Ancora nel '600 le prigioni pubbliche si rinchiudono con estrema facilità — scrive la Badinter — alle spalle dei figli delle grandi famiglie qualunque sia la loro età e per i più futili motivi. Quanto al proletariato, vi è in Francia un'ordinanza del 1684 che stabilisce che i figli (inferiori ai venticinque anni) e le figlie (di qualsiasi età) di artigiani e operai che maltrattino i propri genitori o siano pigri, libertini o in pericolo di diventarlo (è apprezzabile questa previdenza che apre le porte a ogni arbitrio), possono essere rinchiusi, i ragazzi a Bicêtre e le ragazze alla Salpêtrière. Una volta ottenuta l'incarcerazione, essa diventa definitiva e non è più in potere dei genitori farla revocare<sup>10</sup>. Se ciò non bastasse si arriva addirittura a istituire la *pena capitale* per i figli che colpiscono i genitori; i parricidi, poi, vengono equiparati ai regicidi e come essi sottoposti al supplizio.

L'esaltazione dell'autorità paterna per quanto riguarda la famiglia proletaria ha come contropartita l'obbligo per il padre di

10. E. Badinter, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano, 1981, p. 25. Cfr. anche E. Schnapper, « La correction paternelle et le mouvement des idées au dix-neuvième siècle (1789-1935) », *Revue historique*, avril-juin 1980, pp. 320-351.



insegnare ai figli ad adeguarsi allo sfruttamento, spezzandone allo stesso tempo le aspettative. Nella misura in cui assolve la funzione che gli è stata assegnata, infatti, egli media la sconfitta del figlio. È quindi soprattutto tramite il padre che il rapporto di classe viene introdotto nella famiglia, che già agisce come articolazione dello stato. Essa è il primo nucleo dove si rompe la solidarietà di classe nel proletariato.

Non possiamo comunque insistere troppo sul rafforzamento — come sottolinea Pancera — dei poteri parentali, in una situazione demografica in cui, come a Lione nel sedicesimo secolo, un terzo dei ragazzi che diventano apprendisti e metà delle giovani che contraggono le prime nozze sono orfani di padre; in cui, come nella Bordeaux del '600 più di un terzo degli apprendisti non ha più alcun genitore vivo<sup>11</sup>.

Nella famiglia borghese, invece, il padre spezza sì i desideri immediati del bambino, ma con la promessa di un potere più alto quando il figlio sarà diventato adulto. La soddisfazione, per esempio, con cui i borghesi del '600 ricordano le botte prese da piccoli, si comprende solo se si vede in essa il riconoscimento del vantaggio di classe che ne è derivato. Mentre nei confronti dei proletari, le botte paterne hanno la sola funzione di insegnare ad obbedire. In questa ristrutturazione della famiglia, la figura della madre viene invece a funzionare come cinghia di trasmissione e anello di mediazione tra il padre-stato e il bambino. Il padre decide la linea di condotta, lei la attua: essa è un esecutivo impotente. È anche questo che ne fa una figura molto *ambigua* nella stratificazione dei rapporti di classe.

Il viaggio del bambino nel paese del capitale condensa per strada determinate caratteristiche psicologiche, affettive, emotive, ecc., che vengono selezionate come pertinenti di quel nuovo stadio dell'individuo che è l'infanzia. Questo viaggio del bambino, che si contrappone a quello dell'adulto, è il processo della sua *infantilizzazione*. A sua volta, l'adulto elimina dalla propria condotta ogni elemento che può essere assimilato all'infanzia. Bambino e adulto si differenziano, perché essi rappresentano — come si è visto — due diversi stadi e stati nel processo di determinazione della forza-lavoro, e cioè due diverse funzioni nell'ambito della divisione del lavoro: il primo deve imparare a formarsi come lavoratore, il secondo deve esplicitare la capacità lavorativa che ha acquisito.

La differenziazione tra le varie età, che investe tutti gli aspetti del

11. C. Pancera, « Critica della storiografia Usa su famiglia e infanzia nei secoli XVI-XVIII », *Società e storia*, 1981, n. 14, p. 937.

modus viventi degli individui, è un processo *lungo* — infatti si dipana per tutta la durata di questa prima fase — e *complesso* — ed è un processo *peculiare* del modo di produzione capitalistico.

Rispetto al medioevo la situazione si capovolge completamente. Nella società medievale i rapporti tra adulti e bambini erano senz'altro molto allentati, perché dal figlio del servo a quello del padrone essi lasciavano la casa molto presto passando gli anni dell'adolescenza fuori della famiglia. Ciò nonostante adulti e bambini erano più vicini tra loro sia relativamente ai meccanismi mentali che alle strutture psicologico-emotive e ai comportamenti sociali. Non si trova prima del '500 una concezione dell'infanzia come stato a sé con attitudini e prerogative particolari<sup>12</sup>. Osserva Ariès che i bambini andavano a confondersi con gli adulti appena ritenuti capaci di fare a meno della madre, a sette anni circa. A dieci partecipavano già alle attività degli adulti come aiutanti nei campi, nel commercio e artigianato. Che il passaggio dal mondo dei bambini a quello degli adulti avvenisse molto presto, lo confermano anche varie leggi riguardanti l'età minima per il matrimonio e l'entrata nel mondo del lavoro. Riporta Van Ussel che per gli Anglosassoni la maggiore età cominciava a undici anni, per i Longobardi, i Franchi, i Salici, a dodici. Si poteva essere chiamati in tribunale a dodici anni,

12. Ariès afferma addirittura che prima del Cinquecento non si riconosceva che il bambino fosse un essere con delle qualità psichiche particolari. La storia della psicologia ritiene che le particolarità psichiche specifiche del bambino siano state « scoperte » nel XVII e nel XVIII secolo. O meglio — come suggerisce Van Ussel — queste particolarità furono prima risvegliate e in seguito « scoperte » dagli psicologi (cfr. P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1960, soprattutto il cap. « La scoperta dell'infanzia »; J. Van Ussel, *La repressione sessuale*, Bompiani, Milano, 1971, pp. 116-18). A livello generale, per quello che riguarda ogni aspetto della storia dell'infanzia e adolescenza capitalistica vedi anche: D.M. Hunt, *Parents and Children in History*, A.A. Knopf, New York, 1959; J.H. Plumb, « The New World of Children in Eighteenth Century England », *Past and Present*, n. 67, 1975; C. Powell, *English Domestic Relations, 1487-1653*, Columbia Un. Press, New York, 1917; A.S. Jasper, *A Hoxton Childhood*, Centerprise Pub., London, 1969; R. Johnson, « Educational Policy and Social Control in Early Victorian England », *Past and Present*, n. 49, 1970; A. Ponce, *Storia marxista della educazione*, ed. Partisan, Roma, 1970; G.H. Spring, *Education and the Rise of the Corporate State*, Beacon Press, Boston, 1972; S.R. Smith, « The London Apprentices as Seventeenth-Century Adolescent », *Past and Present*, n. 61, 1973; I. de Mause, *The History of Childhood*, New York, 1974; R. Colls, « Oh Happy English Children. Coal, Class and Education in the North-East », *Past and Present*, n. 73, 1976. Per l'aspetto demografico, vedi anche A. Armengaud, *La famille et l'enfant en France et en Angleterre du XVI au XVIII siècle*, Sedes, Paris, 1975.



a volte a dieci e anche a sette<sup>13</sup>. Tra i sei e gli otto anni si doveva cominciare a guadagnarsi il pane. I Regolamenti di Norimberga (1478) vietavano a chiunque avesse oltrepassato l'ottavo anno di chiedere la carità, mentre gli orfani allevati dalla chiesa dovevano badare a se stessi a partire dai sette anni. Secondo il Codice svevo del 1287 i giovani di quattordici anni e le ragazze di dodici potevano contrarre matrimonio anche senza il permesso del padre.

A sua volta, l'adulto aveva caratteristiche che oggi ce lo farebbero apparire infantile: ricerca immediata del piacere, passione per lo spettacolo, maggiore espressività emotiva<sup>14</sup>. Tipica dell'infantilismo medievale degli adulti era la *passione per il gioco* che aveva forme non diverse da quelle che oggi sono appannaggio dei bambini<sup>15</sup>. L'adulto del medioevo giocava a palla, a nascondino; sia uomini che donne a primavera si divertivano a fare ghirlande di cui poi si adornavano. Inoltre, mentre il borghese imparerà a controllare le proprie emozioni, in cui in ogni caso ha molta sfiducia, oppure le riserva alla sfera privata-domestica, uomini e donne nel medioevo non solo piangono e ridono senza ritegno, ma lo fanno pubblicamente anche nelle occasioni importanti, che facilmente infatti conducevano al pianto<sup>16</sup>. Quanto limitata fosse la differenza tra adulti e bambini lo si misura dal fatto che le norme che si cercava di inculcare agli adulti erano le stesse che oggi si applicano all'infanzia<sup>17</sup>. Misu-

13. Cfr. su questo P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, cit., pp. 483 ss. e J. Van Ussel, *op. cit.*, pp. 116-117-118. Cfr. anche B.F. Knell, articolo non ancora pubblicato, «The Capital Punishment of Juvenile Offenders in England before 1908», pp. 1-2. Afferma Knell che in Inghilterra solo a partire dal XV secolo si stabilisce che i bambini al di sotto dei sette anni non possono essere perseguiti per alcun crimine perché essi non «conoscono il bene e il male». Per contro in Cina, nel periodo della dinastia Chow una persona sotto gli otto anni o sopra gli ottanta era per principio esente da ogni pena legale; anche nell'ultimo periodo della repubblica romana i giovani prima della pubertà erano considerati completamente irresponsabili e come tali non perseguibili legalmente.

14. Cfr. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Doubleday, New York, 1954 (prima ed. 1924).

15. All'adulto nella società capitalistica rimangono solo quei giochi che hanno una componente educativa o lucrativa: gli scacchi, la tombola, il poker.

16. J. Huizinga, *op. cit.*

17. N. Elias, *The Civilizing Process*, Urizen, New York, 1978, pp. 140-141. Osserva Elias che molte norme che nel medioevo si insegnavano comunemente agli adulti sono rimaste nel nostro codice di comportamento, ma sono destinate ormai solo ai bambini, per esempio: non grattarsi, non toccarsi gli occhi, gli orecchi o altre parti del corpo quando si è a tavola, non prendere ciò che si vuole dal piatto comune, non parlare a bocca piena o sdraiarsi sul tavolo.

rata con criteri odierni la distanza emotiva tra adulti e bambini era dunque molto limitata. I bambini si univano agli adulti dappertutto: nelle botteghe, nelle taverne, ai funerali. Giovani e vecchi portavano gli stessi vestiti, prendevano parte agli stessi giochi, cantavano le stesse canzoni, facevano gli stessi mestieri. Non esisteva una scuola apposita per i giovani; i predicatori medievali o i pellegrini svolgevano la loro opera educativa su tutta la società. Solo nel XVI e XVII secolo si formeranno confraternite che si occuperanno esclusivamente dell'educazione dei giovani.

Fra il XVI e il XVII secolo l'adulto diventa «più adulto» e il giovane rimane giovane più a lungo. Si forma così un modello diverso da ciò che si intende per adulto: si delinea il gruppo dei bambini e dei ragazzi<sup>18</sup>. Ormai l'*iter* educativo a cui il bambino viene sottoposto lo definisce come un essere a sé stante cui sono riservate esperienze, spazi e ben presto anche un linguaggio diversi da quelli degli adulti. A bambini e adulti ora vengono a corrispondere necessariamente due diverse strutture fisiche e psicologiche. Sebbene claustrofobicamente riuniti in una famiglia sempre più privatizzata, mondo degli adulti e mondo dell'infanzia si separano come due universi incomunicabili, reciprocamente ostili, nel cui ambito la nascente borghesia sperimenta i meccanismi del proprio potere. Paradossalmente, il processo di differenziazione tra le età investe prima le classi dominanti che il proletariato. Per la nascente classe borghese, sottoporre se stessa a un lungo tirocinio e processo di formazione diventa urgente perché questa è l'unica via per acquistare la capacità di comando sul proletariato. Per quest'ultimo, invece, è urgente *opporci* a questo processo, poiché esso è un tentativo di razionalizzazione del suo sfruttamento. Nella storia del proletariato, il procedere della differenziazione per età incontra, come gli altri processi che riguardano la formazione della forza-lavoro, molti ostacoli soggettivi e oggettivi. Da un lato vi è la resistenza che il proletariato stesso, a partire proprio dai bambini, oppone alla sua riduzione a forza-lavoro; dall'altro vi sono le dislocazioni sociali, che la razionalizzazione capitalistica del lavoro produce soprattutto nelle campagne (pauperizzazione di massa, disintegrazione delle comunità agricole a seguito dell'*enclosures* e del progredire del latifondo). Entrambe agiscono in senso opposto a un'immediata infantilizzazione dei bambini proletari. Ed in effetti sarà solo con l'avvento della grande industria cioè con l'allargamento massiccio del rapporto di lavoro salariato, che il capitale riuscirà ad instaurare nel proletariato questo

18. J. Van Ussel, *op. cit.*, p. 117.



processo in modo vincente. Fino ad allora, vale a dire per tre lunghi secoli, l'infantilizzazione del bambino e del fanciullo proletario e l'adultizzazione del proletario adulto procederanno in modo molto più limitato e lento che nelle classi dominanti.

Presso i ceti capitalistici, la differenziazione tra adulto e bambino viene largamente attuata attraverso la scuola, dove viene anzitutto stabilita una gerarchia delle età: più si è avanti con gli anni, meglio è ... «Lo scolaro di una scuola superiore — precisa Van Ussel — è stato storicamente il primo bambino "cresciuto" della storia»<sup>19</sup>. La scuola-collegio, che ha in realtà il paradossale effetto di ritardare lo sviluppo psichico dei ragazzi e dei giovani delle classi sociali dominanti, che finiscono per restare a lungo bambini, trasmette agli scolari che la frequentano un sapere purificato, accuratamente dosato, che contribuisce ad allontanarli dal mondo degli adulti. Rispetto ai giovani artigiani, ai marinai, ai contadini, ecc., lo studente acquista il privilegio di comportarsi in modo infantile, cioè fa il goliarda<sup>20</sup>.

Il processo di differenziazione tra adulto e bambino è *meno sviluppato*, oltre che nel proletariato, *anche nelle bambine* e ragazze delle classi dominanti. Infatti, a causa della sua subordinazione all'uomo, la donna adulta stessa viene infantilizzata, nel senso che non le si riconosce il diritto ad una volontà autonoma. Sotto questo profilo l'educazione delle fanciulle non ha mai fine. Il marito deve proseguire l'opera dei genitori e continuare ad educare la moglie e, all'occorrenza, a riprenderla. La donna, infatti, è considerata a metà strada tra i bambini e il maschio adulto: un'eterna semimaggiorenne. L'educazione delle fanciulle inoltre è organizzata in modo da riprodurre quasi matematicamente quella materna, perché di questa deve essere anche riprova.

Sappiamo per certo — dice Maffeo Vegio nel suo *De educatione liberorum clarisque eorum moribus* — che molti figli crescono dissimili dai

19. *Ibid.*, p. 119.

20. *Ibid.* «Nei collegi vige una serie di prescrizioni su quel che si può e non si può fare; in un primo tempo le prescrizioni riguardano la visita ai bordelli, la presenza di donne e ragazze nelle camere, il vino, la mancanza di pudore, il gioco d'azzardo e il porto d'armi. Attività, abitudini e atteggiamenti molto diffusi in epoca medievale. Ancora nel XVI secolo è possibile per uno studente ricevere donne e ragazze o avere contatti con le donne di servizio o le lavandaie. Le visite femminili avvengono nella cappella. Più tardi nascerà il Parlatorio». Quando questi divieti diventano ovvi, il regolamento si orienta verso l'attività interna della scuola e la divisione della giornata che comincia ad escludere l'ozio a priori (cfr. *ibid.*, pp. 121-124).

costumi dei padri, sia per il temperamento naturale sia per gli insegnamenti dell'educatore, o, ciò che avviene frequentemente, per la familiarità con coetanei o maggiori d'età; ma delle figliole nessuna è dissimile dalla madre nei costumi. Esse infatti imitano con la più grande fedeltà il loro comportamento, le parole e le azioni. C'è tanta somiglianza, tanta conformità fra di esse che una mosca non somiglia a un'altra come esse alle loro madri...<sup>21</sup>.

Nei libri della condotta domestica e nei trattati sull'educazione, infatti, le norme che si prescrivono per regolare il comportamento della donna sono in molti casi le stesse che si usano per regolare la condotta infantile femminile <sup>22</sup>.

Infanzia e capitale: l'educazione al lavoro significa la distruzione nel bambino del piacere sessuale. Passaggio obbligato e strategico per la formazione della capacità di lavorare o di comandare, a seconda dei casi, nel bambino e nel ragazzo è la sua completa *desessualizzazione*, la distruzione del suo «piacere», del suo «potere di godere». Il ceto capitalistico infatti ammette l'attività sessuale solo quando essa si conforma a criteri specificamente produttivi (procreazione, rafforzamento del rapporto coniugale e della disciplina del lavoro), che nei bambini non possono ovviamente essere soddisfatti. In essi, ogni tendenza sessuale si presenta esclusivamente come volontà di godimento, puro piacere e come tale non solo suscita disgusto, ma viene anche punita come forma di sovversione «morale». La sessualità nei bambini arriva ad essere addirittura negata come possibilità attraverso il mito della «innocenza infantile». Mentre l'adulto deve acquisire la capacità di proibirsi il piacere quando lavora, il bambino non deve nemmeno sapere che esiste il piacere. Non deve nemmeno essere sfiorato dall'idea che il suo corpo può anche diventare qualcosa di diverso da una macchina per il lavoro. Siccome per imparare ad autoreprimersi ci vuole molto tempo e un lungo tirocinio, col bambino è meglio non correre questo rischio e obbligarlo all'innocenza. Uno dei sintomi della preoccupazione costante — che comincia dal '600 — per il controllo della sessualità infantile e adolescenziale, è — ad esempio — la scomparsa dell'educazione mista nelle scuole e l'intenzionale separazione dei sessi in età precoce <sup>23</sup>. Nella seconda

21. M.L. Lenzi, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Loescher, Torino, 1982, p. 94.

22. L.E. Pearson, *Elizabethans at home*, Stanford University Press, Stanford, 1957, p. 1113.

23. L. Stone, *op. cit.*, p. 572.



metà del Settecento non basterà addirittura più che il bambino abbia un *comportamento* innocente; solo sapere certe cose sarà considerato segno di contaminazione. Per cui i genitori e i maestri più avveduti si prodigheranno per occultare ogni possibile traccia sessuale, modificando il proprio linguaggio, censurando le materie e i libri di studio e *costruendo spazi separati*, dove l'infanzia possa crescere protetta da ogni attacco alla sua programmatica purezza. Nel 1725 Isaac Watts inviterà utopisticamente a tener sempre lontani dalle orecchie dei bambini «racconti immodesti... canzoni oscene... o romanzi amorosi», e dai loro occhi «i quadri lascivi e immondi». Alla metà del '700 James Nelson nella sua opera sull'allevamento dei bambini nelle scuole medie e medie superiori chiederà stanze da letto separate per bambini e bambine<sup>24</sup>. Ma, se è vero che ogni assenza assume una sua configurazione particolare in virtù della presenza che esclude, è legittimo concludere che ogni articolazione della vita infantile si sessualizza:

the space for classes, the shapes of the tables, the planning of the recreation lessons, the distribution of the dormitories (with or without curtains), the rules for monitoring bedtime and sleep period all this referred in the most prolix manner to the sexuality of children<sup>25</sup>.

Questa politica di repressione ovviamente non è riuscita nella distruzione della pratica sessuale infantile, anche se nel bambino quest'ultima è pervicacemente punita e colpevolizzata. Come ha osservato Foucault ciò non significa tuttavia che sul sesso infantile cada il silenzio, ma che nel mondo degli adulti, quando se ne discorrerà, lo si farà trattandone esclusivamente in termini di «perversione». Anche il privilegiamento delle natiche come centro delle punizioni inflitte ai bambini riflette questo attacco contro la loro sessualità e la ripugnanza che cominciano ad ispirare le parti del corpo infantile ad essa associate. L'attenzione che si presterà al corpo sessuale del bambino sarà direzionata solo a infliggere pena e umiliazione. L'educatore aggiornato del XVIII secolo, per difendere l'«innocenza» dell'infanzia delle classi dominanti, riterrà addirittura più opportuno togliere il bambino ai genitori. Secondo Campe, le case dei ricchi sono zeppe di quadri e di libri indecenti, opere del diavolo, portate dentro da «mostri di perversione»... I giovani vengono così esposti

24. *Ibid.*, p. 573.

25. M. Foucault, *The History of Sexuality*, tradotto dal francese da R. Hurley, Pantheon Books, New York, 1978, p. 28. Sull'opera di repressione sessuale nei confronti dell'infanzia cfr. anche J. Van Ussel. *op. cit.*

all'immoralità della servitù, ascoltano e cantano le cattive canzoni e guardano gli animali accoppiarsi. Fanno giochi sessuali, vedono gli altri nudi e si spogliano a loro volta. I genitori parlano con volgarità e non nascondono i loro rapporti sessuali ai bambini, che dormono due a due, a volte perfino con qualcuno di sesso opposto.

La centralità dell'infanzia nel processo di formazione dell'*homo novus* è dunque la molla che fa scattare — nel corso del XVI e XVII secolo — un nuovo interesse nei confronti dei bambini, ignoto nel mondo medievale. Dal tardo XVI — ci racconta lo Stone — si comincia in Inghilterra a prestare maggiore attenzione ai neonati e ai bambini. I sintomi di questa nuova tendenza sono vari: si inizia a ricordare i figli anche su tombe costruite molti anni dopo la loro morte; minuscole immagini avvolte nelle fasce rappresentano quelli morti nell'infanzia, mentre la figura di un bambino con un teschio in mano, quelli morti nella giovinezza. Diminuisce progressivamente l'omissione dalle genealogie dei neonati, figli dell'aristocrazia, morti precocemente. Mentre nel medioevo e nel '500 vi è l'abitudine di dare al neonato lo stesso nome di un fratello maggiore, costume che del resto sopravvive fino alla metà del '700, dal '600 in poi si fa invece frequente la pratica di dare al neonato lo stesso nome di un altro figlio morto da poco<sup>26</sup>.

Certo, i rapporti tra genitori e figli continuano a rimanere assai distaccati. Alla morte dei figli piccoli, i genitori non portano il lutto né partecipano al funerale. Ciò sia per l'elevato tasso di mortalità infantile sia per la pratica di mandarli, appena nati, a balia, per un periodo che va dai 15 ai 18 mesi<sup>27</sup>.

Il comportamento dei figli nei confronti dei genitori e viceversa è però molto formale. Nel '600 ai genitori ci si rivolge chiamandoli «Signore» e «Signora»<sup>28</sup>. I figli devono inginocchiarsi di fronte a loro e non sedersi senza il loro permesso. *Timore e reverenza* devono caratterizzare il loro atteggiamento nei confronti del padre e della madre. D'altro canto il rapporto che i genitori sono tenuti a instaurare coi propri figli è freddo, distaccato: si manifesta cioè apertamente come un rapporto di potere, non dissimile da quello tra servo e padrone. Ai genitori si consiglia di mantenere le dovute distanze, evitando ogni intimità fisica e psicologica, in modo che l'autorità parentale non venga diminuita.

26. L. Stone, *op. cit.*, p. 456.

27. *Ibid.*, pp. 112-113.

28. *Ibid.*, p. 461.



I corpi – scrive Juan Luis Vives nel *De tradendis disciplinis* – sono debilitati da continue delizie; e le madri rovinano i loro figli quando li nutrono voluttuosamente... induceteli al timore con leggere pene corporali, castighi e pianti, perché il corpo e la mente siano resi migliori da una sobria e severa nutrizione... trattandoli con troppa dolcezza li renderete viziosi... Voi conoscete la storia dell'adolescente condannato all'impiccagione che chiese di parlare a sua madre e le strappò un orecchio perché lo aveva troppo poco castigato quando era bambino.

Anche l'allattamento è visto come pericoloso, perché può essere l'occasione di un piacere peccaminoso della madre. Jacqueline Pascal poi raccomanda di «isolare il bambino e di diffidare della sua spontaneità»<sup>29</sup>.

Questo distacco nei rapporti tra genitori e figli è anche provocato dal fatto che essi praticamente *non vivono insieme*. Nelle famiglie ricche, i bambini vengono allevati da precettori, bambinaie, governanti. Poi, tra i 7 e i 13 anni, entrano in collegio. Nel proletariato i bambini escono di casa tra i 7 e i 14 anni, per andare a lavorare come domestici, apprendisti, braccianti, vivendo o in casa del padrone o in un alloggio in affitto. Quest'abitudine riduce di molto i conflitti tra figli adolescenti e genitori, oltre che i pericoli di incesto. L'unico motivo di attrito rimane la scelta del coniuge per i figli<sup>30</sup>.

Il rinnovato interesse nei confronti dei bambini si osserva in ogni aspetto della vita: nella pittura, dove il mondo dei bambini, pur non occupando ancora il centro della scena, si fa visibilmente presente<sup>31</sup>; negli ordinamenti giuridici regolanti la vita della famiglia, e infine nella legislazione sociale e nella speculazione teorica, nel cui ambito l'infanzia acquista una sua fisionomia specifica come fase, *stadio particolare della vita*, che richiede una vasta opera educativa. Locke, l'autore di *Some Thoughts concerning Education* (1693), nella lettera di dedica a Edoardo Clarke di Chipley scrive:

l'educar bene i propri figli è tale dovere e tale preoccupazione per i genitori, e il benessere e la prosperità della Nazione ne dipendono totalmente, che io vorrei ben che tutti prendessero la cosa seriamente a cuore<sup>32</sup>.

29. E. Badinter, *op. cit.*, p. 36.

30. L. Stone, *op. cit.*, p. 114.

31. Nei quadri e affreschi compaiono putti, giochi infantili, madonne in atteggiamenti decisamente materni, prive di quel distacco ieratico che caratterizza le rappresentazioni medievali. Questa tendenza, già presente nel tardo medioevo, si accelera a partire dal '500.

32. E. Garin, *op. cit.*, p. 249.

L'educazione e l'allevamento dei bambini diventano fonte di una copiosa letteratura a cui contribuiscono i migliori intelletti del tempo<sup>33</sup>. Del bambino si comincia a parlare e a scrivere molto, perché lo si conosce sempre meno. Il progressivo accentuarsi della differenza di potere tra genitori e figli comporta l'espropriazione nell'adulto della conoscenza del bambino. Questa perdita del sapere sull'infanzia è la ragione che sta dietro al formarsi dell'ideologia dell'educazione. Nasce la necessità, in ambiente capitalistico, di sviluppare lo studio e la formulazione delle «teorie» sul metodo migliore per formare la forza-lavoro e poi trasmettere ai genitori l'informazione che ne deriva. Di qui l'*esplosione nel '500 dei libri di pedagogia e di pediatria*, nonché il diffondersi dei libri di condotta (*books of manners*), dedicati esclusivamente all'educazione dell'infanzia, che fanno del bambino l'oggetto di una letteratura *sui generis*, un fenomeno nuovo rispetto alla tradizione medievale dove gli stessi libri di condotta si usavano indistintamente per adulti e non-adulti. Nonostante il desiderio di Locke e l'effettivo rinnovato interesse nei confronti dell'infanzia, la pratica pedagogica materiale resta tuttavia ancora, per molto tempo, lontana dal rispondere adeguatamente alle esigenze del capitale. Non si bada — afferma Pancera — a che il modo di educare e allevare i bambini sia corretto o meno. Sia perché ciò comporta scarse occasioni di approvazione o disapprovazione sociale, sia perché è assai labile il modello di riferimento, rispetto a cui verificare la correttezza o meno delle proprie tecniche di allevamento dei figli<sup>34</sup>.

Questo nuovo interesse per l'infanzia è qualificato dalla preoccupazione di *ridefinire l'identità* del bambino dal punto di vista produttivo, politico, sociale e legale, stabilendo i suoi diritti e doveri, la natura dei suoi rapporti con i genitori e il suo *status* di fronte alla legge. Ed è quindi un fenomeno che è connaturato — si è visto — ai rapporti economici e sociali che si instaurano in questo periodo. Va però precisato che purtroppo, in questo campo, a differenza di quanto si è dato nel caso delle donne, non è ancora prevalso un *punto di vista infantile* capace di riscrivere la propria storia e liberarla dalle incrostazioni ideologiche che vi si sono accumulate. Continua,

33. Citiamo tra gli altri il *De Civilitate Puerorum* di Erasmo, che è una pietra miliare in questo percorso. Per un'analisi critica di quest'opera cfr. E. Norbert, *op. cit.*, pp. 136 ss. Nel 1544, in Inghilterra, viene pubblicato *The Boke of Chyl dren*, il primo libro di pediatria scritto in inglese. Se ne faranno sette edizioni. Cfr. M. Hewitt, I. Pinchbeck, *op. cit.*, p. 5.

34. C. Pancera, *art. cit.*, p. 928.



dunque, a prevalere la tesi che questo «configurarsi del bambino come personaggio in sè e per sè»<sup>35</sup> sia stato un fatto decisamente positivo, una tappa cruciale nel «faticoso emanciparsi (dell'infanzia) da una promiscuità in cui sviluppo biologico ed emotivo e atti formativi specifici apparivano impediti, indifferenti e rari»<sup>36</sup>. Diciamo subito che nessun bambino potrebbe concordare con questa valutazione tipicamente adulta della sua storia, dove si presume, tra l'altro, una coincidenza di interessi tra chi scopre e ridefinisce l'infanzia e chi di questa scoperta e ridefinizione è l'oggetto. Risulta difficile, infatti, parlare per il XVI e XVII secolo di un'emancipazione del bambino, che anzi mai come in questo periodo è stato tanto «schiavo e subordinato».

Quanto poi alle ragioni che nella letteratura storica corrente si individuano essere alla base di questo processo di creazione dell'infanzia, esse sono in genere estremamente vaghe e contraddittorie. La Badinter si richiama al rafforzarsi dell'ideologia religiosa nel '600 e all'influsso dell'assolutismo politico, che sull'obbedienza all'autorità paterna pretenderebbe di costruire le fondamenta di una società fortemente gerarchizzata<sup>37</sup>. David Hunt chiama in causa l'avvento del razionalismo:

the power of objective, reasonable calculation typical of modern man is manifested strikingly in the attention given to children, in the efforts made to analyse more exactly their needs and to design effective methods of controlling their development<sup>38</sup>.

Stone, con riferimento specifico all'Inghilterra, guarda alla Riforma, sostenendo che, nell'ottica di chi si propone di trasformare la società, l'educazione dell'infanzia rappresenta l'unica speranza per il futuro e la maggiore garanzia di disciplina sociale<sup>39</sup>. Ma né la Riforma *in sè*, né la valorizzazione della ragione e tanto meno la chiusura in senso assolutistico da parte dello stato — un fenomeno, peraltro, che riguarda soprattutto la Francia — bastano a spiegare il focalizzarsi dell'interesse generale sull'infanzia, o a evidenziare gli elementi di novità che emergono in questo processo. Consideriamo due che ci sembrano fondamentali: a. la crescita dell'interesse per l'infanzia procede di pari passo con una sistematica politica di

35. E. Becchi, «Definire l'infanzia», *Alfabeta*, n. 6, ott. 1979, p. 5.

36. *Ibid.*

37. E. Badinter, *op. cit.*, versione francese, pp. 20-30.

38. D. Hunt, *op. cit.*, pp. 43-44.

39. L. Stone, *op. cit.*, versione inglese, p. 174.

repressione del bambino; b) chi più sollecita forme inconsuetamente autoritarie nell'educazione infantile non sono i fautori dell'*ancien régime*, ma i nuovi ceti borghesi sostenitori del valore supremo della ragione, nel cui nome presentano le nuove teorie. La considerazione di questi due fenomeni binari basterebbe da sola a smentire l'ipotesi corrente che contrappone una vocazione autoritaria di stampo feudale a una vittoria borghese della ragione. In realtà, l'ottica va rovesciata: quello che resta da capire è in quale contesto storico autoritarismo pedagogico e spirito razionalistico si integrino e reciprocamente si necessitino.

Ma più che continuare a indagare i limiti interpretativi degli storici, è qui interessante prendere in esame le concezioni, le teorie sul bambino che questa scoperta-reinvenzione dell'infanzia fa emergere. Anzitutto, sulla speculazione teorica — del tempo — relativa all'infanzia ha un grosso peso la concezione *cristiana* tradizionale, secondo la quale il bambino nasce col peccato originale, per cui l'unico modo di controllarlo è di reprimerlo spietatamente e subordinarlo ai genitori, maestri, ecc<sup>40</sup>. Per Sant'Agostino: «il bambino è già il simbolo della forza del male, un essere imperfetto, oppresso dal peso del peccato originale». Nella città di Dio, egli lo descrive come «ignorante, passionale, capriccioso. Se lo si lasciasse libero di fare quello che vuole, non c'è delitto del quale non si macchierebbe».

Il valore dell'infanzia — egli continua — è esclusivamente negativo e risiede soltanto in una mancanza di autentica volontà. Una volontà troppo debole per essere veramente malvagia e opporsi coscientemente alla volontà di Dio.

Per cui egli giustifica in anticipo tutte le minacce, le frustate e le bacchettate, che gli educatori decidano di impartire ai bambini<sup>41</sup>. I pedagoghi cattolici raccomandano perciò ai genitori la freddezza verso i figli e li mettono continuamente in guardia contro la malvagità innata dei bambini che sarebbe colpevole incoraggiare. Tra gli altri, Vives accusa severamente le donne per la loro tenerezza e per la debole educazione che tendono a dare ai figli. Questa concezione serve a giustificare la terribile disciplina che il capitale tenta di imporre — come vedremo poi — in questa fase ai bambini.

Poi vi è la concezione *ambientalista* del bambino, secondo la

40. *Ibid.* (versione italiana), p. 453.

41. E. Badinter, *op. cit.*, (versione italiana), p. 35.



quale il bambino è una tabula rasa, malleabile e plasmabile dall'esperienza. Diceva l'anglicano John Earle che l'anima del bambino è un «foglio bianco, sul quale l'osservazione del mondo ancora non ha scarabocchiato»...<sup>42</sup>. Questo approccio serve a considerare l'infanzia come *terreno* per lo *studio* della capacità lavorativa. Si comincia a riconoscere che le esperienze fatte in questa fase hanno effetti di lunga durata nella vita di un individuo<sup>43</sup>. L'infanzia, si afferma, è il periodo in cui si sviluppa il senso dell'Io, si formano le abitudini, si inculcano i valori<sup>44</sup>. Di qui la necessità di agire con prontezza su questa materia informe che, però, proprio per il suo caratterizzarsi come *tabula rasa*, appare più duttile e più atta a essere plasmata dai meccanismi del comando. Commenterà Locke che plasmare il temperamento individuale nell'infanzia ha un ulteriore vantaggio: quando si inculca l'abitudine all'obbedienza in una fase della vita di cui si conserva scarsa memoria essa finisce per sembrare naturale<sup>45</sup>. Vi sono infine la concezione *biologica*, secondo cui il carattere e le potenzialità del bambino vengono determinate geneticamente all'atto del concepimento e quella *utopistica*, secondo cui il bambino alla nascita è buono e viene corrotto solo dalla sua esperienza nella società<sup>46</sup>. A differenza della concezione cristiana e di quella ambientalista, che in questo momento sono immediatamente funzionali alle necessità ideologiche del capitale, queste ultime due avranno invece modo di «contare» rispetto alle teorie e pratiche educative in un secondo momento della storia di questo modo di produzione.

Produzione di plusvalore assoluto significa anche elaborazione di una particolare *ideologia* del bambino che viene visto come essere ribelle, irragionevole, bisognoso di continua guida e sorveglianza. Non-libertà e dipendenza qualificano talmente l'infanzia che nelle teorie dell'epoca lo stato giuridico del bambino è assimilato a quello del servo e viceversa. Sono entrambi membri subordinati della famiglia e li si chiama con gli stessi nomi: *fiels, valet, garçon, sons, boys*<sup>47</sup>. Su questa inferiorità dei bambini anche Locke è d'accordo: «i bambini nascono ignoranti e privi dell'uso della ragione», quindi «non godono dell'uguale diritto che ogni uomo ha alla sua Naturale

42. L. Stone, *op. cit.*, p. 453.

43. L. Badinter, *op. cit.*, p. 39.

44. P. Greven, *The Protestant Temperament*, Alfred Knopf, New York, 1977, p. 14.

45. *Ibid.*, p. 15.

46. L. Stone, *op. cit.*, pp. 454-455.

47. *Ibid.*, p. 27; D.M. Hunt, *op. cit.*, p. 51.

Libertà»<sup>48</sup>. Bodin confessa che a fatica riesce a distinguere tra bambini e schiavi<sup>49</sup>. A loro volta, tutti i non-liberi, a cominciare dalle donne e dai folli, subiscono un processo di infantilizzazione, venendo equiparati, rispetto alle loro facoltà mentali e al proprio stato legale al rango dei bambini. «Children, madmen and idiots», dirà Hobbes, a indicare chi, a suo parere, poteva essere impunemente esentato dall'osservare le leggi, in quanto non libero e quindi incapace di stipulare un contratto<sup>50</sup>.

I bambini, come le donne, dunque, subiscono con l'avvento del capitalismo una *svalutazione* senza precedenti: in un ordine economico in cui la proprietà e la piena esplicazione della propria capacità lavorativa qualificano la persona come essere giuridicamente libero e razionale, il bambino, possedendo questa capacità a uno stadio puramente potenziale, viene automaticamente svalorizzato. In quanto non liberi la loro identità si caratterizza principalmente come una mancanza: mancanza di ragione e autodisciplina e quindi non solo non-valore, ma disvalore. Oltre ai filosofi, anche preti, genitori e insegnanti, concordano sull'«insensatezza» dei bambini. Nei bambini — dicono — c'è «a stubbornness, a natural pride which must be broken and beaten down»<sup>51</sup>. Come osserva la Badinter, mai come in questo periodo il bambino è stato tanto disprezzato; d'altra parte basta continuare a rivisitare le opinioni del tempo, s'intende non quelle del volgo ma quelle dei dotti, per comprendere come sia impossibile parlare di emancipazione dei bambini o attribuire un valore positivo al nuovo apprezzamento nei loro confronti. «L'infanzia è la vita di una bestia», afferma Bossuet e Berulle non è da meno: «L'infanzia è lo stato più vile e più abietto tra tutte le condizioni umane»<sup>52</sup>. S. Francesco di Sales interviene in questo dibattito affermando: «Non soltanto al momento della nascita, ma anche durante l'infanzia, noi siamo simili a bestie prive di ragione, di intento e di giudizio»<sup>53</sup>. Perfino alla fine del '700 il dottor Arthur Collier dirà: «Non si possono amare dei quarti di carne...e nell'infanzia non sono altro che questo»<sup>54</sup>.

48. J. Locke, *Second Treatise on Government*.

49. Citato da C. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Basic Books, New York, 1975, capp. XI-XIII, p. 23.

50. T. Hobbes, *A Dialogue of the Common Law, in English Works*, vol. VI, Scientia Verlag Alen, Darmstadt (Germania), 1966, p. 28.

51. I. Pinchbeck, M. Hewitt, *op. cit.*, p. 16.

52. D.M. Hunt, *op. cit.*, p. 185.

53. E. Badinter, *op. cit.*, p. 38.

54. L. Stone, *op. cit.*, p. 455.



Per il filosofo del «cogito ergo sum», l'infanzia è debolezza dello spirito, assenza di pensiero, perché a suo parere le facoltà dell'intendimento sono in questa fase sotto il dominio del corpo, cosicché l'anima infantile è condannata ad un continuo errore. Unica condizione mitigante rispetto alla negatività della condizione infantile è che al pari di un automa il bambino può essere abituato ad eseguire meccanicamente la propria volontà. Liberarsi dall'infanzia è come liberarsi da un male; per cui diventare adulti significa proprio questo: vincere il bambino dentro di noi. Descartes arriva a deplorare che si debba passare attraverso questo stadio perché, a suo avviso, le cattive abitudini acquisite nell'infanzia ci accompagnano tutta la vita, impedendoci di raggiungere una perfetta conoscenza:

As we have once been children and have judged of the things presented to our senses in various ways, while as yet we had not the entire use of our reason, many judgments thus precipitately formed prevent us from arriving at the knowledge of the truth, and apparently there seems to be no way we can deliver ourselves from these, unless we once in our lives undertake to doubt all things in which the slightest trace of incertitude can be found<sup>55</sup>.

Come si vede, è impossibile accettare la tesi sostenuta da Hunt, e condivisa dalla maggior parte degli storici, secondo cui il razionalismo borghese comporta un maggior apprezzamento dell'«umanità del bambino»<sup>56</sup>. È arrivato il momento di riprendere questo discorso: va anzitutto chiarito che ciò che va sotto il nome di razionalismo in questo caso non è altro se non il complesso di criteri, elevati a legge quasi naturale, che ispirano la razionalizzazione capitalistica della forza-lavoro, sulla cui base si discrimina ciò che è più o meno utile rispetto alle finalità produttive del sistema educativo. Non sono, infatti, le esigenze del bambino che vengono riconosciute, ma le esigenze che la disciplina capitalistica del lavoro, cui egli è destinato, esprime nei confronti della sua educazione. Il razionalismo borghese attribuisce sì al bambino una sua specifica identità, ma la vede principalmente come negatività, assenza, incapacità. Nell'ottica borghese il bambino diventa il pendant europeo del «selvaggio», che in questi stessi anni si colonizza nelle terre d'oltremare.

Come dei vecchi e delle donne, dei bambini non ci si può fidare,

55. R. Descartes, *The Principles of Philosophy*, in *Philosophical Works*, vol. I, tradotto da E.S. Haldane e G.R.T. Ross, Cambridge University Press, London, 1979, p. 28.

56. D. Hunt, *op. cit.*, pp. 41-42-43.

dicono molti proverbi<sup>57</sup>. Il loro vizio maggiore, e più punito, è l'ostinazione. Se non date ai bambini tutto ciò che vogliono, dice Hobbes, piangono e diventano petulanti, a volte colpiscono i genitori; ma ciò è connaturato alla loro indole e non si può dire che siano malvagi, perché essendo privi dell'uso della ragione essi non hanno colpa. Sulla presunta innocenza infantile, però, non tutti erano d'accordo: i Puritani in particolare sono convinti che i bambini siano inclini al male.

Se questa è la «lucidità» del pensiero politico, fortemente aderente alle necessità produttive, il pensiero pedagogico, invece, parla con altri registri, poiché continua, nei suoi punti alti, ad occuparsi principalmente dell'educazione delle nuove generazioni delle classi dominanti. Anche questo pensiero si adegua ovviamente alla nuova realtà che vive il figlio del capitalista, rispetto a quella vissuta dal figlio del feudatario. Adesso che il lavoro è il valore positivo che si vuole far introiettare al proletariato, i bambini della borghesia vanno appunto educati al comando sul lavoro. Anch'essi devono imparare un «mestiere»: il loro futuro di adulti non sarà più riempito dall'agio, dall'ozio, dalla guerra, ecc. Essi dovranno imparare il «lavoro» connesso al dominio sull'intero corpo della società. Una disciplina troppo rigida nei loro confronti ormai è fuori posto, è controproducente. Ecco il nuovo tasto su cui batte la nuova pedagogia.

Erasmus, che appare come un battistrada, nel suo *De pueris instituendis* (1529) denuncia con foga le barbare pratiche scolastiche del tempo.

Un grosso contributo lo dà anche Jacopo Sadoletto col suo *De liberis recte instituendis*. Nel *De liberis* Sadoletto afferma che i genitori, responsabili dell'educazione dei figli, li devono allevare in un ambiente in cui regni sì la «disciplina», ma intesa nel senso greco classico di coltivazione della virtù — la greca *areté* e la romana *virtus*. Due sono, secondo Sadoletto, gli stadi dello sviluppo umano: un primo stadio, in cui il bambino deve abituarsi «all'autorità della virtù altrui» e un secondo, in cui il ragazzo arriva ad agire «in obbedienza all'autorità propria». La disciplina non va confusa con la coercizione fisica e le percosse: egli proibisce severamente al padre di fustigare il figlio, perché questa pratica si conviene solo per gli schiavi. Sadoletto sostiene che avviare i fanciulli al bene è facile, «perché quell'età non pecca per malizia», anzi è fundamentalmente buona; per questo il bambino non va mortificato, non va reso

57. L. de Mause, *op. cit.*, p. 229.



austero e selvaggio, ma lieto e affabile... Stia coi suoi pari, corra, salti, si dia ai giuochi, e specialmente a quelli che esercitano il corpo; e danzi, e rida, qualche volta abbandonandosi all'allegria.

Chi, poi, riesce a mettere a fuoco i criteri educativi adatti a formare il nuovo ceto dell'amministrazione dello stato capitalistico è l'inglese Thomas Elyot con la sua diffusissima opera *The Boke Named the Governour*, pubblicata nel 1531. Dopo aver raccomandato una nutrice ben scelta, egli esorta a sottrarre il fanciullo all'età di 7 anni, alla compagnia «di tutte le donne, intrinsecamente deleteria» e affidarlo alle cure di un «precettore moralmente e intellettualmente preparato». Al tempo stesso, si scaglia contro l'apprendimento immotivato e le misure punitive: «non li costringerei — egli afferma — a imparare con la forza, ma secondo il consiglio di Quintiliano ve li attirerei con elogi e con quei piccoli doni che tanto piacciono ai bimbi»<sup>58</sup>. Anche Locke, che pur approva «la punizione fisica, se moderata, e applicata in età precoce, prima che il bambino acquisti l'uso della ragione», diventa contrario all'uso «consueto, pigro e sbrigativo» di punire con la verga il bambino che ha superato i 7 anni<sup>59</sup>.

A parte questi punti «alti», la pedagogia del Seicento, a livello generale, attribuisce un ruolo importante alla punizione redentrice: per salvare l'anima, non si esita a punire il corpo<sup>60</sup>. La *violenza* diventa la *forma* del rapporto con l'infanzia, uno strumento di dominio sul bambino, molto prezioso per il capitale.

Là dove la mancanza di salario non arriva a disciplinare, arrivano le botte. Inoltre, essa diventa necessaria per rispondere al livello di insubordinazione espresso in questa fase dai bambini, che, per tutto il XVI e XVII secolo, si presentano agli occhi dei contemporanei come un *pericolo pubblico*. Continuamente nella letteratura dell'epoca compare la preoccupazione per il vasto numero di *bambini vagabondi*<sup>61</sup> che scorazzano in bande per le campagne e le città terrorizzando i passanti, o si accompagnano a gruppi di ladri e mendicanti, aiutandoli ad allentare le borse<sup>62</sup>. La paura nei confronti della cri-

58. E. Garin, *op. cit.*

59. L. Stone, *op. cit.*, p. 489.

60. E. Badinter, *op. cit.*, p. 37.

61. Cfr. tra gli altri A.L. Beier, «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England», *Past and Present*, n. 64, pp. 9-10. «The evidence of the ages of Elizabethan vagrants suggests that they were mainly children, adolescents and young adults... In a survey of the poor in 1597 at Crompton near Oldham most of the poor who 'go abroad' were below the age of fifteen».

62. La paura della criminalità infantile, già dilagante nel '500 (vedi Hewitt, Pinchbeck, *op. cit.*, pp. 93 e 99 ss.) assume proporzioni allarmanti nel

minalità infantile si misura anche dalla severità delle pene nei confronti dei bambini: dalle corti di giustizia il senso della specificità infantile rimane per lungo tempo assente: nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuarts bambini di sei e sette anni vengono per solo furto impiccati o deportati nelle colonie d'oltre mare<sup>63</sup>.

Mai come in questo periodo il bambino è stato tanto picchiato e raramente con tanto sadismo. La violenza nei suoi confronti è tale che Richard Burton attribuisce alle continue punizioni la tendenza del tempo alla malinconia. Nei confronti dei bambini la *violenza fisica viene esplicitamente raccomandata come la medicina più salutare*. «Spare the rod, spoil the child» (risparmia il bastone, rovina il bambino) dice uno dei più popolari proverbi inglesi dell'epoca. Le *punizioni corporee* sono considerate «as necessary for children as meat and drink», anche se si suggerisce «moderazione» nel picchiare i bambini, perché altrimenti scappano di casa<sup>64</sup>. Vige anche in questo caso l'assunto che i bambini non sono «persone», per cui, mentre picchiare un adulto maschio è considerato un crimine, un insulto infamante, motivo sufficiente per un duello, picchiare un bambino (e questo continua a essere vero ancora oggi) non è nemmeno considerato violenza. Anzi, la si ritiene una cosa indispensabile, un diritto-dovere sacrosanto da parte dei genitori e si pretende anche di educare i figli ad accettarla come una prova d'amore. È importante ribadire, però, che questa linea di condotta non è un semplice fatto «culturale» come vorrebbe Stone il quale, con un classico atteggiamento patriarcalista, sostiene che la severità fisica e psicologica che caratterizza l'educazione infantile nel

'600. Un quadro della situazione lo ricaviamo da un pamphlet del 1678 dal titolo *Some Proposals For the Employment of the Poor*: « Let any man that hath occasion either to walk throught the outparts of the city (where mostly our poor people inhabit) tell but what he hath seen of the rudeness of young children who for want of better education and employment shall sometimes be found by whole companies at play, where they shall wrangle and chest one another, and upon the least provocation swear and fight for a farthing; or else they shall be found whipping horses, by reason of which they sometimes cast their riders to the hazard or loss of their lives or limbs; or else they shall be throwing dirt or stones into coaches, or at the glasses, in so much that I have been found a 100 times greatly troubled to see the rudeness and misbehaviour of the poorest sort of children » (p. 104).

63. *Ibid.*, pp. 99-102; B.E. Knell sostiene, tuttavia, che gli storici hanno esagerato la severità delle corti inglesi del XVII e XVIII secolo nei confronti dei bambini. Vi è – egli dice – una forte riluttanza da parte dei giudici a infliggere la pena capitale a bambini al di sotto dei 14 anni, e nella maggior parte dei casi la condanna a morte viene commutata in una pena meno severa.

64. I. Pinchbeck, M. Hewitt, *op. cit.*, p. 15.



'500 e '600 è quindi «comprensibile», «ragionevole» e probabilmente era accettata dai bambini stessi «as part of the natural order of things, just as the harshly hierarchical and authoritarian character of the society as a whole was accepted by the adults»<sup>65</sup>. In realtà, i motivi che giustificano la violenza nei confronti dei bambini sono gli stessi che giustificano la violenza fisica nei confronti delle donne: in quanto non-liberi essi non hanno diritto all'integrità della propria persona, un diritto che è riconosciuto solo al maschio adulto, il quale in quanto proprietario della propria forza-lavoro deve essere protetto da ogni attacco alla sua proprietà<sup>66</sup>.

Il sopravvivere della violenza fisica nei confronti dei bambini acquista un significato particolare se si tiene conto del fatto che una caratteristica del rapporto capitalistico è proprio la sostituzione, a regolamentazione del rapporto di classe, dell'incentivo economico alla forza fisica. La liberazione della forza-lavoro richiede infatti che l'uomo a livello generale diventi «intoccabile» (habeas corpus): non a caso il rapporto tra lui e il padrone è mediato dal contratto. Non c'è coercizione fisica: ma salario, a meno che egli non rompa le clausole del contratto stesso. Il fatto che, in questa situazione, nei confronti del bambino (e delle donne) la violenza fisica sopravviva, non significa che essa acquisti un significato di illegalità. Pur non riflettendo più la normalità di funzionamento del sistema, non si presenta come un'anomalia, in quanto viene ad essere *normalizzata* nel rapporto di lavoro non direttamente salariato.

Le punizioni corporali diventano talmente connaturate alla prassi dell'*iter* educativo del bambino, che nella società capitalistica diventa impensabile che non si siano sempre picchiati i bambini in ogni dove e in ogni tempo, che vi possa essere cioè una qualsiasi forma di convivenza sociale senza le botte dell'infanzia. A queste, si affianca però ben presto una grossa opera di intimidazione psicologica, atta a suscitare nel bambino il senso della colpa e convalidare così la legittimità della pena. A differenza dell'autoritarismo di stampo feudale che si accontentava dell'obbedienza esteriore agli ordini, il codice borghese punta, infatti, all'interiorizzazione dei meccanismi della disciplina, per cui anche nell'esplicazione della violenza sull'aspetto fisico

65. L. Stone, *op. cit.*, p. 177 (versione inglese).

66. L'unica restrizione che il «razionalismo borghese» pone alle prerogative del capofamiglia nei confronti dei figli è quella concernente il diritto di vita e di morte. Come si è accennato, i più illuminati come Locke negano che il padre abbia diritto di uccidere i figli, poiché, mentre gli è delegato il loro controllo, la proprietà della loro persona spetta esclusivamente allo stato.

prevale via via quello psicologico-formativo, nel senso che il bambino dovrà sottoporsi «volontariamente» alla punizione e soprattutto dovrà riconoscere i benefici. Solo quando i bambini sono convinti che la punizione è giusta — dicono i puritani — essa produce risultati efficaci<sup>67</sup>. La cosiddetta etica borghese rivela qui tutto il suo sadismo: il bambino, prima di ricevere le frustate di rito, deve essere costretto a leggere vari passi della Bibbia sulla base dei quali verrà picchiato; il padre a questo punto deve chiedere al bambino se vuole che sia fatto danno alla sua anima, evitandogli le botte. Certi insistono sul fatto che i figli si inginocchino e chiedano a Dio di santificare gli effetti della pena, mentre si considera madre ideale non quella che protegge i figli dai colpi ma quella che «bares their skins with delight to his fatherly stripes»<sup>68</sup>.

Se nell'alta borghesia e nella squirarchy, spesso e volentieri i bambini vengono picchiati col «pugno di Salusbury», non pare certo che sorte migliore tocchi ai figli dei piccoli proprietari, fittavoli, cottagers e artigiani. Thomas Holcroft del padre così scrive: «mi picchiava, mi strappava i capelli alla radice, e mi trascinava a terra per le orecchie finché sanguinavano».

Francis Place racconta che suo padre portava sempre «in tasca una fune annodata; spesso li prendeva a pugni se gli impedivano il passaggio in un corridoio o una porta, e quando si infuriava veramente li picchiava con un bastone fino a romperlo»<sup>69</sup>. In molti paesi europei inoltre i bambini — riporta Pancera — vengono sferzati nel «giorno degli innocenti» per ricordar loro il massacro compiuto da Erode. Anche chi soffre di epilessia viene picchiato e bastonato duramente per espellere dal suo corpo le forze demoniache. E in generale tutti i bambini vengono frequentemente picchiati per allontanare le forze del maligno<sup>70</sup>. Oltre alla paura della violenza fisica, ai bambini si istilla fin dai primi anni la paura della morte e dell'inferno.

67. L. de Mause, *op. cit.*, pp. 277 e 279.

68. L. Stone, *op. cit.*, p. 176. Nelle famiglie puritane comunque prevale un modello di educazione non repressivo sul piano della violenza fisica, ma in compenso molto invadente, poco affettuoso e molto oppressivo sul piano psicologico. Cotton Mather, un ministro del culto puritano di Boston che alleva i suoi figli tra il 1690 e il 1720 scrive: «Vorrei che in famiglia fosse considerata punizione severa e spaventosa per una mancanza il fatto di essere temporaneamente banditi dalla mia presenza... Non li colpirò mai, ammenocché non si tratti di un delitto atroce, o di una colpa minore in cui persistano con ostinazione».

69. *Ibid.*, p. 518.

70. C. Pancera, *art. cit.*, p. 939.



Non è mai troppo presto per parlare di queste cose, suggerisce Cotton Mather, dopo aver sperimentato direttamente sulla figlia l'efficacia di questo sistema. Quanto al tenore dell'insegnamento che si impartisce a questo riguardo, lo ricaviamo da un manuale per i giovani, *A Token For Children*, dove si legge:

Children who lye, play truant and break the Sabbath, will go into everlasting burning... They which never pray, God will pour out his wrath upon them; and when they beg and pray in Hell Fire, God will never forgive them but there they must lye forever... And are you willing to go to Hell and be burned with the Devil... Oh Hell is a terrible place, that's worse than a thousand whippings: God's anger is worse than your Father's anger... How do you know that you might not be the next child to die? <sup>71</sup>.

Sui bambini questo trattamento ha effetti profondi, se è vero, come molti confesseranno più tardi da adulti, che anche nel mezzo dei loro giochi li colpiva l'angoscia per la sorte cui si temevano destinati <sup>72</sup>.

Nelle scuole poi la violenza non è da meno che nella famiglia: nelle *grammar schools* vengono praticate fustigazioni veramente brutali. La frequenza e la severità della pena superano di gran lunga l'entità della colpa. In genere, la pena consiste nel picchiare con una verga di betulla «le natiche nude di un ragazzo chinato a cavalcioni sulla schiena di un altro ragazzo» <sup>73</sup>. In un libello anonimo del 1669 i ragazzi affermano:

le nostre sofferenze sono di tale natura da rendere le scuole non soltanto case di correzione, ma di prostituzione, dato l'uso avvilito di castigare, in modo che le nostre parti intime... debbano fare da incudine esposta ai colpi sozzi e indecenti del martello.

E concludono affermando che la fustigazione dovrebbe essere un castigo applicato solo alle colpe morali gravi, e non alle mancanze scolastiche.

Nel corso del '700 le sommosse e le ribellioni di massa nelle public schools saranno molto numerose <sup>74</sup>. Anche in seguito a queste sommosse i metodi punitivi sembrano cambiare, nel senso che si picchiano di più le mani degli scolari che non le natiche <sup>75</sup>. Sempre

71. M. Hewitt, J. Pinchbeck, *op. cit.*, p. 226.

72. *Ibid.*, p. 269.

73. L. Stone, *op. cit.*, p. 488.

74. *Ibid.*, p. 116.

75. *Ibid.*, p. 493.

nel '700 si verifica inoltre uno spostamento costante dalla punizione fisica, come massima risorsa nell'educazione dei figli, alla violenza psicologica del ricatto affettivo, anche se molte sono le proteste e lamenti contro questa educazione permissiva. Sembra comunque che la consuetudine di frustare i bambini, anche se diminuisce, continui a imperversare largamente nelle scuole, tranne che in quelle femminili dove sembra che essa scompaia alla fine del '700<sup>76</sup>.

Lo spirito della Riforma, in particolare, introduce un senso di paura e ripugnanza nei confronti dei bambini, che permane nella speculazione teorica e religiosa del XVII secolo<sup>77</sup>. Dato, infatti, l'assunto che i bambini sono «piccoli animali, controllabili solo col timore e con la pena» (Locke), l'educazione non può che presentarsi come un allenamento alla subordinazione. Nella pratica ciò significa la messa a punto di una strategia pedagogica dove terrorismo psicologico e violenza fisica sono sapientemente calibrati per sconfiggere ogni tentativo di insubordinazione. La famiglia nucleare, con la sua crescente privatizzazione e l'appesantirsi dell'autorità paterna al suo interno, fornisce il contesto ideale per questo modo autoritario di educare i bambini. Negli stretti confini della famiglia, essi crescono senza che nessuno li protegga dalla violenza psicologica e fisica dei genitori, soprattutto da quella del padre.

Che cosa possa essere la vita dei bambini in queste condizioni all'interno della famiglia borghese e che cosa voglia dire il «riconoscimento dei loro specifici bisogni», ce lo descrive Philip Greven, nella sua analisi delle pratiche pedagogiche che prevalgono nell'ambito delle sette Puritane. Si tratta di un quadro particolarmente significativo perché, anche se certi atteggiamenti possono sembrarci aberranti, non va dimenticato che il modello puritano-riformato ha espresso il livello più alto della coscienza borghese. E ha avuto una funzione guida rispetto alla determinazione dell'educazione infantile su un piano generale, dal momento che — secondo quanto scrive il Greven — protestante o controriformata, la famiglia borghese europea si adegnerà ai canoni puritani. Nel modello di famiglia protestante-riformata, il bambino acquista una *posizione centrale*, ma al prezzo della perdita di ogni autonomia e di un controllo sulla vita ben più severo e capillare di quello esercitato nelle case di correzione del tempo. Sia che si tratti dei figli o dei giovani apprendisti, e la differenza come si è visto non è certo macroscopica, i bambini di-

76. *Ibid.*, pp. 483-492.

77. E. Badinter, *op. cit.*, p. 42.



ventano oggetto di un'infaticabile attenzione. Difficilmente accade che vengano abbandonati a se stessi e godano della «beata indifferenza», di cui nel medioevo si circondava l'infanzia. L'importanza che egli si attribuisce, però, è la stessa che si attribuisce a un nemico. Il marchese di Halifax nel 1688 nell'*Advice to a Daughter* scrive: «quando sei tra i tuoi figli devi stare sempre in guardia come se fossi tra i tuoi nemici»<sup>78</sup>.

Nei loro confronti si instaura uno scontro permanente fatto di mille battaglie e scadenze in cui si cerca di piegarli al proprio volere. Dal pianto al rifiuto di mangiare o dormire, fin dai primi mesi di vita ogni atteggiamento infantile è visto come una minaccia, una volontà di rivolta e ogni occasione è colta per ridurre i bambini a un'obbedienza assoluta. Perché non è il pasto o il sonno che conta, ma *spezzare la loro volontà*. In certe aree d'Europa e nelle colonie americane anche i maschi, benché indirizzati a un destino diverso, vengono abbigliati in abiti femminili, nella certezza che questo li renderà più remissivi. I manuali per genitori insegnano che bisogna educare i figli alla spartana, perché la virtù più preziosa è la capacità di reprimere i propri impulsi e abituare il corpo a eseguire gli ordini della ragione. Bisogna abituare i bambini a mettere i piedi nell'acqua fredda, a stare all'aria aperta poco coperti, non si deve tollerare che piangano o dormano troppo; il loro letto deve essere duro, non devono mangiare cibi delicati o ricchi di spezie perché questi eccitano la sensualità. Si incoraggia, invece, il digiuno e si raccomanda che bevano solo acqua<sup>79</sup>. I bambini devono imparare a starnutire senza disturbare gli altri, a non tossicchiare mentre parlano, a non leccarsi le labbra con la lingua, non asciugarsi il naso nella manica, non grattarsi la testa e scuotere i capelli, non parlare troppo a tavola o interrompere gli adulti mentre parlano, non fare smorfie, tenere le gambe chiuse quando siedono<sup>80</sup>. Nel bambino si celebrano i fasti di quella che Foucault ha definito la «politica del corpo». Il corpo è visto come oggetto di dominio e strumento per impugnare e imprigionare la volontà. Il bambino viene affamato quando piange «senza ragione», isolato per ore in una stanza quando rifiuta di mangiare e continuamente umiliato con purghe e clisteri alla ricerca presumibilmente di calcoli e pietre, in realtà nel tentativo da parte dei genitori di dimostrargli il proprio completo dominio sul suo corpo.

78. L. Stone, *op. cit.*, p. 455.

79. Su tutta questa parte vedi P. Greven, *op. cit.*, e inoltre L. Stone, *op. cit.*, pp. 174 ss.; D.M. Hunt, *op. cit.*, pp. 113 ss.

80. Cfr. tra gli altri L. de Mause, *op. cit.*, p. 319.

Ha ragione Hunt quando sostiene che «l'interesse ossessivo» di cui gli adulti danno prova nei confronti dell'ano dei propri figli ha un chiaro valore simbolico:

The bowels of children were thought to harbor matter which spoke to the adult world insolently, threateningly, with malice and insubordination. The fact that the child's excrements looked and smelled unpleasant meant that the child himself was... deep inside badly disposed... The fact that this evil could be flushed from its hiding place constituted a victory for adults, ostensibly over the humors, but perhaps more fundamentally over the infant themselves<sup>81</sup>.

81. D.M. Hunt, *op. cit.*, pp. 143-144-145.



## 6. DAL CARNEVALE ALLA QUARESIMA. IL PROCESSO DEL PROGRESSIVO ISOLAMENTO DELL'INDIVIDUO

di Silvia Federici e Leopoldina Fortunati

L'avvento del modo di produzione capitalistico porta con sé in linea di tendenza una *doppia* dinamica rispetto alla socialità. Da un lato, infatti, esso sviluppa le forze produttive — la divisione del lavoro e la cooperazione — sia nel processo di produzione delle merci, dove accumula in un posto molti operai — la fabbrica —, sia nel processo di riproduzione della «società civile», dove concentra in un posto — la città — una popolazione sempre più numerosa. In tal modo, esso crea un enorme *potenziamento* dei rapporti interpersonali. Ma si tratta di una possibilità formale, perché in realtà l'individuo diventa sempre più solo. La sua desocializzazione, o, per dirla con le parole di Marx, il suo progressivo *isolamento*, subisce un'accelerazione senza precedenti.

Se, infatti, nella produzione delle merci il capitale ha bisogno di sviluppare le forze produttive per aumentare la produttività del lavoro, e quindi qui deve accumulare gli operai, nel processo della loro riproduzione *tenta* in tutti i modi di *disaccumularli*, di dividerli, isolando l'individuo nella massa. L'individualizzarsi di tale processo, già in atto anche tra le masse nel corso del '600 — soprattutto nelle aree a capitalismo avanzato: Olanda, Inghilterra, Svizzera, i paesi della Riforma —, si presenta come una condizione essenziale della nuova disciplina del lavoro. Il capitalismo, infatti, non può operare l'accentramento operaio nella grande fabbrica, se non a condizione di separare nel «quotidiano» la forza-lavoro. Alla socialità obbligata della fabbrica deve corrispondere la non-socialità nella riproduzione. La desocializzazione dell'individuo è la strettoia attraverso cui il capitalismo è costretto a passare per costruire la fabbrica nel suo significato

spaziale e sociale, in quanto accumulazione e aggregazione di forza-lavoro. La socialità sviluppata anche nella riproduzione sarebbe pericolosa, perché potrebbe diventare una forza eversiva, vettore di solidarietà di classe, momento di organizzazione politica, elemento di insubordinazione, di rivolta.

Ecco spiegato l'apparente paradosso per cui il capitalismo, che storicamente si è caratterizzato per la sua capacità di concentrare gli operai nella produzione, ha iniziato e continuato la sua storia con una crescente «privatizzazione»<sup>1</sup> dei rapporti sociali, anche a livello proletario.

La disaccumulazione degli individui nel sociale non è però solo un fatto politico, risultato di un piano del capitale sulla società, ma viene ad acquistare dei connotati produttivi precisi. Nel senso che è l'organizzazione materiale stessa del settore della riproduzione a sancire l'isolamento dell'individuo.

Qui, infatti, il capitale procede nel modo opposto a quello in cui procede nella fabbrica. Se lì sviluppa le forze produttive, qui le *sottosviluppa*. Se lì è la fabbrica, qui è la singola casa, col suo micro-processo di produzione, separato dagli altri, con la disaccumulazione delle operaie, a cui non può corrispondere un consumo comune dei mezzi di produzione. Se nella fabbrica la «libertà» del rapporto di lavoro salariato significa vendere la propria forza-lavoro per un tempo determinato e quindi lavorare in una situazione di socialità obbligata, nella riproduzione, dove il lavoratore ritorna ad essere proprietario

1. Nel corso del capitolo usiamo i termini «privatizzazione» «privacy», «privato» in modo poco ortodosso rispetto alla tradizione marxista, ma, a nostro avviso, abbastanza efficace per quello che a noi interessa dire. In essa, infatti il privato è considerato esclusivamente come la dimensione della proprietà e in quanto tale, per definizione, borghese. Con questi termini, invece, noi indichiamo indifferentemente la sfera borghese e quella proletaria della riproduzione, pur distinguendo che la prima è legata al consumo improduttivo, la seconda a un consumo doppiamente produttivo. Preferiamo scostarci da questa tradizione e usare tali termini nel loro significato generico perché esiste, e non da oggi, una dimensione proletaria del possesso e della «proprietà», frutto delle lotte dell'intera classe operaia sul terreno salariale. Il possesso del salario non ha consentito sempre e necessariamente solo il mero consumo immediato per la sopravvivenza, ma a volte ha anche permesso la materializzazione di alcuni elementi di proprietà di determinati mezzi di riproduzione. E ciò è sempre più vero in linea di tendenza. Lo sviluppo della riproduzione proletaria nel tempo è tale da consentire di parlare estensivamente anche di un «privato» proletario, seppure con tutti gli opportuni distinguo. Tenuto ovviamente saldo il discorso femminista che questo «privato» ha solo l'apparenza del «privato» perché è comandato dallo stato in quanto luogo privilegiato della riproduzione della forza-lavoro.



della sua forza-lavoro, la libertà di consumare e riprodursi significa vivere in una situazione di isolamento e separazione dagli altri lavoratori. L'individuo, ormai forza-lavoro, da prodotto sociale comune com'era nelle società precapitalistiche, diventa *prodotto individuale* di una singola donna<sup>2</sup>.

L'unica contropartita rispetto al suo isolamento è la formazione della coppia uomo-donna e della famiglia nucleare. Ma si tratta di una contropartita molto ingannatoria, perché in realtà il capitale insinua la desocializzazione anche al loro interno. Alla cooperazione precapitalistica nella riproduzione, il capitale infatti sostituisce il comando del salario sul lavoro non direttamente salariato della donna. Conseguentemente, la complementarità che sembra contraddistinguere la coppia capitalistica è solo apparente. Dietro il formale congiungimento dell'uomo alla donna, si instaura una profonda separazione sociale tra essi. Questo loro reciproco isolamento, tuttavia, non è tanto determinato dalla differenziazione delle loro attività e funzioni, ma dalla contrapposizione di potere che vi è tra essi. I membri della famiglia capitalistica sono *solì*, infatti, *anche se convivono*, perché vengono separati tra loro da una precisa gerarchia fondata sulla stratificazione di classe che passa attraverso le linee del sesso e della generazione. Separazione, quindi, del proletariato nel quotidiano comporta l'individualizzarsi della riproduzione non solo rispetto alla collettività, ma, a suo supporto, anche all'interno stesso della famiglia.

La riproduzione, infine, diventa il luogo della scooperazione e dell'isolamento, anche perché nel capitale essa apparentemente scompare, viene *occultata* come processo produttivo e sociale, per andare a cadere nel mondo della naturalità, del non valore, le cui caratteristiche quindi devono risultare all'opposto di quelle che contraddistinguono il processo di produzione delle merci.

Come tendenza generale, la diffusione della *privacy* è connessa alla difesa di quella particolare proprietà privata che è la capacità lavorativa. Per il lavoratore, essere diventato proprietario della propria forza-lavoro, una volta svincolatosi dalla condizione di servo, significa poter essere il solo arbitro, almeno entro certi limiti, del proprio *modus vivendi*. La sfera della vita «privata» nasce infatti col diritto che si rinnova quotidianamente di rientrare in possesso della propria capacità lavorativa, dopo averla venduta al capitale. Non solo:

2. L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione*, Marsilio, Venezia, 1981, specialmente il 10° capitolo.

vi è da aggiungere che col capitale il rapporto-contratto di lavoro viene ad essere *individualizzato*. Questa individualizzazione del contratto significa non solo che ogni lavoratore è responsabile per sé, ma anche che ognuno è *separato* dagli altri. Nel mondo medievale, invece, gli obblighi nei confronti del feudatario sia si tramandavano ai figli, che per il solo fatto di nascere figli di servi, erano automaticamente servi essi stessi, sia erano sempre *collettivi*. Come scrive Volpe, questo determinava la formazione di organi di vita collettiva

per il solo fatto che la concessione delle terre in corrispettivo dei servizi da prestare per il castello è fatta solidalmente al gruppo e solidalmente il gruppo deve compiere questi servizi<sup>3</sup>.

Al villaggio, collettivamente responsabile nel rapporto col signore e nello svolgimento del lavoro, si sostituisce il singolo lavoratore.

Dice Locke che nella società borghese «ciascun uomo ha la proprietà della propria persona, sulla quale nessun ha dei diritti ad eccezione di lui stesso». Per cui «il lavoro del suo corpo e la proprietà delle sue mani ... sono propriamente suoi»<sup>4</sup>. Trova qui le sue radici quel «possessive individualism», in cui Macpherson ha colto il tratto caratteristico del rapporto capitalistico-borghese, di cui la *privacy*, intesa appunto come gelosa custodia dei propri «talenti individuali», è la maggiore espressione<sup>5</sup>. Perché il lavoro diventi, a livello ideologico, fonte e giustificazione della proprietà privata<sup>6</sup>, la forza-lavoro stessa deve porsi come bene privato; il che implica la necessità di delimitare i confini tra il proprio e l'altrui a partire dai contorni stessi della propria individualità. «Padrone» di sé e della propria forza-lavo-

3. G. Volpe, *Il Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1965, p. 176. «Abbiamo - scrive Volpe - migliaia di carte... che sono veri atti costitutivi di piccole collettività organizzate, con carattere volontario sempre più esplicito, ad integrazione dell'unità creata dalla dipendenza verso un comune signore, dal bosco e pascolo di uso collettivo, dalla chiesa che raccoglie attorno a sé gli abitatori della parrocchia...».

4. J. Locke, *An Essay Concerning the true Origin, Extent and End of Civil Government*, capitolo V.

5. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. con prefazione di A. Negri, Iei, Milano, 1973.

6. J. Locke, *op. cit.*, sempre il V capitolo: «...poiché tale lavoro è proprietà indiscutibile del lavoratore, nessuno può vantare diritti su ciò cui tale lavoro sia stato una volta unito...» (infatti) «Quel lavoro ha introdotto una distinzione fra ciò che è suo e ciò che è di tutti; esso vi ha aggiunto qualcosa di più di quanto la natura, madre di tutti, avesse fatto e quindi quelle cose sono diventate oggetto di un suo diritto privato».



della sua forza-lavoro, la libertà di consumare e riprodursi significa vivere in una situazione di isolamento e separazione dagli altri lavoratori. L'individuo, ormai forza-lavoro, da prodotto sociale comune com'era nelle società precapitalistiche, diventa *prodotto individuale* di una singola donna<sup>2</sup>.

L'unica contropartita rispetto al suo isolamento è la formazione della coppia uomo-donna e della famiglia nucleare. Ma si tratta di una contropartita molto ingannatoria, perché in realtà il capitale insinua la desocializzazione anche al loro interno. Alla cooperazione precapitalistica nella riproduzione, il capitale infatti sostituisce il comando del salario sul lavoro non direttamente salariato della donna. Conseguentemente, la complementarità che sembra contraddistinguere la coppia capitalistica è solo apparente. Dietro il formale congiungimento dell'uomo alla donna, si instaura una profonda separazione sociale tra essi. Questo loro reciproco isolamento, tuttavia, non è tanto determinato dalla differenziazione delle loro attività e funzioni, ma dalla contrapposizione di potere che vi è tra essi. I membri della famiglia capitalistica sono *solì*, infatti, *anche se convivono*, perché vengono separati tra loro da una precisa gerarchia fondata sulla stratificazione di classe che passa attraverso le linee del sesso e della generazione. Separazione, quindi, del proletariato nel quotidiano comporta l'individualizzarsi della riproduzione non solo rispetto alla collettività, ma, a suo supporto, anche all'interno stesso della famiglia.

La riproduzione, infine, diventa il luogo della scooperazione e dell'isolamento, anche perché nel capitale essa apparentemente scompare, viene *occultata* come processo produttivo e sociale, per andare a cadere nel mondo della naturalità, del non valore, le cui caratteristiche quindi devono risultare all'opposto di quelle che contraddistinguono il processo di produzione delle merci.

Come tendenza generale, la diffusione della *privacy* è connessa alla difesa di quella particolare proprietà privata che è la capacità lavorativa. Per il lavoratore, essere diventato proprietario della propria forza-lavoro, una volta svincolatosi dalla condizione di servo, significa poter essere il solo arbitro, almeno entro certi limiti, del proprio *modus vivendi*. La sfera della vita «privata» nasce infatti col diritto che si rinnova quotidianamente di rientrare in possesso della propria capacità lavorativa, dopo averla venduta al capitale. Non solo:

2. L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione*, Marsilio, Venezia, 1981, specialmente il 10° capitolo.

vi è da aggiungere che col capitale il rapporto-contratto di lavoro viene ad essere *individualizzato*. Questa individualizzazione del contratto significa non solo che ogni lavoratore è responsabile per sé, ma anche che ognuno è *separato* dagli altri. Nel mondo medievale, invece, gli obblighi nei confronti del feudatario sia si tramandavano ai figli, che per il solo fatto di nascere figli di servi, erano automaticamente servi essi stessi, sia erano sempre *collettivi*. Come scrive Volpe, questo determinava la formazione di organi di vita collettiva

per il solo fatto che la concessione delle terre in corrispettivo dei servizi da prestare per il castello è fatta solidalmente al gruppo e solidalmente il gruppo deve compiere questi servizi<sup>3</sup>.

Al villaggio, collettivamente responsabile nel rapporto col signore e nello svolgimento del lavoro, si sostituisce il singolo lavoratore.

Dice Locke che nella società borghese «ciascun uomo ha la proprietà della propria persona, sulla quale nessuno ha dei diritti ad eccezione di lui stesso». Per cui «il lavoro del suo corpo e la proprietà delle sue mani ... sono propriamente suoi»<sup>4</sup>. Trova qui le sue radici quel «possessive individualism», in cui Macpherson ha colto il tratto caratteristico del rapporto capitalistico-borghese, di cui la *privacy*, intesa appunto come gelosa custodia dei propri «talenti individuali», è la maggiore espressione<sup>5</sup>. Perché il lavoro diventi, a livello ideologico, fonte e giustificazione della proprietà privata<sup>6</sup>, la forza-lavoro stessa deve porsi come bene privato; il che implica la necessità di delimitare i confini tra il proprio e l'altrui a partire dai contorni stessi della propria individualità. «Padrone» di sé e della propria forza-lavo-

3. G. Volpe, *Il Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1965, p. 176. «Abbiamo – scrive Volpe – migliaia di carte... che sono veri atti costitutivi di piccole collettività organizzate, con carattere volontario sempre più esplicito, ad integrazione dell'unità creata dalla dipendenza verso un comune signore, dal bosco e pascolo di uso collettivo, dalla chiesa che raccoglie attorno a sé gli abitanti della parrocchia...».

4. J. Locke, *An Essay Concerning the true Origin, Extent and End of Civil Government*, capitolo V.

5. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. con prefazione di A. Negri, Iei, Milano, 1973.

6. J. Locke, *op. cit.*, sempre il V capitolo: «...poiché tale lavoro è proprietà indiscutibile del lavoratore, nessuno può vantare diritti su ciò cui tale lavoro sia stato una volta unito...» (infatti) «Quel lavoro ha introdotto una distinzione fra ciò che è suo e ciò che è di tutti; esso vi ha aggiunto qualcosa di più di quanto la natura, madre di tutti, avesse fatto e quindi quelle cose sono diventate oggetto di un suo diritto privato».



ro, «arricchito» (presumibilmente) da questa mediante lo scambio, in una società dove ognuno deve fare di sé mercato, l'individuo diventa nella società capitalistica responsabile nei confronti delle proprie capacità, imparando quindi a coltivarle, accumularle, e, condizione *sine qua non*, custodirle da ogni interferenza indebita della collettività.

La coscienza stessa del valore del lavoro, che è senz'altro l'aspetto principale della nuova «mentalità» borghese, opera in questa direzione. Al di là delle mistificazioni ideologiche, si ha ormai la consapevolezza che la capacità lavorativa stessa non è (come si vorrebbe) un prodotto che la natura ci fornisce spontaneamente «come le ghiande, l'acqua e le foglie», ma richiede anch'essa «industria e fatica». In altre parole, si sente la necessità di un lavoro di riproduzione ben più articolato, in termini attuali più intensivo e capillare, di quanto fosse pensabile (o auspicabile) nella società feudale, dove il ruolo centrale nella produzione viene affidato a «madre natura». Il sorgere della vita privata, e cioè il «privatizzarsi» della riproduzione, sarà il pilastro fondante di questo processo, che comporta, come si è visto, l'estinguersi della cooperazione sociale che su questo terreno era esistita tra uomini e donne nel medioevo. Ad essa si sostituisce il lavoro domestico femminile nella famiglia, che produce e riproduce in modo «individuale e privato» la capacità lavorativa dei suoi membri. Nonostante i panegirici costruiti dall'ideologia borghese a glorificazione del *self-made man*, né il padrone, né il proletario si sono mai nella società capitalistica «fatti da sé». Come Robinson Crusoe dovrà le sue fortune, e anzitutto la sua sopravvivenza, al lavoro di Venerdì, così sia il mercante che il proletario dovranno la propria capacità di lavorare all'attività della moglie, in cui si assommano — ribadiamo — tutte quelle funzioni che nella società feudale erano il frutto di molteplici soggetti lavorativi.

Va tuttavia detto che per tutta una prima fase, il capitale *non* sviluppa l'accumulazione di operai nemmeno nel processo di produzione delle merci, a causa del livello di insubordinazione proletaria esistente, a causa cioè del pericolo, rappresentato da una classe operaia non ancora divisa nei suoi modi di vivere e di lottare, attraverso barriere psicologiche, emotive, spaziali e anzitutto gerarchiche al suo interno. Al di là delle esigenze legate alla necessità di imporre un aumento della produttività del lavoro, il capitale è costretto a fare i conti con un quadro proletario tutt'altro che rassicurante. E' il dato *politico* che in questo periodo frena il decollo economico, nel senso dello sviluppo delle forze produttive. La mediazione si compie sul terreno del *putting out*.

Riporta tra gli altri Alice Clark che in Inghilterra i primi abbozzi di un sistema di fabbrica verso la metà del '500 vengono scoraggiati perché la concentrazione di un largo numero di persone sotto lo stesso tetto presentava l'opportunità di combinazioni e insubordinazione»<sup>7</sup>. Così, nel 1603 le *Quarter Sessions* del Willshire stabiliscono:

Nessun lavoratore tessile terrà più di un telaio in casa, né terrà più di un telaio in casa alcun tessitore che abbia un pezzo di terra (e) nessuna persona o persone terrà un telaio o telai se va in una casa che non sia la propria, o mantiene qualcuno che lo faccia<sup>8</sup>.

È in questo contesto che va visto lo sviluppo dell'*industria domestica*, e cioè il sistema del *putting out* (*Verlag*, in Germania) che costituisce la spina dorsale dell'accumulazione capitalistica fino alla grande fabbrica. Come afferma Dobbs, questo sistema, che si diffonde nelle campagne inglesi e olandesi nella seconda metà del '500, si fonda su un «rapporto privato di dipendenza» tra l'artigiano e il mercante manifatturiero che spesso distribuisce alla sua «clientela», oltre al materiale grezzo (lana, cotone), anche gli arnesi del mestiere<sup>9</sup>. Il lavoratore libe-

7. A. Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Frank Cass and Co., New York, 1968, pp. 99-100:

« Within one room being large and long  
there stood two hundred looms full strong,  
two hundred men the truth is so  
wrought in these looms all in a row.  
By every one a pretty boy  
state making quills with mickle joy.  
And in another place hard by,  
an hundred women merrily  
were carding hard with joyful cheer  
who singing sate with voices clear.  
And in a chamber close beside,  
two hundred maidens did abide,  
in petticoats of Stammel red,  
and milk-white kerchers on their head »

Come si vede da questa canzone c'è nel '500, in Inghilterra la tendenza alla concentrazione di operai nel settore tessile; ma essa viene poi ripetutamente scoraggiata, sia per il pericolo delle « insubordinazioni », sia perché i mercanti hanno più interesse a che le donne lavorino a casa, perché possono, così, pagarle di meno.

8. *Ibid.*, p. 100.

9. M. Dobb, *Studies in the development of Capitalism*, International Publishers, New York, 1974, pp. 126 ss.; cfr. anche E.F. Heckscher, *Mercantilism*, vol. I, p. 189, sul *putting out* nell'industria francese e H. Pirenne, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze, pp. 389-390. Come scrive Pirenne « ...nel nuovo sistema di manifattura... il datore di lavoro e il lavoratore



ro, in questa fase, non contratta solo per sé, ma anche per tutta la sua famiglia, che nelle campagne, come nelle città, è l'unità produttiva, su cui si basa la nuova organizzazione e divisione del lavoro<sup>10</sup>. Col *putting out* la produzione si sviluppa nelle case ad opera delle singole famiglie — sempre più isolate dal resto della comunità — in cui la moglie e i figli sono alle dipendenze e sotto il controllo del marito-padre. È il marito che riceve la consegna dal mercante e la paga per il lavoro compiuto; ed è ancora lui che spesso deve promettere al mercante di «andare a casa e dire a Joan che scelga meglio la lana e la fili meglio»<sup>11</sup>.

Qui, in queste case, il freno all'accumulazione di operai in un sol punto e allo sviluppo della cooperazione come forma specifica del processo produttivo capitalistico<sup>12</sup> porta tuttavia con sé una qualche forma di cooperazione semplice nell'ambito della famiglia tra i suoi membri. Ma complessivamente, questo sistema di produzione, che permette di sfuggire alle regolamentazioni delle *guilds* cittadine, contribuendo così al deprezzamento del lavoro, e che atomizza il rapporto di produzione, costringendo i singoli lavoratori a lavorare nell'isolamento delle proprie case, taglia le gambe alla possibilità di una loro eventuale combinazione.

La diffusione del *putting out*, infatti, non è dovuta ad una arretratezza tecnologica, se si pensa che già nel medioevo, in certe aree d'Europa, come il nord-centro Italia e le Fiandre, si erano avute, oltre a grosse concentrazioni operaie, numerose innovazioni tecnologiche,

contrattano direttamente. Fra loro non si interpone nessuna autorità, nessuna associazione... Privati di ogni organizzazione, sia nella città che nella campagna, gli operai delle nuove industrie devono curvare sotto la legge del capitalista. Il lavoro a cottimo, che deriva dalla natura stessa dell'industria a domicilio, si presta in modo particolare ...allo sfruttamento dei lavoratori» (*ibid.*).

10. Con l'*enclosure*, infatti, si crea da una parte un proletariato agricolo salariato (oltre che una classe di vagabondi), e dall'altra una classe di *piccoli coltivatori diretti* che hanno la terra in affitto dal signore e la coltivano producendo sia per il fabbisogno della famiglia sia per la vendita al mercato, con cui si procurano anche i soldi dell'affitto. È soprattutto nell'ambito di questa nuova classe contadina che si sviluppa la nuova *famiglia patriarcale*, con tutte le sue tipiche caratteristiche: subordinazione della donna e dei figli all'autorità paterna, importanza attribuita al lavoro dei figli e quindi alla prole numerosa. Come scrive Brunner in *Il Padre Padrone*: «l'economia contadina non è pensabile senza il lavoro non retribuito dei membri della famiglia, per cui il padre deve necessariamente essere il padrone della casa».

11. A. Clark, *op. cit.*, p. 100.

12. K. Marx, *Il Capitale*, Ed. Riuniti, Roma, 1964, libro primo, p. 376.

tutt'altro che trascurabili<sup>13</sup>. Essa è dovuta piuttosto alla paura — come dicevamo — che le concentrazioni operaie, su cui si era costruita la forza dell'artigiano medievale, ispirano ai ceti capitalistici. Le uniche concentrazioni proletarie che il capitale osa organizzare in questo momento sono l'esercito e la marina, dove una ferrea disciplina interna fa fronte all'insubordinazione interna, che viene opportunamente incanalata nello spazio-tempo della guerra<sup>14</sup>.

Ma, in concreto, quali sono i risvolti di questo progressivo generale isolamento dell'individuo?

Mutano le forme di socialità permesse nel mentre si assiste ad una *enclosure* psicologica-sociale, che costruisce una fitta rete di steccati, di recinti, intorno all'individuo, privandolo emotivamente e spazialmente di quell'insieme di rapporti collettivi, di cui era intessuta la vita nella comunità medievale. Nuove mura si erigono a limitare le forme dell'aggregarsi sociale, nuove strutture architettoniche sottraggono alla vista spezzoni interi della vita quotidiana, mille chiostrini chiudono la persona negli stretti confini dell'identità individuale, facendo sorgere un nuovo senso del pudore e bisogno di *privacy*. I vestiti si appesantiscono, aumentando le distanze tra sé e gli altri, mutano i gesti, gli sguardi, le forme del linguaggio che accompagnano il rituale degli incontri quotidiani. Mutano, infine, le condizioni del lavoro e del riposo che si caratterizzano per la loro crescente individualizzazione. Come il corpo individuale, anche il corpo sociale subisce un processo di atomizzazione, il cui fine sarà la costruzione di un individuo sempre più somigliante alla monade Leibniziana.

13. Verso la metà del '300, ad esempio, un cronista a Bologna parla di « macchine grandi » per la torchiatura della seta « che operano in un istante quel che farebbero 4.000 filatrici » (G. Volpe, *op. cit.*, p. 416). Su questo vedi anche Aa.Vv., *Storia della tecnologia*, Boringhieri, Torino, 1966.

14. « Il Cinquecento apprese — scrive J.R. Hale — ad associare l'aggressività personale alla guerra in parte attraverso l'immagine del mercenario, un galletto in campo sessuale, omicida per lucro, indifferente a qualsiasi causa... » (J.R. Hale, *Teorie cinquecentesche sulla guerra e sulla violenza*, in M. Rosa (a cura di), *Le origini dell'Europa moderna*, De Donato, Bari, 1977, pp. 256-257). Anche se ben presto affiorerà la paura che gli ex-soldati, così avvezzi alla violenza, diventino criminali o addirittura dei ribelli (pp. 258 ss). A questa insubordinazione proletaria nella marina, deve le sue fortune la pirateria. Contrariamente all'immagine feroce che ce ne è stata tramandata, raramente i pirati dovevano combattere contro le navi che attaccavano, poiché tale era l'odio dei marinai nei confronti dei loro ammiragli, che essi si arrendevano ben volentieri alle navi pirates, sulle quali viveva un assoluto egualitarismo sia nella distribuzione delle cariche che nella ripartizione del bottino. (Cfr. su questo anche D. De Foe).



na «senza porte e senza finestre» se non quelle aprentesi sui canali della disciplina sociale.

Anzitutto l'isolamento del proletariato passa attraverso l'*attacco* alle *forme di socialità* che avevano caratterizzato la vita del villaggio medievale. Com'è noto, in Inghilterra durante il Protettorato, si chiudono le osterie e una legge dopo l'altra proibisce i giochi, a cominciare da quelli d'azzardo. Solo ai bambini è permesso giocare ma con moderazione e solo giochi utili. (Tra i pochissimi giochi che continuano a essere permessi, anche agli adulti, sono quelli che sviluppano le facoltà della mente, come gli scacchi, ecc). Certi scrittori puritani ammettono solo i giochi che non mancano di «serietà e modestia», altri raccomandano solo quei giochi che rinfrancano la salute e consentono l'esercizio del corpo, sempre purché non interferiscano con l'istruzione religiosa e non si ecceda in essi. In ogni caso, si insiste sempre sull'elemento dell'*utilità* più che del piacere: i giochi devono servire a distendere lo spirito, a far riposare o esercitare il corpo ecc. (cioè devono essere *congeniali alle attività produttive*, contribuire a ristorarle e svilupparle).

Si condanna ogni attività domenicale, persino andare fuori o stare seduti sulla porta. Si proibiscono inoltre gli sport campestri, i giochi di maggio e le danze «promiscue»<sup>15</sup>. Ma anche prima del Protettorato, e *non solo nelle aree protestanti*, si cerca di sopprimere vari momenti e luoghi sociali tradizionali del proletariato: veglie, taverne, bagni pubblici, festival di primavera ecc.

In questo attacco, in questa campagna moralizzatrice che stato e chiesa scatenano soprattutto nei paesi riformati verso la metà del '500, le donne sono quelle più colpite. Bagni e taverne infatti erano state fino al '500 in tutta Europa «il luogo di incontro delle donne delle classi inferiori e delle classi medie», che vi si riunivano, ognuna portando le sue provviste, per bere, chiacchierare, far feste, «ordire intrighi»<sup>16</sup>. In seguito a questo attacco, l'usanza diffusissima di andare

15. *The Oxford History of England: 1603-1660*, pp. 305-309.

16. Th. Wright, *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages* (London, 1862), pp. 437 ss. e p. 335. Le riunioni femminili nelle taverne sono il soggetto di molte canzoni popolari del XV e anche XVI secolo, in Francia e Inghilterra. Una canzone del XV secolo descrive un gruppo di donne che discutono in che taverna andare, dove c'è il vino migliore. Una donna dice che conosce un posto, ma non vuole che suo marito scopra che c'è andata. Si incamminano, comunque, a due per due, per non dare nell'occhio, perché i mariti non le scoprano. Una dice che ha paura che suo marito la picchi se la scopre, ma un'altra le risponde che chi ha paura se ne può andare a casa e che quanto a lei non ha paura di nessun uomo. Infine, vanno

alla taverna si perde non solo perchè molte di queste vengono chiuse, ma anche perché, nei casi in cui continuano a rimanere aperte, l'accesso ad esse sarà proibito alle donne. Sempre più, infatti, si interdice alle donne di frequentare i pubblici ritrovi, soprattutto se non accompagnate dal marito, tanto è vero che, quando, verso il 1650, cominciano a diffondersi in Inghilterra le *coffee-houses*, esse ne saranno rigorosamente bandite<sup>17</sup>. Le donne cercheranno di vendicarsi con una *Women Petition Against Coffee*, in cui si chiede la chiusura dei caffè, sostenendo che questa droga rende gli uomini impotenti e priva così i pantaloni maschili del «loro fascino»<sup>18</sup>. Ma non avranno successo. Se in un primo tempo la puritana borghesia inglese è ostile a questi luoghi perchè li vede come luoghi d'ozio, il suo atteggiamento cambia non appena si accorge che il caffè tiene svegli ed è quindi uno stimolo al lavoro «mentre in precedenza gli apprendisti erano resi inabili al lavoro dall'abitudine di bere birra al mattino»<sup>19</sup> per cui si stabilisce che chi diffonde questo «wakeful and civil drink» è «degno di molto rispetto da parte di tutta la nazione»<sup>20</sup>.

La sfera del pubblico rimane sempre più inesorabilmente interdetta alla donna. Non solo essa è espulsa dai luoghi pubblici, ad eccezione della chiesa, ma le stesse funzioni pubbliche le saranno interdette, al punto che sarà il marito-padre a rappresentarla legalmente di fronte alla legge. Ma il diritto, il costume, l'ordinanza sanciscono sul piano formale quella che è una realtà di fatto. Il sistema del *putting out*, proprio perchè si fonda su una stratificazione della forza-lavoro, porta anche ad una *stratificazione* nel processo di *desocializzazione* degli individui. Le donne, che lavorano adesso agli ordini diretti del marito imprenditore di sé e della sua famiglia, devono soggiacere, *prima e più degli uomini*, alla separazione dagli altri individui. Tra loro e gli altri uomini e donne si frappone, adesso il marito o padre capetto, che funge da filtro. Agli effetti indotti dalla diffusione del *putting out* nella discriminazione della socialità femminile, vanno aggiunti quelli provocati dall'*enclosure*. L'espropriazione dei contadini dal-

in una taverna dove bevono, chiacchierano dei loro mariti, di cui *tutte sono insoddisfatte*, e poi vanno a casa, dove raccontano al marito che sono state a messa» (pp. 438-39). Anche nelle *mystery plays* e nelle rappresentazioni religiose medievali un tema molto comune era la lotta che Noè doveva ingaggiare con la moglie nello strapparla alla taverna e alle amiche, per farla salire sull'arca.

17. L. Feuer, *The Scientific Intellectual*, Basic Books, New York, 1963, p. 53.

18. *Ibid.*, pp. 54-55.

19. *Ibid.*, p. 56.

20. *Ibid.*



le terre attraverso il moltiplicarsi degli «steccati» nelle campagne, costringendo larghi settori del proletariato agricolo ad emigrare verso la città o i nuovi centri manifatturieri, spezza la rete organizzativa delle donne nell'ambito del villaggio. Perdere i *commons* significa per le donne perdere non solo una fonte autonoma di sostentamento, ma anche un punto di incontro che era servito a far circolare informazioni e forme di lotta. Un discorso analogo si può fare per il *mercato*, a cui le donne andavano tradizionalmente a vendere i prodotti del loro lavoro: polli, uova, ortaggi, o filati di lana. Anche il mercato, oltre ad essere una fonte di guadagno, era anzitutto un grosso momento di socialità femminile, perché esso offriva un'occasione alle donne per incontrarsi, scambiarsi informazioni, consigli, e in genere ritrovarsi in un ambiente libero da interferenze maschili. Come scrive Alice Clark:

Il mercato era l'occasione per un vasto scambio di idee e opinioni riguardanti la vita della comunità. Era frequentato da tutte le donne... e deve senz'altro aver contribuito alla formazione di un *punto di vista femminile* sugli eventi correnti, per cui le donne non erano costrette a fidarsi esclusivamente del marito per avere informazioni e consigli<sup>21</sup>.

Per uomini e donne indifferentemente, si vogliono invece eliminare le mille feste popolari e religiose<sup>22</sup> che nel medioevo accompagnavano i cicli dell'anno lavorativo, a compensare la pena del lavoro e a celebrarne la fine<sup>23</sup>. C'era anzitutto Michaelmas nel tardo settembre, che segnava la fine dell'anno lavorativo e dalla metà di dicembre all'inizio di gennaio, poi, era una festa continua.

A Natale si teneva la Festa dei Folli (La Mère Folle in Francia) in cui si eleggeva *Lord Misrule* e preti e chierici danzavano mascherati da donne nella chiesa, mangiando e giocando a dadi sull'altare. Il *Roch Monday* e il *Plough Monday* il primo lunedì dopo l'Epifania, segnavano la ripresa del lavoro e in essi si celebravano il fuso e l'aratro e cioè i simboli del lavoro maschile e femminile. In questa occasione, gruppi di giovani tiravano un aratro decorato di casa in casa (il capogruppo era vestito come una vecchia), chiedendo soldi che venivano spesi facendo baldoria alla taverna. Vi erano inoltre: lo *Sheep Shea-*

21. A. Clark, *op. cit.*, p. 51.

22. I puritani arrivano addirittura a proporre l'abolizione del Natale.

23. G.G. Coulton, *The Medieval panorama*, Meridian Books, New York, 1955, pp. 360 ss.; Homans, *English Villagers of the 13th Century*, New York, 1960; per questo tema rimandiamo soprattutto al bel libro di Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano, 1978, parte III.

ring, quando si tosavano le pecore; la stagione del Carnevale, che iniziava in gennaio o addirittura sul finire di dicembre «e diventava sempre più vivace quanto più si avvicinava alla quaresima»<sup>24</sup>; il *May Day*, che segnava l'inizio della primavera e il *Gang Day*, cosiddetto perché in questo giorno si usciva in gruppo dal villaggio col prete in testa a benedire i campi e ad iniziare i bambini alla conoscenza dei propri perimetri spaziali. A ciò bisogna aggiungere i giochi e le gare sportive, per le quali si riunivano a volte interi villaggi, le danze collettive e le *church ales*, cioè bevute organizzate in chiesa — in questa occasione la chiesa stessa vendeva birra e si faceva a gara a chi beveva di più — per raccogliere soldi per la chiesa o per provvedere a varie attività dei parrocchiani<sup>25</sup>. L'attacco contro le feste diventa *nevralgico* per il capitale anche *per disaccumulare il patrimonio di conoscenze*, mediche, erotiche ecc. che la preesistente socialità metteva a disposizione di tutti i membri della comunità oltre che porre fine, come dicevamo sopra, ad una cooperazione nel processo di riproduzione, che sempre più funzionava come *riproduzione per la lotta* invece che riproduzione per il lavoro.

Tutti questi momenti di socialità, quando non sono distrutti già di per sé dal processo dell'*enclosure*, spariscono a poco a poco sotto il fuoco incrociato della riforma politica e religiosa. Bisogna chiarire, però, che dietro il tentativo di sopprimere queste forme di «cultura popolare» operano solo apparentemente motivi di ordine teologico<sup>26</sup>. Dietro a ciò che si suole definire la «nuova sensibilità religiosa»<sup>27</sup> filtra in realtà un nuovo concetto di disciplina del lavoro, che, nella disgregazione dei rapporti sociali che avevano contraddistinto tradizionalmente il proletariato, trovava necessariamente il suo punto di partenza. Certo, la scusa ufficiale è che queste festività popolari si presentano come vestigia di culti precristiani. Ma questa motivazione non spiega perché la preoccupazione nei confronti di questo tardo paganesimo assuma proprio in questo periodo forme così esasperate.

Distruggere le forme di socialità proletaria rispondeva a molti obiettivi: l'allungamento della settimana lavorativa, l'abolizione di attività che incoraggiavano l'ozio, l'ubriachezza e la promiscuità (i peccati

24. P. Burke, *op. cit.*, p. 178.

25. Su questo il materiale è copioso: tra i tanti storici che ne trattano, citiamo J. Bossy, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. Rosa (a cura di), *op. cit.*, pp. 295-97; K. Thomas, *Religion and Decline of Magic*, C. Scribner's Sons, New York, 1971; C. Hole, *English Home-Life 1500 to 1800*, B.T. Batsford Ltd., London, 1949, p. 32.

26. P. Burke, *op. cit.*, pp. 205-7.

27. *Ibid.*



mortali della nuova etica capitalistica), la *soppressione delle concentrazioni proletarie* che incutevano una particolare paura in un periodo in cui la sommossa era endemica nel proletariato<sup>28</sup>.

D'altra parte, già di per sè la festa proletaria è sempre intrisa di sangue e di violenza e pronta a straripare nella rivolta. Essa rappresenta infatti un rovesciamento dell'ordine quotidiano, in quanto negazione del lavoro, affermazione della propria spontaneità, esperienza diretta del piacere della vita di contro alla pena della subordinazione agli obblighi giornalieri. La festa inoltre offre la possibilità di una *socialità non comandata*, che dà forza e solidarietà e che è l'opposto della socialità del lavoro, vissuta come comune sconfitta. Quanto più apertamente si afferma la propria creatività e più intensamente si prova ciò che la vita potrebbe essere senza un padrone, tanto più questo appare odioso e al tempo stesso facile da sconfiggere. È proprio a questo carattere *utopico-sovversivo* delle feste (che spesso colora anche i giorni che le anticipano e le seguono) che si deve la facilità con cui tradizionalmente esse *si tramutano in occasioni di rivolta*, come è il caso del famoso «Carnevale di Romans» del 1582 studiato da Ladurie<sup>29</sup>.

«Non c'è festa senza rissa», diceva Thomas Hall «citando un detto comune»<sup>30</sup>, memore senz'altro della facilità con cui nel '500 e '600 la festa si trasformava in sedizione contro l'autorità costituita.

Di contro agli alberi delle Cuccagne e ai Carnevali, il nuovo ceto capitalistico cercherà di imporre una lunga Quaresima, fatta di prediche, sermoni, catechismi, meditazioni, messe obbligatorie, visite pastorali, dove ci si ritrova per sentirsi ricordare la propria morte, la certezza della propria punizione nell'al di là e dove la vita non è che una valle di lacrime, da passarsi penando e lavorando. Particolarmente accanito in Inghilterra è l'attacco ai giochi di maggio che nell'ottica puritana diventano il simbolo del tipo di socialità che si vuole distruggere<sup>31</sup>. Ripetutamente, nel corso del '500 e '600, le autorità locali distruggono il maio — ramo fiorito che si usava portare nelle feste di calendimaggio e che i giovani offrivano all'innamorata — e proibiscono

28. Tra gli altri vedi B.P. Porchnev, *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, Jaca Book, Milano, 1976; H. Kamen, *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, Praeger Pub., New York, 1972; C. Hill, *The World Upside Down*, Viking Press, New York, 1972; R. Villari, *Ribelli e riformatori*, Ed. Riuniti, Roma, 1979.

29. E. Le Roi Ladurie, *Il Carnevale di Romans*, Rizzoli, Milano, 1981.

30. P. Burke, *op. cit.*, p. 208. Sulla complessità delle feste popolari, vedi anche N. Zemon Davis, *Le culture del popolo*, Einaudi, Torino, 1980.

31. Si dice infatti che queste celebrazioni producono sempre uno stuolo di «bastardi».

le danze e le celebrazioni che attorno ad esso si tenevano ogni primavera. Di contro, come sottolinea Hill, la difesa di questi giochi assumerà un valore simbolico per il proletariato, che li difenderà con accanita resistenza, proteggendo in essi il vecchio mondo, e cioè la propria autonoma organizzazione di vita.

Fino a che punto l'attacco contro queste forme di socialità sia dettato da motivazioni prettamente politiche, lo si può vedere peraltro dalla controversia che nasce attorno al *Book of Sports*, nella quale si scontrano due diverse concezioni della disciplina sociale. Già dalla metà del '500, in ambiente puritano, si cerca di proibire gli sport campestri — gioco alla palla, corse, battaglie dei galli e così via — con una fitta campagna ideologica, nonché con provvedimenti emanati a livello locale. Con questa proibizione, si vuole anzitutto ristrutturare la domenica. Importante a questo proposito è lo sviluppo del movimento sabbatario<sup>32</sup>: alla domenica passata negli sport, oltre che nelle baldorie, si vuole sostituire una domenica passata in un riposo «produttivo»: il catechismo, il sermone e idealmente la discussione religiosa nell'ambito della famiglia. Quale fosse il contenuto dell'educazione che si vuole impartire con la messa e il catechismo domenicale lo si può facilmente immaginare da queste istruzioni, contenute in un libello dell'epoca, dove si stabiliscono i principi che devono guidare la condotta del buon cristiano:

devo lavorare per essere in Cristo  
devo procurarmi ricchezze in modo che siano mie  
la comunità dei beni è un'eresia anabattista  
Dio non vuole che tutti siano ugualmente ricchi  
Dio comanda a tutti gli uomini di lavorare  
Eva è caduta in Paradiso a causa dell'ozio  
l'ozio è uno dei peccati di sodoma  
L'ozio è il cuscino su cui dorme satana  
il lavoro fa fuggire il diavolo  
l'ozio consuma il corpo<sup>33</sup>.

Non solo in Inghilterra, ma anche a Ginevra e a Zurigo andare a messa alla domenica diventa obbligatorio<sup>34</sup>. In secondo luogo, con questa proibizione degli sport campestri si tenta di togliere di mezzo questi momenti di concentrazioni proletarie, potenzialmente occasioni di disordini e di eccitamento.

32. C. Hill, *Society and Puritanism, in Pre-Industrial England*, Schocken Books, New York, 1964, pp. 145 ss.

33. L.B. Wright, *op. cit.*, p. 256.

34. C. Hill, *Society and Puritanism*, cit., p. 175.



Di contro a questa campagna, però, nel 1609, Giacomo I fa pubblicare, in modo apertamente provocatorio, il *Book of Sports* un'opera a metà tra la descrizione e l'esaltazione dei sani divertimenti campestri a cui il popolo si era tradizionalmente dedicato, che in questa opera ricevono l'approvazione esplicita del sovrano<sup>35</sup>. Che cosa motiva questo gesto inaspettato che per i puritani sarà uno schiaffo morale, fonte di infinite lamentele? Giacomo I è esplicito a questo proposito: è preferibile, afferma, che il popolo si diverta con questi sport innocenti piuttosto che si riunisca a discutere di religione. Queste discussioni infatti sono a suo avviso sempre fomentatrici di insubordinazione contro le autorità. Le paure della corona inglese e dietro essa, della vecchia aristocrazia feudale, che trovava negli Stuarts il suo punto di riferimento, non sono infondate, in un periodo in cui, sia per il borghese che per il proletario, la riforma religiosa è il terreno primario dello scontro politico. Molto popolari sono ad esempio, tra le masse i *mechanical preachers*, contadini, artigiani-predicatori improvvisati, nei cui discorsi la propaganda puritana contro la «vecchia religione» si radicalizza in una battaglia contro l'autorità stessa dello stato. In questi circoli si formeranno le sette radicali dei *Diggers* e dei *Ranters*, che tanta parte avranno nella guerra civile inglese, e il cui messaggio religioso si tramuterà sempre in un messaggio sociale centrato sul rifiuto della proprietà privata, in nome del valore egualitario del lavoro<sup>36</sup>.

Ma le varie chiese rappresentano la *longa manus* del potere politico non solo nell'attacco ai momenti di socialità proletaria. Esse contribuiscono ad isolare l'individuo anche *distruggendo* il carattere sociale che le pratiche religiose avevano sempre avuto. In particolare, la religione protestante-puritana diventa l'espressione somma dell'individualismo che si afferma in questo periodo. Col protestantesimo, soprattutto nella sua visione calvinista, il culto religioso, che per tutto il medioevo aveva avuto un carattere collettivo<sup>37</sup>, si privatizza in modo estremo, nel senso che l'individuo messo in rapporto diretto con Dio, e responsabilizzato individualmente nei confronti della propria salvezza, si rinchiederà in un monologo interiore che, entro certi limiti, lo stacca persino dai membri della propria famiglia. Se solo la fede e non le «opere buone» ci salvano e se si è eletti o dannati dal-

35. *Ibid.*

36. C. Hill, *The World Upside Down*, cit.

37. Cfr. a questo proposito anche B. Groethuysen, *Origini dello Spirito Borghese in Francia*, Einaudi, Torino, 1977, vol. I, «La Chiesa e la borghesia», pp. 51 ss.

l'eternità, il rapporto con gli altri diventa estraneo al destino dell'individuo, e si presenta anzi come un pericolo, una tentazione, al punto che anche l'affetto «esagerato» verso la propria famiglia incomincia ad essere visto con sospetto. Tutta l'etica puritana riflette questo isolamento psicologico che distacca il singolo dalla comunità. Bisogna — si raccomanda nei manuali religiosi — parlare poco, dicendo solo il necessario, non fidarsi di nessuno, essere parchi nelle espressioni affettive, confidarsi solo con Dio: in altre parole, non sprecarsi, in un mondo che, se non è necessariamente assunto come quello della lotta dell'uno contro tutti, richiede tuttavia un'estrema circospezione nell'utilizzo delle proprie energie. È questa, per eccellenza, la morale, la disciplina del comportamento del nuovo cittadino borghese, proprietario anzitutto di se stesso, che egli impara ad amministrare altrettanto parcamente quanto i suoi capitali, proprio perchè in sè riconosce il suo bene maggiore. I rapporti con gli altri e gli altri stessi sono le vittime della sua sistematica prudenza: essi non sono né la via alla salvezza, affidata ormai agli inscrutabili decreti divini; né oggetto di carità, poichè la carità è ormai avvertita come incitamento all'ozio, né valgono come fonte di felicità, nella misura in cui la felicità stessa non appare più una valida ragione di vita. «Se la natura ci avesse voluti felici — dirà secoli più tardi Kant, dal fondo del suo pietismo borghese — non ci avrebbe dato la ragione»<sup>38</sup>. L'insistenza stessa, tipica del calvinismo, sulla corruzione della natura umana, per cui questa tenderebbe spontaneamente al male, è il supporto di un modello di vita improntato all'isolamento reciproco, che della socialità privilegia l'aspetto hobbesiano dell'*homo homini lupus*.

Non bisogna credere però che questo sia un fenomeno solo protettivo: anche nella chiesa della Controriforma si comincia ad entrare come individui e non come membri di una collettività<sup>39</sup>. Tipico di questo processo è il passaggio alla confessione individuale, da tenersi nel confessionale, inventato — sembra — dall'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. Nel medioevo la confessione avveniva di solito in chiesa, in forma pubblica o semipubblica. In seguito alla Controriforma, essa diventa un atto privato tra il fedele e il confessore, in cui, ecco l'altro elemento di novità, la contrizione, il pentirsi, più che la penitenza diventano elementi essenziali alla validità del sacramento stesso<sup>40</sup>. In questa trasformazione della confessione da pubblica

38. È anche da questa rinuncia alla felicità che nasce l'isolamento della famiglia borghese, il cui perno è il lavoro e il dovere.

39. J. Bossy, *art. cit.*, p. 290.

40. R.H. Bainton, *Lutero*, Einaudi, Torino, 1960. Egli mette in luce pro-



a privata risalta chiaramente la rottura del rapporto comunitario esistente precedentemente e l'emergere, al suo posto, del singolo individuo nella sua interiorità. Anche l'insistenza con cui viene ribadita la libertà individuale nella scelta del *partner* e proclamata la validità dei matrimoni contratti dai minori senza il consenso dei genitori è altrettanto indicativa di tale processo.

Col diffondersi del Protestantesimo e della Controriforma si condensano molte trasformazioni rispetto ai luoghi, alle modalità, al contenuto stesso delle pratiche religiose. Nel medioevo, la chiesa era stata il maggior punto di aggregazione della comunità, centro di molteplici attività. Nella chiesa, che era l'edificio più largo e ben difeso del villaggio, a parte il castello, si tenevano tutte le cose che si volevano proteggere: la navata, ad esempio, era spesso usata come deposito di grano e barili. Sul sagrato, o nella chiesa stessa, si tenevano le fiere e il mercato (ancora alla fine del '300, c'erano molte proteste da parte del clero contro quest'usanza, a causa di tutte le complicazioni che ne seguivano: risse, litigi, spargimenti di sangue)<sup>41</sup>. La messa poi era una grossa occasione sociale. Comunemente durante la messa si scherzava, si chiacchierava, si ballava, si cantava, tanto è vero che spesso nei resoconti degli storici si fa accenno alla «condotta infantile» del popolo medievale in chiesa. Le donne, poi, in chiesa si trovavano a «casa loro»: una andava col cesto dei cavoli, l'altra col cane, le prostitute cercavano clienti. Tutti sedevano insieme e chiacchieravano durante il rito, spesso interrompendo il prete con commenti sul suo sermone. Solo verso il 1200 in Italia, e verso il 1300 in Inghilterra, comincia ad apparire qualche banco privato, in genere appartenente a qualche nobile. In chiesa si faceva persino teatro<sup>42</sup>, tanto è vero che la nascita del teatro medievale è fatta risalire proprio all'usanza di rappresentare i vari momenti della liturgia: la natività, la visita delle tre Marie al sepolcro di Cristo e così via. La rappresentazione teatrale era uno spettacolo sociale cui partecipava tutta la comunità. In Inghilterra nasceranno da qui le *miracle plays* e le *mystery plays*, rappresentazioni a fondo religioso, organizzate a spese delle varie corporazioni artigianali, che per l'occasione mettevano a frutto ciascuna la propria arte: i fornai mettevano in scena l'ultima cena, i carpentieri la costruzione

prio come a suo modo la Controriforma abbia assunto l'obiezione di Lutero che il «*poenitentiam agite*» significava pentirsi e non fare penitenza.

41. Cfr. tra gli altri G.G. Coulton, *op. cit.*, pp. 186 ss.; B. Groethuysen, *op. cit.*, vol. I, pp. 52-53; L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 333-35.

42. G.G. Coulton, *op. cit.*, p. 189.

dell'arca di Noè. Queste rappresentazioni, che duravano tutto un giorno o anche di più, erano il frutto di un'elaborazione collettiva, più che il prodotto di un singolo autore. Dati certi temi fissi, tutta la comunità si sbizzarriva ad aggiungere parti, elementi nuovi, tratti dalla vita quotidiana. Il culto medievale, infatti, non era mai — come si è detto — un culto privato, nel senso che il rapporto con Dio era sempre mediato dal rapporto con l'intera collettività<sup>43</sup>.

Questo è tipico di una comunità in cui dalla nascita alla morte, dal lavoro al riposo/divertimento *l'individuo non era mai solo*. Persino la morte era un evento pubblico. Basti pensare alla figura del *nuntius mortis*, generalmente un parente o un amico del morente, che si incaricava di annunciargli la morte imminente, in modo che potesse prepararsi adeguatamente<sup>44</sup>.

Tutta la comunità poi — compresi i bambini — si raccoglieva attorno al letto del morente che viveva così attivamente il suo ultimo dramma, regolando certi conti, chiedendo perdono per gli errori commessi, dando consigli con l'autorità che gli veniva dalla morte imminente, rendendo note le sue ultime volontà. Al medioevo era ignoto l'isolamento in cui si morirà nella società capitalistica<sup>45</sup>, un isolamento così profondo che ogni comunicazione col morente tende a cessare, al punto che non si vuole nemmeno parlare della sua morte. Vi erano poi le *veglie per i morti*, occasioni di molte baldorie, che servivano anch'esse, oltre a riaffermare la continuità della vita e dei rapporti sociali a far circolare informazioni sugli eventi del villaggio, a scambiare commenti, in una società in cui la notizia non era mai assimilata individualmente attraverso la pagina del giornale, ma era costruita collettivamente attraverso molteplici punti di incontro, da cui emergeva il «punto di vista» del villaggio sugli avvenimenti quotidiani<sup>46</sup>. Anche

43. Per la Francia, vedi anche B. Groetuyens, *op. cit.*, pp. 52-53.

44. L. Febvre, *op. cit.*, p. 324. Afferma Febvre che in Francia, ancora al tempo di Luigi XIV, per il medico il trascurare « di avvertire il proprio paziente fin dalla seconda o terza visita, che deve mettersi in regola con la coscienza, era un errore pesante che comportava in caso di recidività, il decadimento del medico » (*ibid.*).

45. Cfr. P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en occident du Moyen Age à nos jours*, Ed. du Seuil, Paris, 1975 (tr. it. *Storia della morte in occidente*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 18).

46. Ciò almeno in linea di tendenza, perché per tutto il '700 la morte rimane una « cerimonia pubblica e organizzata », anche se dall'affollamento attorno al morto spariscono i bambini (P. Ariès, *prec. cit.*, p. 24). All'isolamento nella morte contribuisce anche, almeno nei paesi cattolici, la campagna terroristica della chiesa, che userà la paura dei tormenti dell'inferno come



le nascite erano un evento sociale: le vicine si affollavano nella casa della partoriente, aiutandola, dandole consigli<sup>47</sup>, facendo passare chiacchierando le ore dell'attesa.

Dal '500 in poi la chiesa condensa il suo significato religioso istituzionale, depurandosi da ogni altra attribuzione e funzione precedente. In chiesa si andrà d'ora in poi solo per le funzioni religiose, che verranno anche queste mondate da qualsiasi accento profano. Il culto diventerà un affare «individuale» e interiorizzato. Cambieranno totalmente anche gli atteggiamenti verso la vita e la morte.

Se nel medioevo *l'atteggiamento verso la vita*, era di distacco e di dispregio, col capitalismo esso diventa: amore, entusiasmo e ottimismo<sup>48</sup>. Il lavoro è ormai diventato un valore positivo e, quindi, anche la vita, intesa come dimensione spazio-temporale in cui si iscrive la vita lavorativa, viene ad assumere valore positivo.

Corrispondentemente, *si trasforma anche l'atteggiamento verso la morte*, che viene adesso vista come distruzione di un valore positivo. Da *malasorte* diventa cessazione di una forza-lavoro, diventa l'elemento che sancisce la fine dell'indeterminatezza del tempo, per cui essa è stata venduta. La carica di dolore che si accompagna alla morte adesso assume il significato di rivolta contro l'abbandono, contro la rottura dello scambio e del contratto esistente tra chi sopravvive e la persona morta. La morte, infatti, che colpisce l'individuo capitalistico, è quella del padre, della madre, della moglie, del marito, dei figli, ecc.: è «la morte dell'Altro», come la definisce Ariès<sup>49</sup>.

Avvento del capitalismo, tuttavia, non significa solo attacco a tutti i momenti di socialità proletaria, ivi compresi quelli religiosi. Significa anche che le modalità primarie del vivere e del riprodursi — quali il mangiare, il dormire ecc. — si trasformano radicalmente. Le motivazioni e i modi che caratterizzano questo fenomeno variano a seconda delle classi sociali.

Per il borghese, il culto della «privacy» nasce in senso anti classe, più che dall'interno delle necessità della sua riproduzione. Isolarsi,

strumento di disciplina e isolamento sociale. Cfr. B. Groetuyzen, *op. cit.*, pp. 82-83 ss.

47. J. Gélis, «Sages Femmes et accoucheurs, l'obstétrique populaire au XVII et XVIII siècles», *Annales*, n. 32, lug.-dic. 1977, pp. 932-933. Gélis parla dell'aiuto reciproco che donne si danno in occasione del parto nelle campagne, per cui «è la vicina che fa partorire la vicina».

48. J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1966.

49. Cfr. P. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari, 1979. Sempre su questo argomento vedi l'altro saggio dell'Ariès, *Essais sur la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, *op. cit.*

separarsi dalla presenza del proletariato, diventa intanto un'operazione necessaria per difendersi. La paura della rapina, dell'assalto, della violenza è la motivazione prima, che sta dietro all'uso delle maschere, all'invenzione della carrozza, all'isolamento dei servi nelle case, alle mille trasformazioni che subentrano nella vita quotidiana. Man mano che i ceti capitalistici moltiplicano gli agi nel momento della loro riproduzione, anche la stessa visione di questo enorme flusso di consumo improduttivo deve cominciare ad essere occultata agli occhi di chi guarda con odio, con desiderio di appropriazione, con una curiosità che registra la discrepante differenza di ricchezza nei modi di vivere.

Ma separarsi dal proletariato diventa anche un'operazione necessaria per riconfermare la differenza di potere. In questo senso va letta la passione dei ceti capitalistici per distinguersi in qualsiasi modo dai proletari sia rispetto all'abbigliamento che all'arredamento, al linguaggio in tutte le sue articolazioni (dall'uso stesso della lingua alle buone maniere). Non vi è infatti qui solo una questione di maggior possibilità di consumo, di maggiore ricchezza disponibile ad essere spesa; né solo una questione di diversa funzionalità di questi momenti del vivere per cui dal mobile al vestito non è tanto l'agio, la comodità che importa, ma la rappresentazione del potere che ha luogo loro tramite<sup>50</sup>. Vi è anche, e non infine, la necessità di dar vita a un microcosmo di meccanismi, in cui il potere cresce su se stesso, lievita e moltiplica la capacità di allontanamento, di separazione e di esclusione.

La privacy, tuttavia, pur nascendo in senso anticlasse, trova anche una sua aderente corrispondenza alle esigenze di rapporto che il singolo capitalista ha con gli altri. In una fase storica in cui, nel processo di produzione delle merci, la concorrenza si sviluppa all'ennesima potenza e in cui lo stato non si propone ancora come mediatore del *capitale collettivo*, la privacy dei ceti capitalistici nella loro vita riproduttiva si presenta come un passaggio «naturale», connotato alle loro esigenze di rapporti interpersonali — che essendo sempre potenzialmente d'affari in un mondo in cui le fortune dell'uno dipendono dalla sua capacità di competizione con gli altri, lo vogliono guardingo e diffidente.

Per il proletariato, la privacy diventa un complesso terreno di lotta. Da un lato, senza dubbio essa è il risultato di una sconfitta, pas-

50. L. Mumford, *La città nella storia*, Etas Kompass, Milano, 1967, pp. 479-80.



sata attraverso la distruzione dei momenti di socialità proletaria, dei suoi modi di vivere e delle sue forme di organizzazione e di lotta, e proprio per questo ben più lenta a realizzarsi (vedi ad esempio la socialità dei vagabondi, dei mendicanti, delle *workhouses*). Dall'altro, essa è anche il portato di un ciclo di lotte proletarie. Essa non significa infatti solo solitudine, ma anche *dissoluzione* del controllo interpersonale, dell'ingerenza sociale nella volontà individuale, del bisogno del consenso da parte della comunità, della schiavitù della socialità obbligata, com'era nel mondo medievale.

Pur essendo questo della privacy, del progressivo isolamento dell'individuo, un processo molto lungo, già verso la metà del '500 esso è in atto sia presso i ceti capitalistici che presso il proletariato, seppure con modalità necessariamente diverse. Uno dei suoi aspetti più visibili è la riorganizzazione dei rapporti spaziali e della loro funzione sociale. Le relazioni di vicinato — ad esempio — si stemperano e scemano di intensità. Mentre nel medioevo le azioni della giornata si regolavano praticamente su quelle dei vicini e tutti conoscevano fatti e misfatti di tutti — ascendenti, discendenti e collaterali —, (la preoccupazione dei «vicini» è costante nei «libri dei ricordi») <sup>51</sup>, dal '500 in poi, l'ambito della «vicinia» si smembra. A ciò va aggiunta nelle città la distruzione di interi rioni — comprese chiese, antichi monumenti, botteghe ecc. — con relativo complesso tessuto di tradizioni e rapporti sociali.

L'abbattimento totale degli edifici — scrive Mumford — che incarnavano queste forme di vita finiva per spazzar via la cooperazione e la solidarietà di un'intera vita, e spesso anche di più vite <sup>52</sup>.

Ovunque, si instaura un rapporto differente tra il lavoratore e la sua abitazione. Muta la casa e il rapporto con l'esterno; anzi, il concetto stesso di un interno-esterno, di un pubblico-privato è il prodotto di un nuovo mondo, in cui tutto ciò che non riguarda il mondo del lavoro (salarariato) comincia a svolgersi lontano dagli occhi «indiscreti» della comunità. Se prima, nel medioevo, la vita si svolgeva nella strada, in pubblico e la casa era aperta, col capitalismo la casa si chiude e la vita viene nascosta dietro pareti più o meno solide. Presso i ceti capitalistici

51. G. Fasoli, *La vita quotidiana nel Medioevo italiano*, in Aa.Vv., *Nuove questioni di storia medievale*, Marzorati, Milano, 1964, pp. 475-476.

52. L. Mumford, *op. cit.*, p. 484.

la porta principale, attraverso la quale una volta si poteva entrare inaspettati, venne munita di chiavistello. Agli amici venne riservata la strada più lunga e meno diretta, la porta di servizio. Più tardi venne introdotto l'uso del battente o del campanello. Più tardi ancora si formò l'obbligo di annunciare la visita<sup>53</sup>.

La casa dunque si distanzia dalla strada: anche al suo interno, le funzioni che caratterizzano la vita domestica si separano spazialmente — una novità rispetto all'organizzazione dell'abitazione medievale, alla quale, come scrive Mumford, mancava la *differenziazione funzionalizzata dello spazio*<sup>54</sup>.

Verso la metà del '500, la casa comincia a trasformarsi e nasce l'arredamento. Anche la diffusione della sedia «ascetica», come la chiama Van Ussel, che tra l'altro è il sedile che mette nella posizione migliore per lavorare per cui si diffonde fin da subito anche nel proletariato<sup>55</sup> è emblematica dell'individualizzarsi dei vari momenti della riproduzione, perché su di essa ci si siede separati dagli altri. La *hall*, dove nel medioevo si mangiava, dormiva e si ricevevano gli ospiti<sup>56</sup> rimane solo come ingresso, mentre le attività, che in precedenza vi si svolgevano, vengono confinate al *parlor* (salotto), o alla camera da letto ormai completamente privatizzata<sup>57</sup>.

Il processo di trasformazione dello spazio interno è comunque lento, se si pensa che bisogna arrivare al '700 perché le stanze cessino addirittura di aprirsi l'una nell'altra e si allineino lungo il corridoio.

È soprattutto nei confronti delle funzioni «corporee — mangiare, lavarsi, dormire, fare all'amore — che lo spazio si organizza in modo «pudico». Non più gli amanti faranno all'amore all'aperto, come si vede da molti calendari astrologici del tardo medioevo<sup>58</sup>. E ancor

53. J. Van Ussel, *La repressione sessuale*, Bompiani, Milano, 1971, p. 55.

54. Anche a ciò va connessa la grande opera di ricostruzione della casa che si ha in Inghilterra tra il 1575 e il 1625, il cosiddetto *great rebuilding*, che vede appunto nuove forme architettoniche e nuovi criteri di organizzazione dello spazio domestico. Cfr. R. Machin, «The Great Rebuilding», *Past and Present*, n. 77, nov. 1977, pp. 33-34.

55. La sedia si trova infatti in Francia in molte case di contadini e artigiani, come ci racconta A. Lefranc (*La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Hachette, Paris, 1938) che ci parla diffusamente delle loro case, dell'arredamento, dell'alimentazione ecc. (pp. 210-216 e pp. 228-232).

56. L. Mumford, *op. cit.*, p. 286.

57. Per quanto riguarda la trasformazione dello spazio nell'abitazione di corte, vedi N. Elias, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna, 1975.

58. L. Mumford, *op. cit.*, p. 286.



meno si continuerà a dormire nudi, famiglie e servitù, tutti insieme attorno al fuoco in un unico stanzone com'era la prassi nel medioevo, persino nelle case dei nobili e dei benestanti<sup>59</sup>. Prima ancora che si separi la camera da letto, si ha la separazione del letto stesso, che viene avvolto da pesanti tendaggi. Si abbandona, poi, l'usanza di far dormire i servi nella stessa stanza (poiché l'avvento della *privacy* — come si è visto — instaura anche una più rigida divisione di classe). Se ancora Michelangelo dormiva coi suoi lavoratori, quattro in un letto, a partire dal '600 soprattutto nelle case borghesi, i servi e i lavoratori dormiranno nei propri quartieri.

In un primo tempo, tuttavia, la stanza da letto, pur separata dal resto della casa, mantiene un carattere pubblico. Il letto è il pezzo più bello dell'arredamento del ricco per il quale l'introduzione del riscaldamento contribuisce non poco a trasformare «l'amore fisico da occupazione stagionale in attività da svolgersi tutto l'anno: un esempio in più della regolarità barocca»<sup>60</sup>. A letto si ricevono visite, si fa musica, dal letto si impartiscono ordini al personale di servizio. In un secondo momento, invece questo carattere semipubblico della camera da letto va scomparendo. Essa viene percepita come zona «pericolosa» e, di conseguenza, tutti i visitatori e i servi ne sono tenuti lontani.

Nello stesso periodo, si comincia anche a portare le mutande e la camicia da notte il cui scopo immediato è quello di separare ulteriormente gli individui l'uno dall'altro<sup>61</sup>.

Anche ai bambini nei collegi si proibisce di dormire insieme. La educazione alla solitudine, infatti, comincia già dall'infanzia<sup>62</sup>. «Dapprima c'erano camerate dove si dormiva anche in due per letto, più tardi ognuno ebbe il proprio letto e infine la propria stanzetta».

Altrettanto scompare nei primi anni del Seicento l'abitudine di mangiare assieme ai servi. Questa abitudine aveva già cominciato a incrinarsi nel corso del '300 dal momento che, ad esempio, nel 1362 Langland critica il signore e la signora, perché si ritirano dalla common hall per consumare pasti privati. Ma è solo a partire dal Sei-

59. Anche quando viaggiavano, i nobili non esitavano a dormire nello stesso letto con un amico, quando capitavano in un albergo... l'isolamento in questo caso non solo era scorretto, ma anche pericoloso.

60. L. Mumford, *op. cit.*, p. 481.

61. H. Ellis, «Studies in the Psychology of Sex», 2 voll., Random House, New York, 1905, p. 29; R.C. Holliday, *Unmentionables*, New York, 1933; M. Angeloglou, *A History of make up*, London, 1970, p. 58.

62. L. Mumford, *op. cit.*; J. Van Ussel, *op. cit.*

cento che tale usanza si perde in modo definitivo: i servi da allora prendono a consumare i pasti nel sottoscala<sup>63</sup>. Un sintomo significativo del trionfo della *privacy* è il privatizzarsi degli strumenti dell'alimentazione. Nel medioevo, ad esempio, ogni commensale metteva le mani nel piatto comune, dividendo la portata col compagno/a; si beveva dallo stesso bicchiere, si mangiava nello stesso piatto e poi quando alla fine del pranzo ci si lavava le mani era considerata cosa gentile dividere la tazza col proprio vicino e si giocava a lavarsi le mani a vicenda con una persona dell'altro sesso (da cui l'espressione *manus manum lavat* - una mano lava l'altra), e rifiutarsi era considerato un insulto. Ancora nel XVI secolo si usava mangiare insieme dalla stessa pentola e con lo stesso cucchiaino<sup>64</sup>, ma già in questo periodo cominciano a diffondersi piatti, posate e bicchieri singoli, tutti arnesi che aumentano le distanze tra sé e gli altri. Questo moltiplicarsi degli strumenti del «consumo», che avviene in un primo tempo nell'ambiente della nobiltà e della borghesia non manca di stupire i contemporanei: «devono essere ben sporchi — si diceva — quegli uomini che hanno bisogno di un cucchiaino».

La differenziazione funzionalizzata dello spazio interno della casa avviene molto più lentamente, ovvio, nel proletariato. Contadini e artigiani di regola non hanno un letto, ma dormono su foglie, panche, sacchi, tutti insieme, padre, madre, figli e parenti e, a volte, anche il bestiame<sup>65</sup>. La promiscuità che caratterizza la vita proletaria non è tuttavia più facilmente accettata. Anche a letto il proletariato è controllato e spiato, come si è visto, dai vescovi della Controriforma, che mostrano un grosso interesse per dove dorme la gente, poiché — si dice — è difficile praticare la pietà domestica dormendo in tre in un

63. *Ibid.*, p. 481. Sull'alimentazione proletaria, vedi invece P. Camporesi, *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna, 1980.

64. Tanto poco diffusi sono i cucchiaini che in Inghilterra, in occasione di un pranzo, ci si aspetta che ogni commensale porti il suo. Anche la *forchetta* che compare in Europa (introdotta dall'Italia) verso l'inizio del '600 è considerata per lungo tempo un segno di frivolezza e *pruderie*. Cfr. C. Hole, *The English Housewife in the 17th Century*, p. 48. Ancora nel 1611 un viaggiatore inglese, che commenta l'uso della forchetta in Italia, afferma che non l'aveva mai visto prima. Cfr. sempre C. Hole, *op. cit.*, New York, Batsford Ltd., 1949 (prima edizione 1947), pp. 15-27. Su questo, vedi anche L. Stone, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 280-285.

65. Anche C.M. Cipolla ci parla di come spesso i contadini e i loro familiari vivessero ammassati come bestie in grossi stanzoni (C.M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 53).



letto<sup>66</sup>.

Oltre alle modalità del dormire e del mangiare, cambiano anche quelle del lavarsi, coinvolgendo questa volta allo stesso tempo borghesi e proletari. Nel medioevo erano molto diffusi i bagni pubblici, dove uomini e donne si bagnavano assieme. Il bagno, frequentato da tutta la comunità, non era ancora ridotto alla sua componente igienica, non serviva cioè solo a lavarsi. Poichè mancava nella società feudale il sistematico asservimento di ogni attività a finalità produttive, esso veniva goduto per quello che rappresentava come momento di contatto col proprio corpo e col corpo altrui. Esso, dunque, veniva vissuto come un grosso momento di socialità e sessualità collettiva: si passava la mattina in vasche, dove ci si intratteneva chiaccherando, bevendo e mangiando su vassoi galleggianti sull'acqua; poi si danzava<sup>67</sup>. Verso la fine del '500, però, i bagni pubblici cominciano ad essere progressivamente chiusi. Enrico VIII li proibisce in Inghilterra nel 1546, in Francia sono proibiti da Francesco I già nel 1538. La decadenza del bagno pubblico in Europa è tale, che, quando alla fine del XVII secolo vengono reintrodotti in Inghilterra a scopo terapeutico, saranno considerati un lusso<sup>68</sup>.

Si dirà che i bagni vengono chiusi per impedire il diffondersi della sifilide, che in questo periodo comincia a mietere vittime in tutta Europa. Invece la chiusura del bagno pubblico nasce da una preoccupazione «politica», quella di distruggere un luogo di socialità

66. Spesso a tale proposito intervengono anche le autorità civili. Nel 1590, ad esempio, il Tribunale della Sanità di Milano stabilì che non si tenessero più di due letti per camera e che non si dormisse più di due o tre persone per letto (*prec. cit.*, p. 51). A Firenze, gli uomini della Compagnia di S. Michele in un rapporto al Magistrato alla Sanità scrivono di aver trovato «molte case dove per meschinità non è comodità nessuna di letto, dormendo sopra un poco di paglia scussa e sudicia et alcuni hanno pagliericci sudici e fetenti». (C.M. Cipolla, *I pidocchi e il Granduca*, Il Mulino, Bologna, 1979, p. 14).

67. Cfr. L. Wright, *Clean and Decent*, Viking Press, New York, 1960, pp. 34-35; ancora nel *Book of Trades* di John Amman, pubblicato a Norimberga nel 1568, che illustra i mestieri e le arti contemporanee, il «proprietario del bagno» è raffigurato mentre spulcia e cava sangue a un uomo e una donna seduti nudi su una panca di fronte a lui, anche lui mezzo nudo. Sul pavimento, in una mastella, un bambino è a sua volta spulciato dalla donna. *The Book of Trades (Standebuch)*, introduzione di Benjamin A. Rifkin, Dover Publications, New York, 1973, p. 61.

68. Cfr. L. Wright, *op. cit.*, p. 61; e L. Mumford, *op. cit.*, p. 483; S. Gideon, *L'Era della Meccanizzazione*, Feltrinelli, Milano, 1967, pp. 601-602; F. Henriques, *Storia Generale della Prostituzione*, 2 voll., *Il Medioevo e L'età Moderna*, Sugar, Milano, 1966, pp. 55-57.

sessuale ormai incontrollata (*bagno* in certe aree europee diventa sinonimo di *bordello*), e dove si socializza un'esperienza — il contatto col proprio corpo — nei cui confronti bisogna ormai provare un certo pudore, anche quand'essa si compie in isolamento nella casa. In ogni caso il risultato, almeno sul piano dell'igiene, sarà disastroso. Non c'è ombra di dubbio che dal Cinquecento in poi le condizioni sanitarie peggiorino. Gli abitanti delle città dispongono pro capite nel Settecento di molta meno acqua che due o tre secoli prima<sup>69</sup>, poiché le condutture non vengono né rinnovate né aumentate. La situazione subisce un ulteriore peggioramento anche a causa dell'innalzamento del costo dell'acqua calda, provocato dalla scarsità di legna da ardere nei dintorni delle maggiori città.

Il corpo viene nascosto e depistato dietro il vestiario. Gli abiti si appesantiscono in modo da sottrarre certe parti del corpo ad occhi indiscreti. Sparisce sotto lunghe mantelle l'usanza maschile del *cod-piece*; quanto alle donne, con la diffusione del *vergutin*, il loro corpo viene affogato da mille sottovesti e letteralmente distanziato dagli altri dal largo cerchio di ferro che le sostiene. Verso la metà del '600 si diffonde anche tra le mogli dei mercanti la moda della *maschera*, che esse portano persino quando vanno a fare la spesa. Lo stesso processo di occultamento colpisce anche le funzioni del corpo.

Si instaura un processo di *regolamentazione e disciplinamento dei bisogni corporali*, che arriverà a stabilire anche dove e quando si può defecare.

Col capitalismo, non si può più infatti defecare quando si sente lo stimolo, perchè, se questo capita durante l'orario di lavoro o di studio, esso deve essere represso. Il tempo di lavoro o di studio non può più comprendere il tempo necessario ad espletare i bisogni corporali. Così come questo tempo è un tempo astratto, altrettanto il corpo diventa una macchina, che deve essere resa avulsa il più possibile da tutti quegli eventi che la obbligano a fermarsi e che producono quindi tempi morti nell'erogazione della forza-lavoro.

Anche Hunt attribuisce questa «ossessione della merda» alla sua improduttività e mette in risalto che, a differenza di come essa si presenta rispetto al lavoro dei campi, nella città è pura perdita e oltre a tutto presenta grossi problemi logistici, ragione in più per renderla, dice Hunt, il meno cospicua possibile. Inoltre, la merda è il segno visibile della corrottezza dell'uomo. È agli occhi dei puritani una specie di peccato originale: bisogna continuamente vincerla, soggiogar-

69. L. Mumford, *op. cit.*, p. 483.



la. La purga si presenta, in questo contesto, come il modo migliore per liberare il corpo da questo peccato originale.

Già dal '500 prende il via l'ossessione del sedere e delle feci. Purghe e clisteri si moltiplicano, così pure l'analisi delle feci e della urina<sup>70</sup>. L'ossessione del culo deriva anche dalla necessità di negarlo come centro dell'erotismo (vedi il contemporaneo attacco al sesso anale e al sesso bestiale).

Ma non è solo la merda l'oggetto incriminato. Anche nei confronti dei «cattivi umori» che si suppone siano dentro il corpo e siano la causa di tutti i disturbi emotivi e psicologici, c'è la medesima ossessione: anch'essi devono essere purgati. Inoltre si stabilisce sempre più un legame diretto tra tendenze psicologiche (vizi e virtù) e quello che si deduce dall'analisi delle feci o dell'urina di una persona, da cui deriva anche l'altra grande passione dell'epoca, quella per l'analisi degli escrementi umani.

Con l'avvento della grande industria si arriverà addirittura a imporre alle funzioni corporali un regolamento antibiologico.

Infatti se fino al XVIII secolo

erano ancora comunemente accettate le teorie di Galeno, Ippocrate, Celso e altri, secondo i quali il corpo si libera regolarmente di vapori, umori e altri residui supplementari, [per cui] era diffusa così la convinzione che era necessario fare peti, sputare, ruttare e così via<sup>71</sup>,

nell'800 si arriverà a considerare tutto ciò maleducato e volgare.

Si cerca anche di regolare la conversazione e, in generale, il modo di rapportarsi agli altri: come invitare gli ospiti, come salutare gli amici ecc., comportamenti che devono essere ispirati a criteri di prudenza, decenza e riservatezza<sup>72</sup>.

70. D.M. Hunt, *Parents and Children in History*, A.A. Knopf, New York, 1959; vedi anche L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, voll. VIII, Columbia University Press, New York, 1958, pp. 533 ss. Thorndike nota come nel '600 si riportino molto spesso casi di «emissioni di strane sostanze dal corpo», che vengono interpretate come segni di stregoneria.

71. J. Van Ussel, *op. cit.*, p. 139.

72. L.B. Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England*, Cornell University Press, Ithaca, New York, pp. 131-137. In un manuale, *Regole di condotta per la tavola*, si dà ad esempio il seguente schema:

dire	non storie lunghe
prendere	non tabacco
toccare	non affari di stato

Cfr. anche M. Hunt, *The Natural History of Love*, A.A. Knopf, New York, 1959, p. 186.

Compaiono inoltre manuali che prescrivono la condotta da tenersi a tavola, in cui si raccomanda di non grattarsi in pubblico, di non mettere le mani nel piatto degli altri o di fiutare la carne degli altri, di non sbadigliare, di non pulirsi le mani nella tovaglia e così via. Particolarmente sconveniente è considerato baciarsi e toccarsi a ogni incontro, un'usanza particolarmente diffusa in Inghilterra, come si può vedere anche da una lettera di Erasmo del 1499 ad un amico italiano<sup>73</sup>.

La donna è quella più colpita dalla nuova regolamentazione in quanto, dovendo adesso primariamente svolgere il lavoro di riproduzione, deve disciplinarsi in modo ancora più ferreo. Un libro sulla *bellezza delle donne*, ad esempio, dice che esse devono *ridere e star nutire senza far rumore*<sup>74</sup>.

«Che la donna si curi di mantenere un riso somnesso, ridere troppo forte non si confà ad una creatura bella».

Col privatizzarsi della vita cambia anche la natura delle passioni, dall'amore alla violenza. Nel medioevo, ad esempio, la maggior parte degli omicidi era di natura collettiva<sup>75</sup> (risse, aggressioni), mentre col rinchiudersi della vita nell'ambito della famiglia si registra un aumento dei delitti tra coniugi e tra questi e i figli, che è il primo risvolto dell'intensificarsi e privatizzarsi dei loro rapporti.

Dal 1500, poi, alla rissa subentra il duello che è sempre una forma di violenza di natura individuale. È importante ribadire però che nel *black hole* delle pareti domestiche sparisce non un'immaginaria sfera «emotiva-sentimentale», astratta dai nuovi rapporti produttivi, ma una parte essenziale del nuovo circuito capitalistico, e cioè la riproduzione della capacità di lavorare, che col capitalismo acquista storicamente per la prima volta una funzione essenziale nel processo dell'accumulazione.

Sarà in una prima fase la capacità lavorativa del borghese che, di contro al modello di vita della nobiltà feudale, deve imporre a se stesso una certa disciplina al lavoro, anche se in questo caso si tratta del puro lavoro del comando.

73. D. Staars, *The English Woman*, London, 1909, p. 93. «C'è una usanza qui che non posso raccomandare abbastanza... dovunque vai sei ricevuto da tutte le parti con baci, quando te ne vai ti salutano con baci e poi ad ogni incontro c'è un gran baciarsi in abbondanza».

74. C. Camden, *The Elizabethan Woman*, Elsevier Press, New York, 1952, p. 22.

75. C.I. Hammer Jr., «Patterns of Homicide in XIV century Oxford», *Past and Present*, n. 78, feb. 1978, p. 20.



E in questa seconda fase sarà la capacità lavorativa del proletario, l'unica, preziosissima merce in grado di creare valore. Questo secondo processo si affermerà molto più lentamente del primo, dal momento che per tutto il '600 le lamentele da parte dei nuovi padroni circa le persistenze di forme di vita insubordinate nel proletariato, si ripeteranno continuamente.

Alla fine di questo processo, insieme, nella società del capitale, si potrà andare solo dove si lavora per un salario, dove si concentrano cioè gli strumenti della produzione. Se è vero dunque che col capitalismo si distruggono le barriere sociali che nel medioevo avevano confinato l'individuo entro l'immobilità di una vita sempre identica a se stessa e che non andava al di là delle mura del villaggio, è altrettanto vero che la nuova socialità offerta dal capitale è fondata solo sul lavoro o ad esso funzionalizzata.

Anche agli incontri allargati al di fuori della fabbrica si partecipa ormai come individui o come coppie ciascuno racchiuso in un'armatura psicologica che limita a priori le possibilità dello scambio sociale. Si può andare insieme, in altre parole, solo per lavorare o per riprodursi entro termini ben precisi, in cui il «reciproco usarsi e consumarsi» è funzionale alla giornata lavorativa stessa. La solitudine che caratterizza l'individuo nel capitalismo è determinata proprio da questo. È una *solitudine qualitativamente nuova*, che va ben al di là dell'isolamento spaziale e che continua anche quando si è con gli altri, poichè nasce dall'impossibilità di socializzarsi-socializzare cioè le proprie conoscenze, i propri desideri, la propria sessualità, in modo reale, corrispondente ai propri bisogni. L'unico bisogno che viene rispettato è quello capitalistico della creazione di valore, anche su questo terreno. Non della reciproca felicità. L'individuo, infatti, non può «socializzarsi» in quanto individuo, ma solo in quanto merce forza-lavoro.

*La società*, collana diretta da Domenico De Masi

1. Andrea Villani, *Il potere locale: regioni, province e comuni in Italia*
2. Giovanni Cesareo, *Anatomia del potere televisivo*
3. Eyvind Hytten, Marco Marchioni, *Industrializzazione senza sviluppo*
4. Giorgio Gasparotti, *Potere e classe operaia*
5. Giorgetta Moech, *La giustizia in Italia*
6. G.B. Zorzoli, *La ricerca scientifica in Italia*
7. Giovanni Baccalini, *Sistema distributivo e tutela del consumatore: la riforma della legislazione sul commercio in Italia*
8. Attilio Gaboardi, *La finanza locale in Italia: le crisi, i problemi, le aspettative*
9. Luigi Cerutti, *Investimento e speculazione in titoli azionari*
10. Gian Maria Capuani, *Una politica per il pieno impiego*
11. Ralph Glasser, *La manipolazione del consumatore*
12. Mimmo Tomati, *I fabbricanti di vacanze*
13. Luigi Cerutti, *Borsistica: come operare nelle borse valori con metodo scientifico*
14. Luigi Cerutti, *Terapia dell'inflazione*
15. Alan S. Milward, *L'economia di guerra della Germania*
16. Rainer Hellmann, *Europa e America: gli investimenti internazionali*
17. Celso Furtado, *Gli Stati Uniti e il sottosviluppo dell'America Latina*
18. Enrico Facchini, Carlo Pancera, *Dipendenza economica e sviluppo capitalistico in Israele*
19. Giorgio Rochat (a cura di), *Atti del Comando generale del Corpo Volontari della Libertà*
20. Mikhail Bor, *Obiettivi e metodi della pianificazione sovietica*
21. Franco Celletti, *Fra l'orso e la tigre: dottrina, strategia e politica militare cinese*
22. Stefano Silvestri (a cura di), *Teoria e pratica della strategia sovietica*
23. John McHale, *Il futuro del futuro*
24. I.G. Kurakov, *Scienza, tecnologia, comunismo. Le nuove tendenze in Urss*
25. Giulio Querini, *Sviluppo economico e arretratezza. I due volti dell'economia mondiale*
26. Giuseppe Campa (a cura di), *Pubblicità e consumi in Italia*
27. Ornello Vitali, *La crisi italiana: il problema della popolazione*
28. Alfio Cascioli, *Lavoratori, sindacato, impresa. Nuovi modelli di organizzazione*
29. H.E. Klarman, *L'economia sanitaria. Criteri di riorganizzazione dell'assistenza medico-sanitaria. Il ruolo degli ospedali. I rapporti medico-ospedale*
30. P. Nervi, A. Zanibelli, *Il salariato agricolo nella Valle Padana*
31. Michael Kaser, *Comecon. I rapporti economici tra Urss e paesi dell'Est*
32. Antonio Lombardo, *Il sistema politico del Giappone. Elementi di analisi comparata*
33. Alberto Ferrari, Giovanni Pellicciari (a cura di), *Gli architetti. Indagine sulla situazione professionale in Lombardia*
34. E.J. Mishan, *Il costo dello sviluppo economico*



35. Alfred Grosser, *In nome di che?*
36. G. Carli, G. Angelli, G. Petrilli, N. Andreatta, V. Del Punta, I. Gasparini, G. Guarino, E. Peggio, R. Prodi, P. Saraceno, L. Spaventa, B. Trezza, U. La Malfa, *L'impresa nell'economia italiana*
37. Corrado Barberis, *La società italiana. Classi e caste nello sviluppo economico*
38. Siro Lombardini, *Concorrenza, monopolio e sviluppo economico*
39. Antonino de Arcangelis, *L'infanzia del malessere. Un'analisi regionale e provinciale della mortalità infantile in Italia*
40. Alvaro Ancisi, *La cattura del voto. Sociologia del voto di preferenza*
41. R. Meidner, S.F. Bengtson, G. Dalhlström, K.G. Karlsson, E. Petterson, B. Jonsson, E. Holmberg (a cura di), *Sindacati e progresso tecnico*
42. Federmeccanica (a cura di), *Dalla conflittualità al consenso. Opinioni e proposte degli imprenditori sulla crisi attuale*
43. Bruno de Finetti (a cura di), *Dall'utopia all'alternativa*
44. A. Bajt, H. Behme e altri, *Il sistema dei prezzi nei paesi socialisti*
45. Raymond Aron, *Marxismi immaginari. Da una sacra famiglia all'altra*
46. Istituto di Demografia dell'Università di Roma (a cura di), *L'emigrazione dal bacino mediterraneo verso l'Europa industrializzata*
47. A. Cassone, C. Marchese, F. Scacciati, *Inflazione e salari. La scala mobile in Italia e all'estero e i suoi effetti economici*
48. Formez-Iasm, *Commercio e intervento pubblico nel Mezzogiorno*
49. P. Armani, F.A. Roversi - Monaco, *Le partecipazioni statali. Un'analisi critica*
50. P. Barile, B. Craxi, S. Galeotti, G. Galloni, U. La Malfa, G. Malagodi, N. Matteucci, G. Saragat, U. Terracini, *La Costituzione italiana. I principi, la realtà. Un dibattito tra giuristi e politici*
51. Alfio Cascioli, *Assenteismo e alienazione*
52. R. Arduini, G. Carlesi, M. De Marco, M. Saita, *L'industria del computer. Situazione e prospettive dell'informatica in Italia*
53. Giampaolo Fabris, *Il comportamento politico degli italiani*
54. Giuseppe Sorrente, *Regioni, industria, territorio*
55. Giovanni Somoèvi (a cura di), *Forze di lavoro, sviluppo economico e occupazione in Italia*
56. François Perroux, *Il ruolo del potere nell'analisi economica*
57. Luciano Vandone, *Il sistema monetario dell'eurodollaro*
58. Domenico Corradini, *Transiti. Scritti di ideologia, mitologia e politica*
59. Gavino Musio, *Antropologia e mondo moderno. Analisi del rapporto interumano e razionalizzazione dell'esperienza nelle situazioni problematiche delle culture industriali*
60. Domenico De Masi, Adriana Signorelli, *La questione giovanile*
61. Domenico De Masi, *Dentro l'università*
62. Francesco Steri, *Ristrutturazione e crisi nella grande industria*
63. Sante Elio Uccelli, Franco Amatori (a cura di), *La fabbrica ristrutturata. Quattro interventi di ergonomia*
64. L.M. Lombardi Satriani, *Rivolta e strumentalizzazione. Il caso di Reggio Calabria*
65. A. Bianchi, F. Granato, D. Zingarelli (a cura di), *Marginalità e lotte dei marginali*

66. G. Gasparotti, A. Montebugnoli, *Organizzazione del lavoro e capitalismo*
67. Vincenzo Montella, Elvezio Pirfo, *La macchina psichiatrizzante. Analisi dell'esperienza di un pronto soccorso psichiatrico*
68. Paolo Bisogno, *Il ricercatore oggi in Italia*
69. M. Cevoli, R. Merli, S. Saporito, G. Stefano, N. Traiano, *Stazione Termini*
70. Antonio Carbonaro, *Povertà e classi sociali*
71. Marisa Malfatti, Riccardo Tortora, *L'età d'oro. Inchiesta sui problemi dell'età di mezzo*
72. Cosetta Pepe, *Le imprese in Cina*
73. Luigi M. Solivetti, *Perchè la droga*
74. Ralf Dahrendorf, *La rivoluzione scientifico-tecnologica*
75. Attilio Belli, *Potere e territorio nel Mezzogiorno d'Italia durante la ricostruzione 1943-1950*
76. Michele Rak (a cura di), *Media e lettori nel Mezzogiorno. Il sistema dell'informazione nelle regioni meridionali e l'analisi della politica culturale de "Il Mattino"*
77. Anna Maria Gentili, Giorgio Mizzau, Irma Taddia, *Africa come storia. Elementi del dibattito sulla natura della transizione nelle società e nei sistemi africani*
78. Andrea Villani, *Arte potere mercato. Economia e politica dell'arte*
79. Donatella Ronci, Olivetti, *Anni '50. Patronal-socialismo, lotte operaie e Movimento Comunità*
80. Zsuzsa Hegedus, *Riforma economica e conflitto sociale. Il caso ungherese. Edizione italiana a cura di Antimo Farro*
81. Bruno Dallago, *Passato e futuro nel modello economico sovietico*
82. T. Asad, J.-L. Amselle, M. Augé, G.R. Cardona, J. Copans, F. Curti, U. Fabietti, E. Le Bris, C. Meillassoux, F. Papi, F. Picon, M. Prandi, F. Remotti, M. Vegetti, *Antropologia, filosofia, ideologia*
83. Pietro Basso, *Disoccupati e Stato. Il movimento dei disoccupati organizzati di Napoli (1975-1981)*
84. G. Guizzardi, S. Sterpi, *La società italiana. Crisi di un sistema*
85. Gruppo di ideazione e produzione "Cronaca", Consiglio di fabbrica Alfa Romeo, *Appunti sul lavoro di fabbrica*
86. S. Acquaviva, *La Corsica: storia di un genocidio*
87. Filippo Barbano (a cura di), *Nuove tecnologie: sociologia e informazione quotidiana. Scritti di F. Barbano, G. Barbiellini Amidei, P. Coscia, C. Marletti*
88. L. Altieri, P. Faccioli, G. Gozzi, R. Grandi, U. Morelli, F. Moroni, G. Pellicciari, A. Tarozzi, *Nuove forme di potere. Stato, scienza, soggetti sociali*
89. Giovanni Sarpellon (a cura di), *La povertà in Italia (2 voll.)*
90. Angelo Detragiache, *Nuova società industriale. Problemi e prospettive*
91. Vito Barresi, *Il ministro dei contadini. La vita di Fausto Gullo come storia del rapporto fra intellettuali e classi rurali*
92. Antonio Carbonaro, *Prospettive sociologiche nella crisi della società italiana*
93. Emilio Sarzi Amadè, *L'Indocina rimeditata*
94. L. Altieri, C. Caselli, P. Faccioli, A. Tarozzi, *Tempo di vivere. Nuove identità e paradigma giovanile dopo il 1977*
95. Jerre Mangione, *Mont'Allegro. Una comunità siciliana in America*
96. Giovanni Sarpellon, *Rapporto sulla povertà in Italia. La sintesi della grande indagine Cee*



97. Gabriele Calvi, Giorgio Marbach, (a cura di), *Giovani laureati e qualità del lavoro. Ricerche sugli atteggiamenti nei confronti dell'occupazione e del tempo libero*
98. Silvia Federici, Leopoldina Fortunati, *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*
99. Ada Becchi Collidà (a cura di), *Napoli "miliardaria". Economia e lavoro dopo il terremoto*
100. Vincenzo Masini, *Sociologia di Sagunto*
101. Carlo Bondi, *Vita da Rock. Viaggio tra i gruppi musicali giovanili di Bologna*, Ricerca promossa dal Progetto giovani del Comune di Bologna