

DONNE DI LE FORNA - ISOLA DI PONZA (1989)

(Gabriella Mondardini Morelli)

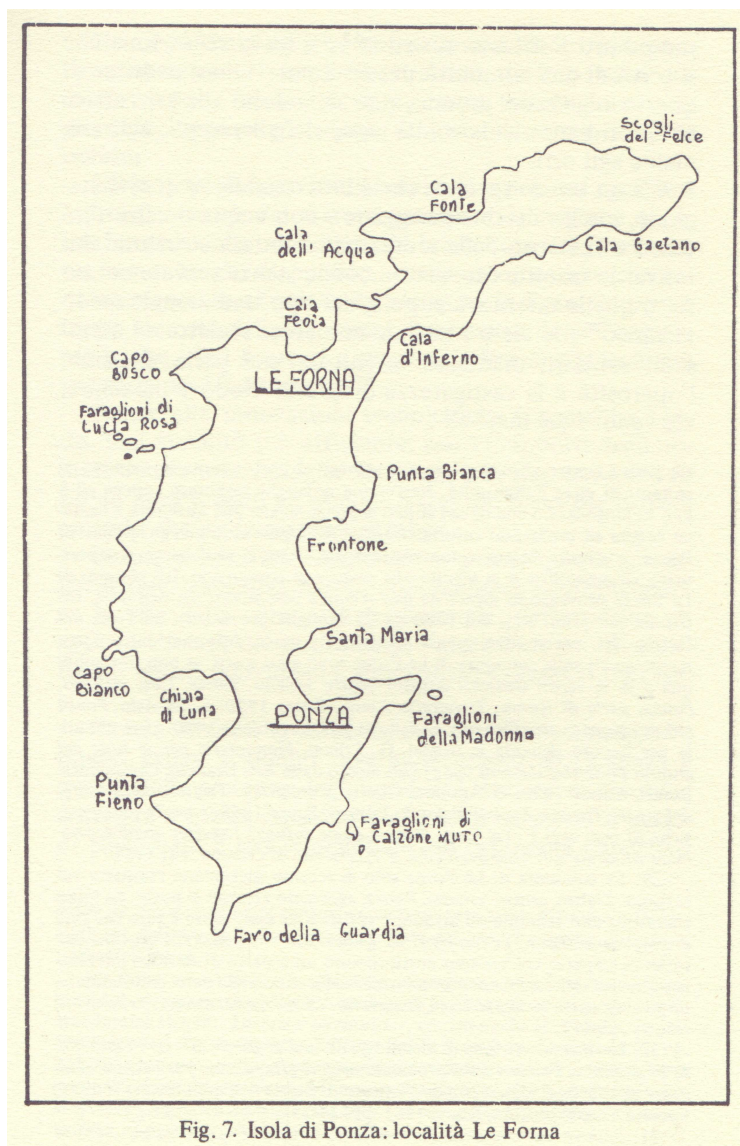


Fig. 7. Isola di Ponza: località Le Forna

Premessa

La comunità di Le Forna, nell'Isola di Ponza, appartiene amministrativamente al comune di Ponza, che ha sede nel centro abitato aggregato attorno al porto, all'estremo sud dell'isola. Insieme, negli ultimi anni, gli isolani vanno poco oltre le 3000 unità. Nell'esigua isola, che raggiunge appena gli 8 chilometri di lunghezza e 7,5 chilometri quadrati di superficie, i due nuclei abitati sono situati alle due estremità ad una distanza di circa sei chilometri. Le due comunità vantano anche origini e vicissitudini storiche differenti. Benché l'Isola sia stata frequentata fin da tempi lontanissimi, l'abitato di Ponza risale ad una colonizzazione del 1734, formata da famiglie provenienti dall'Isola d'Ischia, che si dedicarono all'agricoltura, alla pesca e al commercio, sviluppato intorno al porto locale.

Gli abitanti di Le Forna, dal canto loro, derivano da una seconda colonizzazione, avvenuta nel 1772, che condusse 27 famiglie provenienti da Torre del Greco a insediarsi nel territorio a Nord dell'isola. Il terreno, destinato all'agricoltura, fu diviso a fasce e affidato a ciascuna famiglia, dando luogo ad un habitat disperso, che nel corso degli anni ha prodotto piccole aggregazioni parentali, i cui nomi o soprannomi, ancor oggi, designano le tessere dello spazio locale. Anch'essi integrarono pesca e agricoltura, ma con la crescita della popolazione le risorse locali cominciarono a scarseggiare e i pescatori fecero fronte con le migrazioni stagionali. Ancor oggi, veri e propri nomadi del mare, trascorrono la stagione di pesca lontano dalla comunità. Da lunga data essi privilegiano, come luoghi d'approdo, quelle aree costiere che sono scarsamente sfruttate da pescatori indigeni: in primo luogo le coste della Sardegna, del Lazio e della Toscana, ma anche i lidi francesi e spagnoli oltre che le isole più sperdute del Mediterraneo.

La relazione fra i sessi: amore, onore e matrimonio a Le Fonia (Ponza)

Se a Le Fonia¹ si arriva in primavera, nei mesi che precedono l'afflusso turistico², si ha la sensazione che si tratti di una comunità di sole donne. Quasi padrone di questo angolo del mondo, esse attendono alle loro attività quotidiane: badare alla casa, ai figli piccoli, agli animali e agli orti.

C'è un lavoro speciale che è inderogabile in questa stagione, quello di «biancheggiare» con acqua e calce l'interno e l'esterno delle abitazioni. L'intera struttura abitativa, le insolite case grotta con le stanze scavate nel tufo, e quelle esterne, a cupola, del tipo tradizionale mediterraneo³, le aie e i tetti, le numerose scalette e i minuscoli

¹ La comunità di Le Forna, tradizionalmente e ancor oggi a economia della pesca, fa parte del comune di Ponza, nell'isola omonima, e come Fonza, l'altro centro abitato aggregato attorno al porto, conta un numero di abitanti di circa 2.000 unità. Nell'esigua isola, che raggiunge appena gli 8 km. di lunghezza, i due nuclei abitati si pongono alle due estremità e vantano origini ed evoluzioni culturali diverse. Di origine ischitana gli abitanti di Ponza, costituita da una colonizzazione del 1734, si dedicheranno soprattutto all'agricoltura e in seguito alla pesca e al commercio. Gli abitanti di Le Forna provengono invece da una seconda colonizzazione dell'isola, costituita nei *piimi* anni del 1770 da 27 famiglie provenienti da Torre del Greco, che esercitarono prevalentemente la pesca. Informazioni e documenti scritti sulla comunità di Le Forna sono assai scarsi, se non rinvenibili qua e là in scritti dedicati all'altro centro isolano, Ponza. Così M. Dies, *Poma, perla di Roma*, Tipografia Alena, Roma 1950; L. Sandalo, *Ponza nel suo passato trimittenario*, Cavallotti Editore, Milano 1980; assai più utile per quanto riguarda le origini, G. Tricoli, *Monografia per le isole del gruppo ponziano* (Napoli 1855) ristampato dalle Arti Grafiche Caramanica-Scauri, Latina 1976; F. Apolloni Ghetti, *L'arcipelago Pontino netta storia del medio Tirreno*, Fratelli Palombi Editori, Roma 1968; e per le problematiche di oggi vedi F. De Luca, *Ponza: quale futuro? Indagine socio-econo-mico-culturaie sull'isola negli anni '80*, Edizioni di Odissee, Itri 1984,

² La comunità di Le Forna solo di recente sperimenta l'impatto col turismo. L'altro centro isolano, Ponza, aggregato attorno al porto, ha quasi costituito uno schermo all'invasione turistica di essa, tanto è vero che fino a tempi recentissimi «i forestieri ne ignoravano l'esistenza». I processi culturali di impatto col turismo costituiscono un aspetto di estremo interesse per l'analisi del cambiamento culturale della comunità. Sulle contraddizioni più evidenti cfr. F. De Luca, // *turismo: La nuova vocazione, in Ponza...*, cit., pp. 93-112

³ Per una descrizione di alcuni tipi di case in grotta cfr. O. Fascio, *Case in grotta di Ponza e loro probabile origine gitana: case per l'acqua in un paese senz'acqua*, «Quaderni dell'Istituto di Storia dell'architettura», n. 51, Facoltà di Architettura, Roma 1961, pp. 14-24.

sentieri, mandano un nitore che parla, insieme, l'operosità e la castigatezza di queste «vedove bianche», «le vedove del mare»⁴,

Non è infrequente che in una casa si incontrino quattro generazioni di donne imparentate tra loro; talora esse convivono, talaltra si frequentano spesso durante la giornata, oppure coabitano durante l'assenza dei loro uomini.

Gli uomini infatti, tradizionalmente e ancor oggi, veri e propri nomadi del mare, trascorrono la stagione di pesca lontano dalla comunità. Da lunga data essi privilegiano, come luoghi d'approdo, quelle aree costiere che sono scarsamente sfruttate da pescatori indigeni: in primo luogo le coste della Sardegna, del Lazio e della Toscana, ma anche i lidi francesi e spagnoli, oltre che le isole più sperdute del Mediterraneo⁵.

Grazie alle innovazioni tecnologiche (i motori a bordo, una viabilità più efficiente, ecc.) i rapporti degli uomini con le loro famiglie sono oggi più frequenti, ma fino ad anni recenti gli uomini restavano fuori per tutto il periodo che va da marzo a ottobre,

Questa migrazione stagionale e quindi questa specializzazione lavorativa hanno condizionato profondamente la vita della comunità tradizionale, definendone gli spazi e i tempi del quotidiano, l'atmosfera emotiva diffusa, i vissuti individuali e soprattutto i rapporti tra i sessi,

Il ciclo annuale si divide in due periodi fondamentali, quello estivo e quello invernale, quello dell'assenza e quello della presenza degli uomini. L'atmosfera emotiva, correlata a quelle aspettative che sono connesse ai periodi stagionali, è qui completamente capovolta rispetto a quella della cultura urbana. In città l'inverno è il tempo dell'operare faticoso, dell'ovvio, della routine; l'estate è invece attesa come tempo di vacanze, di svaghi, d'avventura. Qui, al contrario, l'estate è tempo di privazioni, di solitudine e di attesa; l'inverno è invece tempo di allegria, di feste e di giochi, di matrimoni e d'amore⁶.

Le storie di vita in proposito replicano gli stessi temi:

«Quando lui era fuori, in Sardegna, noi non mangiavamo a tavola, no, ma in terra, col secchio dell'acqua vicino e una tovaglia di tela di sacco... mangiavamo verdure della campagna... riso, patate, pasta. La carne mai. Un pollo, una gallina, un coniglio... si lasciavano per l'inverno. Tutto quello che si poteva conservare lo stipavamo e d'inverno, quando c'erano gli uomini si tirava fuori tutto... una bella tovaglia e si mangiava a tavola»⁷

«Chi l'ha conosciuta mai una giornata di mare... un bagno... il fresco della sera... stavamo ritirate a casa, nessuno ci vedeva in giro, andavamo a letto quando tramontava

⁴ *Vedove bianche* sono state definite le mogli degli emigranti, *vedove dei mare* è invece termine coniato da un pescatore locale (Tommaso Di Meglio) per definire le donne foinesi, private dei propri uomini, durante la stagione di pesca.

⁵ Sulle modalità e i luoghi delle migrazioni molti dati ci sono stati forniti dagli informatori locali o immigrati in Sardegna; e in proposito G. Mondigini Morelli, *Lavoro e territorio...*, di Ma anche G. Vitiello, *Ponza, brevis insula... brevis historia*, Editrice Sarda Fossataro, Cagliari 1974, pp. 271-322; Assunto Mori, *Le migrazioni stagionali dei pescatori nell'alto Tirreno in relazione col popolamento recente dei centri costieri*, «Bollettino della società geografica italiana», LXXXV (1948), parte 1, pp. 223-237; Alberto Moii, *Il popolamento costiero...*, cit

⁶ In questo contesto l'afflusso turistico sconvolge i periodi e i ritmi temporali locali e i primi sintomi di questo sconvolgimento si manifestano nell'acuta conflittualità fra giovani e anziani. Per questi ultimi, l'insieme delle trasformazioni socio-economiche e di costume intervenute negli ultimi anni vengono espresse nei termini «è la fine del mondo», «è la fine del mondo».

⁷ Intervista a S.V.. Le Fonia, settembre 1984.

il sole sul mare. Mia madre ci diceva che la sera, al tramonto, dovevamo stare sul trespolo, come le galline...»⁸.

«L'inverno è più bello perché non siamo sole come d'estate... dopo tanti mesi l'uomo torna focoso... Quando se ne andavano la maggior parte delle mogli erano incinte... se osserva i figli nascono tutti nello stesso periodo»⁹.

Il tempo d'estate sembra insomma essere organizzato, gestito e vissuto in funzione dell'inverno, del rapporto cogli uomini. Perché se è vero che nel tempo d'estate è sospeso il rapporto materiale con loro, non cessa tuttavia quello sociale e simbolico: la vita quotidiana disagiata, più che una reale necessità, sembra essere una scelta volontaria, quasi che una vita più confortevole costituisca una mancanza, di attenzione e di rispetto per l'uomo che, per mantenere la famiglia, si sacrifica lontano, nel lavoro. L'uomo, dal canto suo, conduce un'esistenza difficile, spesso in situazioni di pericolo, alloggiando sulla barca o in baracche di fortuna sulle coste, mangiando pane vecchio (*gallette*) e pesce secco, e badando complessivamente a se stesso¹⁰.

La complementarità della specializzazione sessuale del lavoro che, com'è noto, viene collegata alla necessità dell'alleanza matrimoniale¹¹, non è qui né esperienza né necessità quotidiana. Le migrazioni stagionali dividono infatti gli uomini dalle donne e la bipartizione del gruppo sociale si prolunga nella bipartizione territoriale della terra e del mare come spazi divergenti: il mare è il luogo degli uomini, la terra è il luogo delle donne. Maschi e femmine vivono dunque per gran parte dell'anno entro percorsi e spazi materiali e sociali completamente separati.

Ma la separatezza produce angoscia e paura. C'è il rischio degli effetti della separatezza: l'abbandono, l'indifferenza, l'ostilità, ecc. A sopirne l'ansia e l'incertezza che ne derivano provvedono strategie polifunzionali alla produzione e riproduzione sociale¹².

Una prima strategia di difesa e di assicurazione si riscontra nell'articolazione di due differenti reti di solidarietà: quella maschile e quella femminile.

In mare, l'attività dei pescatori si fonda fondamentalmente su due forme di solidarietà: quella interna al gruppo di pesca e quella dei gruppi di pesca fra loro. Quando la pesca è stanziale, si pratica cioè attraverso regolari uscite quotidiane, prevale la solidarietà interna ai singoli gruppi di pesca, mentre è invece più palese la competizione fra i vari gruppi¹³ «Ciò non toglie che in caso di pericolo la solidarietà fra le unità di pesca riappaia forte e rassicurante; in questo caso peraltro c'è una

⁸ Intervista a C.F.. Le Forna, settembre 1984.

⁹ Intervista a C.F.. Le Forna, settembre 1984.

¹⁰ Storie di vita di M.V. e di T.D.M. Le Forna, maggio 1983.

¹¹ Cfr. C. Levi-Strauss, *Le strutture elementari detta parentela*, Feltri-nelli, Milano 1976, pp. 83-84. Ciò non significa che globalmente non si realizzi un processo di complementarità fra marito e moglie anche nella comunità di Le Forna, lo conferma ad esempio il proverbio *A mugliare è muîéze pane* (la moglie è mezzo pane), che evidenzia come una donna che sappia amministrare la casa costituisca un apporto fondamentale alla sopravvivenza della famiglia. Per la registrazione del proverbio Ernesto Prudente (raccolta inedita)

¹² Sulle strategie simboliche di esorcizzazione del rischio fra i pescatori, cfr. L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Precarietà esistenziale ed esorcizzazione del rischio nella cultura folclorica marinara tradizionale del Sud d'Italia*, in G. Mondardini Morelli (a cura di), *La cultura del mare...*, cit., pp. 153-164.

¹³ Sulle modalità e le funzioni della solidarietà interna al gruppo di pesca vedi il paragrafo precedente.

sollecitazione pressante anche da parte delle donne e della comunità intera¹⁴. Ma in presenza di lunghe migrazioni stagionali, la solidarietà fra i gruppi di pesca è indispensabile quanto quella interna ai vari gruppi. Sarebbe estremamente pericoloso andar soli. La scorsa stagione, un equipaggio in viaggio da Ponza verso la Sardegna, sarebbe sicuramente calato in mare insieme alla sua imbarcazione, se un altro non lo avesse soccorso. Episodi di questo tipo sono frequentissimi nelle storie di vita dei pescatori. La reciprocità fra le unità di pesca è peraltro necessaria in molte altre occasioni: per tirare a secco o a mare le barche quando gli approdi sono privi di porto, per la riparazione di guasti al motore o alle imbarcazioni, per la scelta dei tempi e dei luoghi di pesca, per la collocazione del pescato, e così via. Nei luoghi d'approdo infatti, oggi come ieri, le barche dei Ponzesi non sono mai isolate, ma solitamente a gruppi di tre, quattro, cinque e oltre.

A terra, tutto il peso dell'organizzazione familiare, grava completamente sulle spalle delle donne. Ci sono gli orti da coltivare, gli animali da nutrire, la casa a cui badare, i figli da partorire, allevare, sistemare. Per tutte queste incombenze esse possono contare esclusivamente sulle altre donne: parenti, amiche, vicine, guaritaci, mammane, ecc. Se in mare si articola e si esercita una solidarietà maschile, a terra si viene a creare un «vincolo femminile» che protegge e rassicura, ma che, come vedremo, contemporaneamente controlla e costringe¹⁵.

Tendenzialmente divergenti, i vincoli maschile e femminile devono però funzionare anche come strumenti di costituzione e ricostituzione delle alleanze fra le famiglie e della relazione-alleanza fra i sessi. Le donne sono le più minacciate. I pericoli del mare e le migrazioni definitive rischiano di sottrarre lo sposo alle mogli, il fidanzato alle figlie. Se in mare la solidarietà e la reciprocità fra i pescatori rafforzano i legami fra le famiglie, a terra, le donne mantengono o aprono canali di relazioni che, specie attraverso i matrimoni, si consolidano in vere e proprie reti di reciprocità parentale.

«La categoria sesso - scrive Françoise Héritier - è la prima in tutte le accezioni del termine, tra le distinzioni sociali, e il matrimonio può venir studiato prima di tutto come una delle relazioni possibili tra gli elementi fondamentali della struttura sociale, cioè gli uomini e le donne »¹⁶. Ma il vincolo matrimoniale, che è in primo luogo una relazione fra un uomo e una donna, è anche una relazione fra gruppi familiari, come pure fra il gruppo femminile e quello maschile. Amore e sessualità, onore e obiettivi economici, si giocano all'interno di questi rapporti, li condizionano e allo stesso tempo ne risultano condizionati.

Qui, il sistema, di questi rapporti, definito entro la situazione complessiva della produzione che separa, i gruppi maschili da quelli femminili, sembra replicare costantemente una sorta di duplicità e di ambiguità: i termini delle relazioni si attraggono e si respingono contemporaneamente. Fra maschio e femmina, famiglia di lei e famiglia di lui, gruppo maschile e gruppo femminile, si articola un gioco delle parti in cui c'è rivalità e solidarietà, ostilità e cooperazione, separazione e alleanza. Il valore

¹⁴ La dinamica della partecipazione delle donne di Lampedusa nella sollecitazione dei soccorsi ad una barca, in pericolo è stata rilevata da M. Callari Galli e G. Harrison, *La danza degli orsi*, cit. pp. 47 e sgg.

¹⁵ Contro i rischi della idealizzazione della solidarietà femminile ci pare utile riflettere anche su quanto sostiene E. Schorter, *Storia del corpo femminile*. Feltrinelli. Milano 1984, alle pp. 333-345, e cioè che il vincolo femminile costituisce, piuttosto che un segno di emancipazione, una difesa contro i timori maschili interiorizzati dalle donne.

¹⁶ Cfr. F. Héritier, *Matrimonio*, *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1980.

supremo dell'onore, unanimemente condiviso, sembra sovrintendere questo sistema di opposizioni. *Nun scumparì* è il termine con cui si esprime la norma ideale che ne deriva. *Nun scumparì* indica peraltro una regola generale che comprende una vasta gamma di situazioni dove le relazioni e le alleanze si mettono alla prova. Si rischia di *scumparì* (far brutta figura, perdere insomma quell'immagine che si deve offrire al gruppo sociale per essere non solo approvati, ma stimati e rispettati) facendo debiti, scialacquando, mostrarsi disordinati e sciatti, ma soprattutto, nel caso delle donne, deviando dalle norme che regolano i rapporti tra i sessi¹⁷.

A proposito delle figlie c'è un discorso ricorrente fra le madri che suona pressa poco in questi termini: «partorire una figlia femmina è poco meno di una disgrazia, perché poi bisogna pensare a sistemarla questa figlia femmina!»

Una rigida divisione del lavoro, che vieta alle donne l'accesso al mare¹⁸, devalorizza il loro molo nella produzione sociale: «Esse non portano soldi!» Può accadere che qualcuna di loro possieda una casa o un'esigua quantità di terra, e anche qui, come altrove, non manca l'attaccamento alla proprietà della terra, pur se frammentata in porzioni piccolissime e scarsamente coltivabile, ma è opinione condivisa che le donne in genere *hanno meno degli uomini*, e se dovessero sposarsi solo quelle che hanno la dote, le donne sarebbero quasi tutte destinate a restare nubili. A Le Fonia, al contrario, si sposano proprio tutte. Dunque deve esserci un valore sostitutivo della dote, un valore che possa essere accessibile a tutte e che possa essere scambiato o donato nelle pratiche di reciprocità matrimoniali: questo valore è l'onorabilità, in uno, delle ragazze e delle loro famiglie¹⁹.

D'altra parte le figlie devono essere sposate perché le famiglie non sono in grado di mantenerle e se l'onore costituisce l'unica risorsa disponibile per la sistemazione matrimoniale, è comprensibile la mobilitazione generale delle donne per la tutela, la difesa, ma anche l'enfasi e l'esibizione dell'onore.

Tutto questo legittima il potere delle donne anziane sulle giovani. Un potere che, peraltro, alle donne anziane viene delegato da parte degli uomini, i quali, a causa delle loro migrazioni stagionali, non possono vigilare personalmente sull'onore delle proprie donne. Se agli uomini è qui riconosciuto un potere 'de iure', come le donne non perdono occasione di ribadire, esse, specialmente se anziane, finiscono per esercitare un potere

¹⁷ Attorno alla categoria dell'onore, nelle società mediterranee, sono state condotte parecchie ricerche che sembrano confluire, complessivamente, nell'identificazione dell'onore in rapporto alla stratificazione sociale locale. Su questa linea si pongono, pur se con presupposti e risultati non perfettamente simili, gran parte dei saggi in J.G. Peristiany, *Hanar and Sha-me: the Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld e Nicolson, London 1965; J. Davis, *People of the Mediterranean: an Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge e Kegan Paul, London 1977, (ti. it. Rosem-berg e Sellier, Torino 1980). Il pericolo è che, prevalendo questa linea interpretativa generalizzante, vengano poste in secondo piano le peculiarità locali e i livelli soggettivi e simbolici dei vissuti quotidiani. Cfr. in proposito M. Herzfeld, *Honour and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Maral Systems*, «Man», n. 15, 1980, pp. 339-51. Sullo specifico che qui affrontiamo cfr. G. Schnider, *Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies*, «Ethnology», voi. 9, 1971, pp. 1-24; B. Vernier, // *valore delle donne nel mercato matrimoniale*, «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 2, 1978, pp. 251-297.

¹⁸ Non solo c'è qui una divisione sessuale del lavoro sentita come ovvia e naturale, (cfr. G. Mondardini Morelli, Pescatori..., cit.) ma alle donne è vietato andare in barca perché questo costituisce un rischio per il loro onore.

¹⁹ Per una interpretazione dell'onore-verginità come dote cfr. T. Bor-relo e P.G. Rauzi, // *velo bianco. Saggio sulla dote matrimoniale della donna in un paese agricolo del Meridione*. Franco Angeli. Milano 1981. pp. 63-85.

'de facto'. I padri, assenti dalla comunità per la maggior parte dell'anno, si aspettano dalle loro mogli un controllo assiduo e rigoroso sulle figlie, mentre i giovani, anch'essi lontani, si affidano alle madri per la scelta di una sposa onorata. L'onore, qui inteso come integrità fisica e morale, più che un dono allo sposo, finisce per essere un dono da offrire alla suocera, non a caso è proprio lei che dovrà accertarlo il giorno dopo le nozze²⁰.

Per mettersi al sicuro da tanta responsabilità, e ovviamente garantirsi la sistemazione matrimoniale dei figli, le donne anziane, madri e suocere, provvedono a combinare i fidanzamenti e i matrimoni delle giovani molto precocemente²¹. Quando nella ragazza appaiono le prime mestruazioni, contrariamente a quanto accade in altri gruppi sociali, dove questo fenomeno biologico viene vissuto come un fatto vergognoso, da nascondere, qui la famiglia organizza una piccola festa, che poi è generalmente una festa fra donne, rallegrata dalle *zeppole*, un dolce tipico locale. L'arrivo del mestruo è vissuto come un evento positivo, esso significa infatti che la ragazza è sana, è donna, e può già essere oggetto di scambio matrimoniale²². Perché, come recita un proverbio che ricorre fra i pescatori, «donne e sardine san buone piccoline!».

La tendenza fra i pescatori a sposare le figlie giovanissime era già emersa in una precedente ricerca condotta in alcuni centri costieri del Nord Sardegna, un tempo a prevalente economia della pesca. Il fenomeno, peraltro, sembrava tanto più rilevante se confrontato coi comportamenti dei contadini dell'interland, solitamente orientati a differire i matrimoni e talora a votare al celibato alcuni membri della famiglia. Pur essendo in entrambi i casi disapprovati i rapporti prematrimoniali, fra i pescatori emergeva più diffusa la drammatizzazione dell'onore e della verginità, e il controllo sulle giovani risultava assai più rigido. Le sanzioni erano severissime: i genitori si orientavano a cacciare da casa non solo le figlie in stato di gravidanza, ma anche quelle di cui si scopriva (o si sospettava) che avevano avuto rapporti sessuali. Curiosamente i casi erano assai frequenti. Le ragazze cacciate da casa venivano accolte da parenti oppure dalla famiglia del fidanzato. Fra i contadini, al contrario, tutto sembrava accadere con meno clamore, quasi in tono minore. Come osservava un'informatrice di

²⁰ Attorno alla categoria dell'onore, nelle società mediterranee, sono state condotte parecchie ricerche che sembrano confluire, complessivamente, nell'identificazione dell'onore in rapporto alla stratificazione sociale locale. Su questa linea si pongono, pur se con presupposti e risultati non perfettamente simili, gran parte dei saggi in J.G. Peristiany, *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld e Nicolson, London 1965 ; J. Davis, *People of the Mediterranean: an Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge e Kegan Paul, London 1977, (ti. it. Rosem-berg e Sellier, Torino 1980). Il pericolo è che, prevalendo questa linea interpretativa generalizzante, vengano poste in secondo piano le peculiarità locali e i livelli soggettivi e simbolici dei vissuti quotidiani. Cfr. in proposito M. Herzfeld, *Honor and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems*, «Man», n. 15, 1980, pp. 339-51. Sullo specifico che qui affrontiamo cfr. G. Schneider, *Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies*, «Ethnology», voi. 9, 1971, pp. 1-24; B. Vernier, // *valore delle donne nel mercato matrimoniale*, «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 2, 1978, pp. 251-297.

²¹ Come osserva Luey Mair. «presso quelle popolazioni dove l'uomo si aspetta di trovare delle spose vergini, il problema di quante volte questo ideale si realizza deve dipendere da due fattori: l'età della ragazza al momento del fidanzamento e l'attenzione con cui sono controllati i suoi movimenti» in L. Mair, // *matrimonio: un'analisi antropologica*, Il Mulino. Bologna 1976, p. 196. Il fenomeno contrasta com'è noto, coi modelli europei di matrimonio, su cui vedi J. Hjelmslev, *Modelli europei di matrimonio in prospettiva*, in M. Barbagli (a cura di), *Famiglia e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 267-316.

²² Intervista a S.V., settembre 1984.

Sennori, un paese a tradizione agro-pastorale, «da noi si usa che il controllo c'è prima che succeda il fatto, dopo sono i genitori che riparano, oppure la famiglia di lui»²³.

La situazione riscontrata a Le Fonia conferma la presenza, fra i pescatori, di una accentuata enfasi attorno al controllo dell'onore delle donne, e, come in tutte quelle società in cui gli uomini si aspettano di trovare una sposa vergine, anche qui gli accordi per gli scambi matrimoniali avvengono quando le ragazze sono ancora giovanissime. Tuttavia può accadere che alla realizzazione effettiva del matrimonio precoce si frappongano delle difficoltà; lui può non avere pronta la casa, lei il corredo incompleto, e dunque il matrimonio viene solitamente rimandato di qualche anno. Dunque, se il matrimonio precoce rappresenta il comportamento ideale, il comportamento reale lo fa slittare di qualche anno; la media dell'età del matrimonio raggiunge così i 20 anni per le femmine e i 25 anni per i maschi²⁴.

Che il matrimonio precoce sia un fatto desiderabile per tutti emerge anche dalla rappresentazione che ne danno le ragazze, gli uomini giovani e adulti e le donne anziane. Le ragazze desiderano sposarsi al più presto, temendo che, una volta passati i venti anni, nessuno vorrà sposarle, per l'idea diffusa che a quell'età sia impossibile trovarle vergini²⁵ e questo atteggiamento è confermato pari pari dalla rappresentazione degli uomini: «una donna - essi dicono solitamente - quando ha superato i 18-20 anni, può darsi che abbia avuto qualche fidanzato, qualche incidente, non si può essere certi del suo onore!»²⁶. Le donne anziane, dal canto loro, sicure degli effetti del loro controllo e della loro pedagogia, sostengono che le donne sanno conservare a lungo il loro onore, ma passando il tempo ci sono più occasioni di far parlare la gente. Nel gergo locale si dice che «la gente può metterci qualche ombrellino». Della giovane allora si dirà: «è una bella ragazza, ma... quel *ma* può essere la sua rovina!»²⁷.

È facile dunque passare dall'onore al disonore. E la perdita dell'onore, più che un fatto fisico o morale, è un rischio sociale. Anche perché i matrimoni avvengono tutti all'interno della comunità, dove ognuno sa tutto di tutti: «quello che è e quello che ha». Più che ad un'endogamia patrimoniale sembra qui più corretto tuttavia pensare ad un'endogamia funzionale al sostegno reciproco in condizioni di estrema incertezza, della comunità²⁸, dove la sistemazione matrimoniale è per gli individui, in special modo per le donne, garanzia di sicurezza materiale e sociale.

A questo scopo le strategie matrimoniali e le pratiche che le mettono in opera, risultano essere estremamente efficaci. C'è, in primo luogo, la combinazione dei

²³ Cfr.. G. Mondardini *ΜΟΚΗΙ. Immagini e realtà del lavoro al femminile*, in A. Merier. // *quotidiano dipendente*. Iniziative Culturali, Sassari-Pisa 1984. p. 190; ma anche, su questi temi, *Pescatori...*, cit.

²⁴ Mentre sono in corso ulteriori elaborazioni dei dati, per questo scritto ci siamo limitati a mettere a confronto gli anni 1930-1938 cogli anni 1972-1984. La media dell'età del matrimonio è, nel primo periodo, di 25,8 per i maschi e di 21,2 per le femmine; nel secondo periodo, di 25,6 per i maschi e di 20 per le femmine. L'età del matrimonio sia per i maschi che per le femmine, è notevolmente superiore ad esempio in un'area agro-pastorale della Sardegna (circa 30 anni per i maschi e 26 per le femmine). Cfr. in proposito B. Meloni. *Famiglie di pastori*, Rosenberg e Selier, Torino 1984. pp. 261-270.

²⁵ Intervista ad A.B., maggio 1983.

²⁶ Intervista a T.D.M., settembre 1984.

²⁷ Intervista a S.V., settembre 1984.

²⁸ L'ipotesi di una endogamia familiare «per causa di povertà» è stata avanzata da P. Lèmaison. *Les strategie! matrimoniales dans un système complexe de parente: Ribennes en Gévaudan (1650-1830)*, «Annales», XXXIV, n. 4, pp. 721-743.

matrimoni fra cugini, un fatto che risulta favorito anche dalla vicinanza, perché i gruppi parentali coincidono generalmente coi gruppi di vicinato. Mentre oggi i matrimoni fra cugini sono rarissimi, negli anni 1932-37 (che sono gli anni in cui si sono sposate le nostre informatrici più anziane, sulle cui testimonianze abbiamo basato principalmente le nostre ipotesi, limitate al periodo che va dai primi anni del '900 agli anni '60} erano assai frequenti, raggiungendo una media, del 22,7% . In proposito le «malelingue» sono esplicite: per esse il matrimonio fra cugini è stato combinato «per non fare uscire il grasso fuori dalla pentola», ma le famiglie interessate disdegnano questa spiegazione patrimoniale a vantaggio di una rappresentazione che mette in gioco valori più generalizzati per quanto riguarda le donne, quelli della verginità e dell'onore. Così la madre di uno sposo: «certo che sono contenta di dare a mio figlio mia nipote, la conosco da piccolina, conosco la famiglia e dunque non ho dubbi sul suo onore »²⁹. Anche per la madre della sposa un nipote per genero è gradito in quanto di lui si conosce il carattere e l'atteggiamento verso il lavoro, perciò non riserverà sorprese spiacevoli. In ogni caso, dunque, il matrimonio fra cugini è considerato desiderabile. L'alternativa all'endogamia dei gruppi familiari è quella del gruppo comunitario. In questo caso è frequente che l'alleanza matrimoniale sia sollecitata dai rapporti di lavoro che intercorrono fra il futuro sposo e i parenti della sposa. Spesso infatti un padrone di barca acquisisce nello stesso tempo, un genero nella famiglia è un marinaio fidato nella barca³⁰.

Il matrimonio di una donna con un «forestiero» è, fino a tempi recenti, assai improbabile, ma anche quello di un maschio con una «forestiera» è disapprovato. Sposarsi fuori significa infatti privare una donna del gruppo dell'opportunità di sistemarsi. A tutela della donna del gruppo e ad esorcizzare il pericolo della perdita di uno sposo, interviene anche qui il valore dell'onore. È emblematico in proposito l'episodio della *prova del fiasco e della bottiglia*, a cui fu sottoposto un giovane che si era invaghito di «una di fuori » e che rifiutava la donna propositagli dalla madre. Era peraltro un caso speciale, non era in pericolo un solo matrimonio, ma due, il cosiddetto scambio «sora e frate», dove il primo matrimonio ne garantisce un secondo fra cognati. È un'altra strategia, insieme a quella del matrimonio fra cugini, che favorisce la sistemazione matrimoniale delle figlie femmine. L'una e l'altra peraltro spesso si sovrappongono. Sono guai allora per le cugine che non abbiano fratelli. È significativo il caso di una nostra informatrice che non ha potuto sposare il cugino di cui era innamorata, non avendo un fratello attraverso cui sistemare la sorella di lui³¹. È chiaro che le famiglie tendono a privilegiare questa forma di duplicazione dello scambio matrimoniale, perché consente di giocare su una perfetta reciprocità³².

Il rifiuto del giovane, di cui si diceva pocanzi, di adattarsi alla scelta dei genitori, perché innamorato di una «straniera», metteva in serio pericolo l'intero ciclo degli scambi. Ed eccoci al rituale simbolico per ricondurlo alla ragione. Posti sul tavolo un

²⁹ Intervista a F.V., settembre 1984.

³⁰ Il rapporto parentela-produzione costituisce un nodo problematico deEa cultura dei pescatori. (Cfr, J.M. Acheson, *Anthropology...*, cit., p. 280) e sul tema ho condotto una ricerca presso il Dipartimento Economia, Istituzioni e Società dell'Università di Sassari. a partire dall'anno accademico 1984-85.

³¹ «Mio marito ed io eravamo cugini... veramente a me piaceva un altro cugino, ma zia a me non mi ha voluto, perché voleva fare 'sora e frate' con un'altra mia cugina... io non potevo, che fratelli non ne avevo... ma lui non mi ha mai dimenticato...». Intervista a M.V., maggio 1983.

³² Sulla dinamica dello scambio matrimoniale rimandiamo ancora una volta a C. Lévi-Strauss, *Le strutture...*, cit.

fiasco e una bottiglia, il padre chiede al giovane da quale dei due recipienti preferisca bere. Il giovane non esita e sceglie la bottiglia, perché, essendo trasparente, mostra chiaramente il suo contenuto, del buon vino quotidiano; da essa si può bere tranquillamente. Il fiasco, al contrario, ricoperto dal rivestimento, cela ciò che contiene. Bere dal fiasco è rischioso, può riservare sorprese spiacevoli, e infatti contiene dell'acqua sporca³³.

L'episodio, nella sua apparente ovvietà, parla simbolicamente in maniera estremamente ricca: tramite il vino della bottiglia e l'acqua sporca celata dal fiasco, si mettono a confronto la sposa locale e quella straniera, il noto e l'ignoto.

La scelta del vino, per questa specie di rituale non è casuale. Il vino, osserva Lévi-Strauss, contrariamente all'alimento solido che rappresenta le servitù del corpo, più che a. nutrire serve ad onorare³⁴, Il noto sulla sposa locale non è altro che la sua onorabilità riconosciuta socialmente, l'ignoto non può che sorprendere in negativo (l'acqua sporca), La rappresentazione simbolica esprime dunque la disapprovazione del matrimonio al di fuori del proprio gruppo e razionalizza, tramite una *pedagogia*, che informa tutti i membri della comunità, la norma endogamica, fondata sull'onore.

È legittimo a questo punto chiedersi: che ne è dell'amore e dell'attrazione sessuale? «Nel corso dei secoli - scrive Lévi-Strauss - ci siamo abituati alla morale cristiana che considera il matrimonio e la costruzione di una famiglia il solo modo di evitare che la gratificazione sessuale sia peccaminosa»³⁵. Statuita socialmente la connessione amore-sessualità-matrimonio, il grado di gratificazione emotiva, affettiva e sessuale deriva dalle ulteriori scelte che risultano ancora possibili, non solo infrangendo la norma, quando scegliendo chi e quando sposare, se siano i partners che si scelgono reciprocamente o altri Io facciano per loro.

Nella comunità di Le Fonia sembra inutile sollecitare le donne per avere notizie attorno ai comportamenti e ai rapporti affettivi e sessuali. Le reazioni sono immediate. Domande di questo genere non hanno senso per le donne che superano i 50 anni e spesso anche per quelle che sono più giovani di loro. Piuttosto che scegliere infatti esse sono state scelte. E nella scelta è la suocera che sembra aver avuto il maggior potere decisionale. È la suocera infatti che da una sposa al figlio, è lei che si reca alla casa della ragazza per organizzare con la madre di lei i termini dello scambio. So di una Rossa e di una Riccia (le donne, oltre a quello della famiglia di appartenenza hanno solitamente anche un soprannome personale) che, non avendo buoni rapporti fra loro, hanno impedito il matrimonio fra i rispettivi figli, che pure «erano veramente innamorati»³⁶.

Il giovane dunque appartiene soprattutto alla madre, «il figlio è suo, è lei che decide!». Poco importa che la ragazza sia gradita al futuro sposo, essa deve essere gradita in prima istanza alla madre di lui.

Anche il controllo rigido della madre sulla figlia durante il fidanzamento è funzionale a *nun scumpari* nei confronti della madre del fidanzato. È la suocera infatti che, come abbiamo visto, accerta l'onore della sposa e questo accertamento confermerà la stima e quindi l'alleanza con la famiglia della sposa, ma deciderà anche del futuro della ragazza, che, attraverso il matrimonio, passa dalla tutela della madre a quella della

³³ Intervista a F.V., settembre 1984.

³⁴ Intervista a F.V., settembre 1984.

³⁵ Id., *La famiglia*, in *Razza, storia e altri studi di antropologia*. Einaudi, Torino 1974, p. 163.

³⁶ Intervista ad A.D.M., maggio 1983.

suocera. Abbiamo riscontrato casi in cui la nuora, quando convivere con la suocera, ha poco spazio operativo nella casa del marito anche se ultraquarantenne e coi figli adulti. Essa generalmente si dedica alla cura dell'orto e degli animali, mentre lascia nelle mani della suocera la gestione della casa.

L'amore in ogni caso, ha un ruolo secondario e per tutte è una cosa che «viene dopo il matrimonio». Il proprio uomo si ama perché è il marito, ma non è diventato marito perché si ama. Ai rapporti sessuali, talora mal tollerati, specie quando il marito sia molto più anziano, si finisce per fare l'abitudine, «Che ti debbo dire, anche a quello uno piano piano si abitua... purtroppo o ti trovi bene e ti trovi male, ci devi stare per forza... non c'è altra scelta, o bene o male ti devi rimanere come sei»³⁷.

Ne deriva complessivamente una deerotizzazione del matrimonio che è funzionale al matrimonio per tutti. Ci sono anche dei proverbi che sanciscono questa tendenza: «Storpi e accecati venite a Le Fonia che vi sposate». E le 'agenzie matrimoniali', gestite dalle donne, sono così efficienti che riescono a sistemare chiunque. Che le donne, pur di sposarsi non guardino tanto per il sottile è confermato anche da un altro proverbio: «la donna non si sposa con l'asino per non sporcare le lenzuola»³⁸. Persino i vedovi si risposano velocemente, e anche le vedove lo fanno, pur se con maggiori difficoltà.

Perché tutto funzioni bisogna che i giovani non si oppongano alle scelte degli anziani e alle strategie complessive della comunità: che lo scambio matrimoniale cancelli l'eros a vantaggio di altre istanze di convenienza: lo status sociale, la funzione lavorativa del partner, ecc. Da una storia di vita fra le tante, pressoché simili:

«Quando mi hanno promessa io avevo 13 anni, a quell'età una non tiene neanche l'idea... giocavo coi ragazzi della mia età... c'avevo sempre i progetti di una bambina, non è che ero sicura... sarà il destino che esprime che le cose devono andare così. Quando lui è venuto e ha detto - ci dobbiamo sposare - io ero un poco turbata..., non era decisa la mia scelta, non ero pronta... e lo dicevo vicino a mia madre, ma me l'hanno imposto. Mamma, diceva: - tu lo devi prendere perché è un giovane educato, faticatore.-, che, - parliamoci chiaro - possedeva, aveva la barca, la casa, di famiglia buona pure... Perché qua non c'è altra scelta, la donna non è esperta, non è che una chiacchiera con un giovanotto... dice vediamo... aspettiamo... qua se vuoi questo è. sennò niente.,»³⁹.

La repressione del sentimento amoroso e la deerotizzazione del matrimonio non sembrano perdite gravi: «tanto poi ci si abitua» e «quando uno è abituato a mangiare la stessa carne, solo questa gli piace, perché non ne ha assaggiato altre»⁴⁰. La liberazione dell'eros, l'attrazione, l'innamoramento sono rappresentati come fenomeni pericolosi, devianze da integrare. Non a caso vengono solitamente spiegati in termini magici; della ragazza che mentre va a sposarsi sviene davanti alla chiesa quando le vengono offerti i fiori mandati dall'antico fidanzato, la gente dice che è stata vittima di una *mala azione*, quei fiori erano affatturati. È chiaro che la ragazza esprime così un destino inaccettabile. Il rimedio fu tuttavia quello di portarla dal mago per togliere la fattura, dopo di che il matrimonio poté essere celebrato serenamente⁴¹.

³⁷ Intervista ad A.A., maggio 1983.

³⁸ Il proverbio ci è stato riferito da Ernesto Prudente.

³⁹ Intervista ad A.A., maggio 1983.

⁴⁰ Intervista ad S.V., settembre 1984.

⁴¹ Intervista ad un gruppo di donne del vicinato di Calacaparra maggio 1983.

All'affatturazione. «u pignatiello»⁴². sembrano tuttavia andar più soggetti i ragazzi delle ragazze e di fattura si parla generalmente quando un giovane si innamora di una ragazza «di fuori». Anche in questo caso la comunità tenta delle forme di esorcizzazione per impedire la "perdita di un partner per le proprie ragazze. Che le ragazze, d'altro canto, appaiono meno soggette ad affatturazioni, indica che esse si adeguano in misura maggiore rispetto ai maschi alle aspettative della comunità. Sperimentando un controllo costante, evidentemente interiorizzano più profondamente le norme comportamentali imposte dalle donne anziane, imparano a stare in guardia, a diffidare degli uomini: «guai a fidarsi di un caffè, una caramella, qualsiasi, cosa!» Sono tutte raccomandazioni che confluiscono nella pedagogia elargita attraverso il canale femminile.

Il «vincolo femminile», come abbiamo osservato, protegge e costringe, controlla e assiste. La sua funzione è ambigua: da un lato deve mettere in guardia le donne contro gli uomini, dall'altra deve creare e gestire le condizioni dell'approccio, dell'alleanza. Esso entra in competizione con i rapporti maschio-femmina, fidanzato-fidanzata, marito-moglie, e cerca di dominarli, guidarli, condurli secondo le proprie regole. C'è ad esempio una liceità del discorso riservato alle sole donne e interdetto agli uomini. C'è una complicità del vincolo femminile che li include e li esclude. Questo canale elargisce consigli, raccomandazioni, ordini perentori. Se lui chiede a lei «la cosa buona» (cioè di avere rapporti sessuali con lei) lei ricorre ad altre donne per avere consigli sul che fare, come comportarsi. E le altre donne drammatizzano la situazione, le eventuali conseguenze, il pericolo imminente: «per carità, quello ti vuole tradire, quello poi ti lascia, chi ti sposa più dopo...»⁴³. E lei si allarma, si mobilita, si arrocca fra le altre donne. Del resto è questo che l'uomo si aspetta da lei, i codici di comportamento maschile e femminile sono diversi e simmetrici. «L'uomo è uomo, è la donna che deve stare accorta!»

Qui, la cultura tradizionale, per la sopravvivenza del desiderio, propone l'etica della privazione. Responsabile delle modalità della pratica di questa etica è la donna, spetta a lei guardarsi, gestire la sottrazione, il differimento del rapporto sessuale fino al matrimonio. L'uomo può concedersi la perdita del controllo, la donna no.

Le deviazioni non mancano, ma le nostre informatrici mostrano una cura particolare nel minimizzarle, o celarle, tacendole. L'immagine che la comunità ama dare di sé è quella della castigatezza e dell'onore delle sue donne. Un ideale verso cui le donne vengono sollecitate quotidianamente, d'inverno e d'estate, con la presenza e con l'assenza degli uomini.

Nei mesi invernali il gioco delle parti si rimette alla prova. Gli spazi maschili e femminili si congiungono e si ricompongono. Il gruppo femminile e quello maschile si incontrano e si scontrano, così il fidanzato con la fidanzata, il marito con la moglie. Le conflittualità non mancano. Ma un'atmosfera complessiva più gratificante, un cibo più ricco, l'allegria delle feste e dei matrimoni, attutiscono queste difficoltà quando non le risolvono.

Oggi l'afflusso turistico sembra scardinare e rimodellare quest'ordine spazio-temporale della comunità, ma questo è argomento del prossimo capitolo, dove si tenta una ricognizione dei processi di mutamento.

⁴² Intervista a S.V., settembre 1984. La pratica è ricordata anche da G. Incoi, *Monografia...*, cit. p. 322.

⁴³ Intervista ad un gruppo di donne (Calacaparra, maggio 1983).