

Manualetti per darsi una mano. I libretti di Camminaria non sono miniere del sapere, non occultano perle preziose di conoscenza o, addirittura, saggezza, non pretendono di presentare informazioni indispensabili. Non sono scritti per sfoggiare competenze esotiche nelle cene con gli amici in cui languono gli argomenti di discussione. Sono, invece, gocce di consapevolezza, piccole istruzioni per l'uso di alcuni dispositivi ordinari della vita umana: morire, ubriacarsi, arrabbiarsi, innamorarsi, tutte cose che noi esseri umani facciamo in continuazione; che dobbiamo fare perché sono la farina del nostro pane quotidiano. Con questi manualetti Kami lancia il suo progetto culturale: le scienze umane non sono il sapere esoterico di una setta illuminata, ma sono discipline che abbiamo iniziato a praticare migliaia di anni fa (le chiamavamo cosmologia, religione, sapienza tradizionale) per orientarci un po' meglio in quel caos a tratti ordinato che è la nostra vita. Sono strumenti su cui possiamo meditare per iniziare la giornata con il passo giusto, o per condividere una parola di conforto con qualcuno in difficoltà. Non vanno appresi, vanno incarnati; acquisiti nelle azioni quotidiane, più che compresi come sistemi di pensiero.

Per questo i manualetti di Camminaria sono il frutto di percorsi fisici, di passeggiate culturali condivise: perché il pensiero nasce dall'azione, e l'azione prende una direzione se è guidata dal pensiero. Consigliamo di leggere e meditare i libretti di Camminaria mentre si cammina o passeggia, mentre ci si sposta con il corpo da una parte all'altra dello spazio. Il pensiero allora diverrà tutt'uno con il passo, e se si tiene l'occhio aperto attorno a noi sarà più facile darsi una mano, chiedere cioè e darsi aiuto gli uni gli altri, per attraversare questo tempo misterioso, doloroso e intenso che chiamiamo vita umana.

Una nota finale: se avete bisogno di divertirvi, non leggete i Camminaria. Divertirsi vuol dire deviare dal cammino predisposto, uscire dal sentiero, non pensare alla strada che si sta facendo. In certi momenti è fondamentale divertirsi, certo, ma noi abbiamo pensato ai Camminaria come percorsi invece in cui ci si concentra proprio sulla strada, non si cambia discorso, si resta raccolti in sé stessi. Fatevi uno spritz, se volete divertirvi, e leggete invece Camminaria con attenzione, con la disposizione adatta per andare in fondo alle cose. Bellissimo restare in superficie, spesso, ma ogni tanto tocca andare a vedere la sostanza che regge il fondale di quella superficie, anche a costo di sfiorare l'abisso.

CAMMINARIA / 4

Pietro Vereni

L'AMORE

*Kami**

PARVA PETUNT MANES

1ª edizione, marzo 2023
© copyright 2023
Kami srl, Roma-Venezia

Editing: Giada Giorgi
Illustrazione di copertina: Simone Cerulli
Impaginazione e grafica: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nel marzo 2023



Mi sono pentito immediatamente quando ho proposto questo tema, e ho visto che le alternative che avevo prospettato non suonavano così attraenti per gli appassionati di Camminaria. Ho pensato che fosse da sconsigliato pensare di sintetizzare un tema del genere per un libretto che vuole essere godibile senza essere però superficiale. Tuttavia mi sono ricreduto e, almeno in parte, un poco rassicurato, quando ho pensato che non avevo bisogno di dire qualcosa io – io personalmente – ma potevo provare a sintetizzare lo sguardo (per quanto complicato da diverse divergenze) della disciplina dentro cui più mi sono formato, vale a dire l’antropologia culturale.

Mi ero anzi immaginato di condurre una sorta di etnografia fittizia: visto che l’antropologia si fonda sull’etnografia, perché non farmi qualche chiacchierata con una poetessa, un prete, una filosofa e vedere cosa avevano da dirmi loro? E perché no un sociologo (che mi avrebbe spiegato la “funzione integrativa” dell’amore), un biologo (che mi avrebbe illuminato sulle sue “ragioni adattive”) o un avvocato divorzista (in grado di testimoniare sui disastri legali

che dall'amore possono derivare)? In realtà, se si tratta di parlare d'amore, chi è che non è un esperto, nel senso di aver fatto esperienza e quindi di essere in grado di parlare *direttamente* di questo tema?

Viviamo in un'epoca in cui aver fatto esperienza sembra la caratteristica fondamentale del nostro rapporto con la realtà: quel che si sente, quel che si è provato, esperito o anche solo intuito sembra essere più significativo nelle nostre vite di quel che si è appreso, studiato, acquisito con fatica e riflessione. Lo studio lo lasciamo ai colti impotenti, noi ci prendiamo la vita, e ne vogliamo esperienza o, al massimo, testimonianza diretta. Il "vissuto" è una condizione essenziale di quel che siamo, spesso a discapito del "capito", e chi mai potrà negarsi di aver vissuto l'amore? Chi non ne ha passato le pene e le gioie, la vertigine e la pelle d'oca che produce? Siamo tutti esperti, non c'è bisogno di un altro manuale di istruzioni, lascia perdere.

Sono pienamente d'accordo con questa impostazione, in effetti, e proprio per questo non voglio parlare di quel che succede ai palpiti del cuore, alle ghiandole sudoripare, al sistema del Gran Simpatico quando viviamo quella cosa che abbiamo imparato a chiamare amore. Sono tutte cose importanti e belle, significative in senso profondo ma sulle quali pochi (forse qualche poeta, ancora) hanno ancora la capacità di dirci qualcosa che valga la pena di essere letto o ascoltato.

Noi qui parleremo di un'altra concezione dell'amore, non quello che si sente, ma quello che si fa. Certo, "fare

l'amore" ha un'accezione molto precisa nella nostra cultura e si riferisce all'atto sessuale, ma per mia nonna veneta delle campagne "far l'amor" voleva dire essere fidanzati, cioè aver iniziato a dirigere il sentimento in direzione di un progetto, ed è questo il senso dell'amore che vogliamo provare a raccontare.

Anzi, per essere più precisi, la domanda (un po' retorica, un po' no) che dobbiamo affrontare riguarda proprio il rapporto cronologico che pensiamo ci sia tra amore come sentimento e amore come processo: chi viene "prima"? Di nuovo, un po' di comparazione antropologica (con l'altrove, certo, ma anche con il passato) potrà guidarci a sfrondate un poco la retorica del sentimento come conseguenza imprevedibile e del tutto incontrollata del Fato e premessa necessaria di qualunque progetto di convivenza. Vedremo infatti che in molte società (anche nella nostra, fino a poco fa) l'amore come sentimento è più la conseguenza che non la premessa di un progetto di vita, e questo vale non solo per l'impulso amoroso verso un'altra persona, ma anche per la passione che ci lega a qualche pratica o abitudine, come leggere o suonare uno strumento. L'amore come prassi, una volta incorporato come abitudine, tende a suscitare sentimenti fini di vicinanza con l'oggetto di quelle pratiche attenzioni. Esercitatevi con uno strumento musicale per sufficiente tempo (anche costretti a farlo da genitori occhiuti e troppo preoccupati della vostra educazione) ed è difficile che quella noia fatta di tecniche, routine, esercizi e corvée non diventi interesse, attenzione, cura, passione,

amore. Se non ci riesce, e si resta immersi nel sentimento della noia, è probabile che qualcosa sia andato storto nella trasmissione della pratica. Oppure che proprio non avete alcuna affinità potenziale con quello strumento, o con la musica in sé. Questa radicale idiosincrasia vale anche tra le persone, ci mancherebbe, ma la sua stessa esistenza giustifica la pratica dei consiglieri, o mezzani, dei match-makers e dei siti di incontri, tutti tentativi di verificare se il bocciolo che appena appena vediamo o che ci fanno intravedere potrà mai sbocciare nella rosa di un amore compiuto.

Amore e biologia: il lavoro di cura per far sopravvivere la specie

Frans de Wall, il grande primatologo olandese, dice che se vogliamo capire qualcosa di preciso su come funzioniamo per i nostri sentimenti, per il nostro senso della giustizia e per la disposizione alla compassione che tutti gli umani sanno manifestare almeno per qualcuno (avete presente i criminali incalliti molto teneri con i figli o con mammà?), la cosa migliore da fare è guardare alla nostra lunghissima storia di allevatori, cioè di animali che si prendono cura della prole (de Waal 2013). C'è una correlazione evidente tra la disposizione all'empatia (immedesimarsi nell'altro al punto di preoccuparsi per lui) e l'intensità del lavoro di cura parentale, e questo non solo tra gli umani, ma tra tutti gli esseri viventi. Le tartarughe non sono famose per la loro compassione (e infatti depongono le uova e poi ciao ciao prole) e nessuno ha mai sentito parlare delle qualità diplomatiche degli insetti, come diceva Jeff Goldblum mettendo in guardia la povera Geena Davis mentre lui si stava trasformando nella mosca dell'omonimo film. Questo perché né rettili né insetti (con la parziale eccezione degli insetti sociali, che sviluppano una casta apposita di allevatori delle

larve) si prendono cura direttamente della prole che generano. Non hanno necessità di investire tempo ed energie nell'instaurare una relazione privilegiata coi loro cuccioli, che infatti vengono prodotti a ritmi inconcepibili per noi mammiferi: ci penserà la natura a selezionare chi potrà continuare a trasmettere il proprio corredo genetico, in un mix (per i più letale) di caso e selezione del più adatto. Eventuali mutamenti ambientali saranno risolti proprio dalla variazione del corredo genetico: producendo centinaia o migliaia di neonati, la variazione inevitabile delle numerosissime repliche del loro DNA garantisce la possibilità di un adattamento sufficientemente rapido a sopportare qualche imprevisto mutamento ambientale. I virus, come abbiamo purtroppo appreso, funzionano secondo la forma più efficace di questo sistema, per cui non conta tanto il mantenimento dello schema genetico originario (la "tradizione", per così dire) ma la capacità di attivare forme sempre più efficienti di replicazione (dai pipistrelli agli umani, e poi dagli umani inermi a quelli vaccinati).

Tutti i mammiferi e la gran parte degli uccelli hanno sviluppato invece meccanismi molto meno dispendiosi a livello di specie ma molto più gravosi per i singoli, che tendono a fare un numero estremamente contenuto di figli nell'arco della loro vita, prendendosene però cura per periodi piuttosto lunghi. La storia dell'evoluzione dei mammiferi dai rettili inizia nel Triassico, 250 milioni di anni fa, e da allora i nostri antenati animali, fino all'ordine dei primati di cui siamo parte, non hanno smesso di accoppiarsi e

generare cuccioli indifesi che vengono nutriti dalle femmine per periodi più o meno lunghi ma comunque sufficienti a sollecitare nella madre qualche tipo di motivazione e in molti casi nei maschi qualche tipo di collaborazione.

È insomma necessario sapersi commuovere e saper porgere aiuto, per essere un buon mammifero, e questo è già un indizio importante della necessità di qualche forma di amore come prassi di cura, ma tra gli umani la situazione si è ulteriormente complicata per via della postura eretta.

Prendete un altro mammifero, una mucca ad esempio, e immaginate di metterlo in piedi: la coscia destra e quella sinistra delle zampe posteriori (che state visualizzando ora come “gambe”) sono molto lontane tra loro, non si toccano e anzi c'è un discreto spazio vuoto tra loro. Ora pensate a un essere umano e subito vedrete che quelle stesse gambe sono così vicine al punto di strusciarsi tra loro all'altezza delle cosce. Possiamo allargare le gambe, come si dice, ma proprio perché in posizione naturale sono piuttosto vicine, più vicine di quelle di qualunque altro mammifero, comprese le nostre cugine ominidi (scimpanzé, orango, bonobo e gorilla). Questa vicinanza rende possibile da un lato la compiuta postura eretta e la deambulazione bipede, ma dall'altro rende particolarmente rischioso il parto per le femmine: più le ossa del bacino si restringono per consentire alle nostre gambe di camminare stando eretti, più quelle ossa comprimono il feto nell'utero e ostacolano il passaggio del parto. Per questo, solo per questo (non c'è davvero alcuna ragione politica) le donne tendono ad avere “i fianchi”

più pronunciati dei maschi, come strategia evolutiva che ha selezionato, tra le nostre lontanissime antenate, quelle che trovavano un punto di equilibrio tra la facilità di movimento (gli ominidi hanno bisogno di una notevole mobilità, per l'approvvigionamento e la difesa) e gestione efficiente del parto: se le nostre antenate avessero ristretto il bacino come quello degli uomini, il parto sarebbe stato per loro eccessivamente rischioso, con le evidenti conseguenze per la sopravvivenza dell'intera specie.

Questa esigenza di compromesso tra “vogliamo andare in giro con le gambe (liberando così le mani per tutt'altri scopi)” e “vogliamo partorire con un margine decente di sicurezza” ha fatto sì che il mediatore divenisse il cucciolo nel suo sviluppo embrionale: partoriscilo prematuro e con la parte più ingombrante (la testolina) molto malleabile (per facilitarne il passaggio nel collo dell'utero e attraverso i tessuti muscolari circostanti) e avrai più possibilità di scampare a un evento pericolosissimo, visto che le femmine della nostra specie sono tra i mammiferi più a rischio di complicazioni da parto. Chi ha visto partorire un qualunque altro animale avrà notato che l'operazione è relativamente semplice e sembra accadere con un dolore tutto sommato relativo. Se pensate che siano le donne a essere “fifone”, basterà che ripensiate alla mucca in piedi, con le sue gambe ben distanziate e la immaginate partorire, e a fianco ci vediate una donna, nelle medesime condizioni: chi è che ha il compito più impegnativo?

Visto che insomma partorire è davvero una cosa complicata per la nostra specie, ma a cui non possiamo sottrar-

ci pena l'estinzione o l'eventualità di escogitare modalità come la gravidanza totalmente extrauterina, impensabile fino a tempi molto recenti, il cucciolo che nasce deve avere due precise qualità: deve essere molto immaturo in tutti i sensi, per facilitare il parto per quanto possibile, e deve essere davvero un amore di bimbo, altrimenti è difficile che i genitori (la madre, in particolare, visto che è lei a sobbarcarsi il peso della gravidanza, del parto e della nutrizione fino allo svezzamento) possano pensare che valga davvero la pena di impegnarsi nell'idea di avere un figlio. La prima qualità è garantita proprio dalla plasticità del corpo umano (del bambino), mentre la seconda è assicurata dalla plasticità dell'animo umano (della madre) grazie all'effluvio di ossitocina liberata per indurre il travaglio. L'ossitocina è un ormone che regola in particolare l'empatia verso quelli che vengono ritenuti (per le più diverse ragioni) membri del "proprio gruppo" (Sapolsky 2017, cap. 4). È sicuramente impreciso chiamarla "l'ormone dell'amore", visto che la medesima fonte ormonale produce anche antipatia per gli estranei, per quelli che sono sentiti "altri", ma nel caso del parto possiamo stare sicuri che trovarsi tra le braccia un essere uscito dal proprio grembo mentre il tasso di ossitocina in circolo è alto come mai prima nella vita è una buona garanzia che quel che la madre tiene in braccio è davvero uno straordinario oggetto d'amore, un pupo come altri sicuramente non ce n'è.

Ma a tutto questo fantasmagorico circo di adattamenti dei corpi e di ormoni in circolo si aggiunge un effetto col-

laterale di portata inconcepibile nella storia biologica del nostro pianeta: per essere abbastanza plastico da uscire senza danni eccessivi dal ventre della madre, il neonato dei primati nasce così immaturo da avere non solo il corpo completamente inetto per molti mesi (diversamente da molti erbivori, che possono reggersi in piedi dopo poche ore dalla nascita, e se pensate ai predatori naturali capiterete perché) ma anche, nel caso soprattutto dei primati umani, con un cervello di fatto in buona parte ancora incompleto quanto a connessioni neuronali. Il bambino nasce non particolarmente scaltro, questa è l'amara verità, e per poter diventare il piccolo genio da sfoggiare di fronte ai nonni e nelle recite natalizie i genitori devono letteralmente ammazzarsi di moine, smorfiette, pucci-pucci e interazioni apparentemente idiote che sono tuttavia essenziali proprio a stimolare il bambino e quindi suscitare quella maturazione neuronale con cui non è nato.

Più seriamente, il bambino nasce immaturo per contribuire alla sopravvivenza della specie riducendo il rischio di parto per la madre, ma in questo modo acquisisce un tesoretto di cure che i genitori devono garantirgli per lungo tempo. Questo, come si capisce, consente all'amore genitoriale una precedenza assoluta nelle strategie adattive. Se un adulto non era in grado di attivare il senso di amore per il piccolo, è difficile che quel neonato ricevesse le cure necessarie per arrivare alla maturazione sessuale e riprodursi. La selezione naturale ha inevitabilmente dato la precedenza ai cuccioli particolarmente flessibili e immaturi, e agli adulti

con una disposizione al lavoro di cura prolungato e senza apparente ricompensa, dettato solo dal sentimento d'amore per il cucciolo.

Di nuovo, l'innovazione biologica ha prodotto ulteriori modificazioni impreviste: connettendo i neuroni secondo gli stimoli esterni ricevuti, il cucciolo è diventato un essere sempre più dipendente dall'ambiente sociale (le moine di papà e fratelli e il *baby talk* di mamma e nonni) e sempre meno dall'ambiente naturale. Anzi, possiamo dire che la società, la comunità degli altri umani dentro cui è cresciuto, diventa il suo ambiente naturale. Un ambiente da almeno 70mila anni arricchito dal linguaggio, che consente di parlare non solo di cose che ci sono, ma anche di cose che non ci sono più (del passato, quindi) e di cose che non ci sono perché ancora non sono accadute (il futuro come finzione) o perché non possono accadere (la finzione come menzogna). Passato, futuro, finzione e menzogna si aggan- ciano al sentimento dell'amore genitoriale e lo trasforma- no in qualcosa di divino, che tutti imparano a riconoscere fuori dall'alveo biologico in cui è sorto. Praticato per de- cine milioni di anni, l'amore come lavoro di cura diventa oggetto del linguaggio e attivatore di narrazione, e rende l'amore qualcosa di più di un sentimento a sé, lo rende una cosa, o una persona, una condizione del mondo oggettivata proprio dalle stesse strutture di pensiero e linguaggio che l'hanno resa concepibile.

L'amore quindi, nato per questioni adattive, viene libe- rato dal linguaggio e si inventa l'adozione, l'amor cortese,

l'amor di patria e perfino l'amore per un'opera d'arte o per uno strumento musicale. La cosa da ricordare però è che queste costruzioni culturali non sono meno necessitanti, per chi le vive, delle costruzioni biologiche su cui sono sorte, per cui l'amore di un genitore adottivo può essere comparabile per intensità a quello di un genitore biologico, perché lo spazio della cultura tende a sostituire nel vissuto lo spazio della biologia utilizzando gli stessi canali.

Se si prende l'idea di amore di cui stiamo parlando, cioè l'idea di "fare l'amore", ci sono prove chiare che la cultura (intesa come sistema di pratiche) può influenzare la biologia almeno quanto la biologia ha creato lo spazio di possibilità della cultura. Genitori che praticano sessioni di "gioco e tocco" con i figli per più di 15 minuti hanno una produzione di ossitocina salivare sensibilmente più alta di genitori che non praticano questo tipo di gioco per lo stesso tempo: quel che facciamo modifica la nostra condizione ormonale, che influenza l'espressione dei sentimenti (Kirsch 2015).

Ma gli umani hanno sempre, anche, motivazioni piuttosto concrete, non perché siano animali cinici, ma perché sono animali pratici, che devono far quadrare i conti della giornata e della vita, al di là delle convinzioni morali che possono prediligere. Sto dicendo che è a questo punto, una volta che la cultura l'ha liberato dalle sue determinazioni biologiche, che l'amore rientra in gioco in forme nuove nel sistema sociale delle interazioni tra esseri umani.

Amore e dono: le relazioni neonate vanno curate

Per capire cosa succede all'amore nel momento in cui viene oggettivato, quando diventa cioè qualche tipo di "Amore" personificato o personificabile, una cosa o meglio una persona o meglio ancora una meta-persona che attiva pratiche, rituali, abitudini e relazioni esterne al nucleo primordiale che l'ha generato in noi come animali, abbiamo bisogno di comprendere un aspetto essenziale del rapporto che gli umani possono attivare con le cose del mondo, con "la roba", con la sostanza della vita materiale.

Animali implumi, senza dotazioni fisiologiche davvero sostanziose, abbiamo bisogno di un Prometeo che rubi il fuoco agli dei, qualcuno che ci insegni come il mondo sia minaccia, certo, ma anche risorsa, e la stessa bestia che ci può sbranare può darci la sua pelliccia per sopravvivere ai rigori del freddo, e carne per sfamarci, e perfino pennelli per esprimere quel che abbiamo di dentro e non trova altro modo di uscire. Le cose intorno a noi, la materia che estraiamo, manipoliamo, facciamo circolare e consumiamo sono quindi molto, molto di più che strumenti funzionali a qualche bisogno primario, perché devono essere rivestite del senso che dentro quel contesto sociale sappiamo ri-

conoscere solo dopo un preciso addestramento culturale. Giacomo Leopardi detestava il codino e lo spadino non perché quegli orpelli fossero un particolare intralcio alla sua vita pratica, ma perché erano segni tangibili (e visibili a tutti) di una specifica condizione sociale, mentre lo stesso codino per gli immigrati cinesi sulla costa Ovest del Nord America nella seconda metà dell'Ottocento era un segno molto importante di riconoscimento intra-etnico. L'antropologia culturale ha costituito un archivio sterminato della significatività culturale, del fatto che ogni singola cosa del mondo (dalle conchiglie alle ossa degli animali, dalle pietre ai frutti dell'orto, dalla seta al profumo d'incenso) viene necessariamente inquadrata in un sistema di significazione intricatissimo ma non completamente armonico, pieno di contraddizioni quanto di rimandi interni, che chiamiamo per convenzione cultura.

È indispensabile quindi studiare i sistemi di valore, le norme, le prescrizioni, le narrazioni, i miti, le leggende, i proverbi, la poesia e la letteratura di un popolo, ma altrettanto importante è analizzarne con precisione le tecniche di raccolta e produzione del cibo, degli oggetti di prima necessità o apparentemente futili, degli stili di creazione estetica (non solo dei canoni enunciati, intendo, ma proprio delle tecniche di costruzione o fattura) e delle diverse pratiche messe in atto per comporre quel "mondo delle cose" in cui sempre siamo immersi. Tocca poi vedere come questi oggetti, questo mondo della produzione, sia fatto circolare, perché dentro la significatività dei prodotti si cela, almeno in parte, la si-

gnificatività della loro distribuzione sociale: quell'oggetto (lo spadino) è riservato a una casta specifica (i nobili), quel consumo (la carne di maiale) è riservato agli Altri (non musulmani) e così via, virtualmente per ogni singola occorrenza di qualunque categoria del mondo che gli umani in un dato contesto sociale sono in grado di riconoscere.

Gli antropologi si sono fatti ossessionare, ormai da un secolo, da una questione che sembra attraversare tutte le culture, di tutti i tempi, cioè il fatto che gran parte delle cose prodotte e fatte circolare nella storia umana sembrano muoversi secondo motivazioni ben poco "pratiche" e fanno piuttosto leva sui sentimenti come l'onore, l'orgoglio, la magnanimità e – eccoci arrivati – l'amore vero e proprio, quell'amore che abbiamo visto oggettivato dal linguaggio a partire dalle primordiali cure parentali. Perché gli esseri umani sembrano sfidare in modo così sistematico (anche se incoerente) il modello dello *homo oeconomicus* tanto caro all'economia classica centrata sull'individualismo metodologico? È vero che l'economia ha fatto passi da gigante nella spiegazione di alcuni meccanismi di base del modo in cui gli umani producono, distribuiscono e consumano i prodotti della natura e del loro lavoro, ma è altrettanto vero che tante cose non tornano, che la molla del profitto sembra in moltissimi contesti (non solo esotici) piuttosto scarica nel generare l'impulso all'azione, ed è utile, piuttosto, guardare al sistema di valori di quelle persone che scambiano, e accettare il fatto curioso che sia piuttosto qualche idea di Dono (scriviamolo almeno una volta con la maiuscola,

per ricordarci del suo valore oggettivo dentro l'agire sociale) a gestire buona parte del sistema economico.

Dire una cosa del genere nel contesto del capitalismo avanzato può far sorridere, e sembra l'ennesima ingenuità degli antropologi, collezionisti di stranezze che pretendono di trasformare in regole. Ma non ci vuole molto per rendersi conto di quanto "l'economia del dono" sia in effetti una parte integrante del nostro immarcescibile "sistema delle merci", non solo perché senza i regali di Natale (e delle equivalenti celebrazioni collettive per altri sistemi socio-culturali) l'economia globale sarebbe al collasso, ma per l'ancor più prosaico motivo che tutto quel che avete addosso in questo momento, che tenete in mano o che potete vedere attorno a voi (se, trasgredendo la regola, state leggendo questo libretto a casa vostra e non camminando) è costituito da merci che hanno preso altre strade oltre la motivazione del profitto: ci sono regali, oggetti riciclati, seconde mani, scambi, prestiti e acquisti incauti che presto restituiranno. Questi oggetti che ci circondano come un mezzo-ambiente possono essere poi suddivisi non solo in base alla loro origine (una maglia acquistata in negozio e la stessa maglia regalata da una persona cara possono diventare due cose assai diverse, quanto al loro significato, cioè al loro "valore" inteso in quel senso che è difficile far comprendere a un economista classico) ma anche in base alla loro fungibilità (guai a toccare le tazzine di nonna, rimarranno esposte nella vetrina del salotto *in secula seculorum* e attenzione a spolverare quella terribile bambola con la facciana di por-

cellana che troneggia sul letto matrimoniale da decenni) e alla loro disposizione a circolare ulteriormente (no, quel libro non te lo presto, manco morto. Se ti serve, piuttosto te ne compro l'ultima edizione su Amazon).

Maurice Godelier (2013) ha individuato un trinomio che può tornarci utile per comprendere alcune modalità di base del nostro rapporto con le cose. Gli oggetti del mondo, quando entrano in qualche circuito umano che li mette in movimento, possono essere merci, doni, o beni inalienabili.

Le merci sono oggetti alienabili, da cui cioè ci si può separare senza particolari complicazioni sentimentali o pratiche, tendono a circolare dentro quegli spazi che chiamiamo mercati (reali, virtuali o metaforici) e passano quindi di mano in mano possibilmente in forma anonima: non importa conoscere gli intimi sommovimenti dell'animo del tabaccaio che ci vende il biglietto dell'autobus, e se il commesso del negozio è accigliato la cosa tenderà a irritarci, piuttosto che farci preoccupare per lui. Nelle merci non c'è quindi alcun investimento relazionale, quel che circola sono cose che qualcuno vuole vendere e qualcuno vuole o deve comprare. In un diagramma formale, vedremo le cose che cambiano di posizione mentre le persone rimangono inalterate nella loro reciproca relazione, a parte il fatto che ora l'acquirente diventa proprietario della cosa che è stata l'oggetto della transazione.

Ma alcuni oggetti, per diverse ragioni, una volta prodotti e forse anche transitati fino a un certo punto come merci, diventano beni inalienabili, vale a dire beni che non

possono più circolare fuori dal gruppo ristretto (la famiglia, gli eredi, i club) che ne è considerato il vero proprietario. Cimeli di famiglia, medaglie e coppe sportive, oggetti espliciti di culto come campane, pissidi o statue, non devono per nessuna ragione uscire dall'ambiente sociale e simbolico dove sono utilizzati. I beni inalienabili sono sacri in senso tecnico: sottratti al movimento, resi separati dal resto delle cose, hanno una funzione fondamentale identitaria, cioè sollecitano i loro proprietari rispetto alla loro appartenenza: se io possiedo questo oggetto, sono parte di quel gruppo, o di quell'identità, ed è vero, almeno in un certo senso (che ogni cultura poi può articolare in modo specifico) che in quanto possiedo quell'oggetto, altrettanto quell'oggetto mi possiede, mi impedisce di sottrarmi a lui, perché se lo facessi mi sottrarrei al gruppo di cui sono parte.

Tra questi due estremi – gli oggetti pura merce, che cambiano posto senza mutare senso né per loro né per le persone coinvolte nella trattativa; e gli oggetti inalienabili che non possono più cambiare di posto – si dispone la vastissima gamma dei doni, con tutta la loro ambiguità. I doni sembrano essere inalienabili per chi li riceve, almeno per principio (a caval donato...) ma ovviamente sono alienati (altrimenti non potrebbero essere donati) e in ogni caso circolano in modo molto differente dagli oggetti-merci perché implicano un coinvolgimento diretto delle persone coinvolte nella transazione. Mentre la merce può essere concepita in uno spazio astratto (il mercato questo è: uno spazio vuoto dove compratori e acquirenti tendenzialmen-

te anonimi scambiano denaro con oggetti sulla base del loro calcolo razionale) il dono abbisogna sempre di una contestualizzazione – chi dona? chi riceve? – che rende comprensibile la natura dell’oggetto in quanto tale. Per una festa di laurea ho visto donare un uovo di legno, di quelli che fino a tempo fa si usavano per rammendare le calze, e questo dono non avrebbe avuto alcun senso se non avessi saputo che la laureata donataria era la nipote della donatrice, zia che le aveva regalato un oggetto domestico appartenuto a sua madre (nonna della donataria) in una rete di intimità familiare e femminile che serviva a marcare un’appartenenza fortissima dentro una concezione della famiglia come sistema di valori, oltre che di produzione.

Nel dono che circola permane qualche qualità (determinata dalle specifiche culture) della persona donante o comunque proprietaria in origine, e anche in contesti meno intimi di una trasmissione intrafamiliare come quella cui ho partecipato, anche insomma nel caso di un regalino preso all’ultimo momento ai grandi magazzini per un amico che si laurea e che ci ha invitato alla sua festa, il dono comporta qualche “dono di sé” proprio perché, come si dice, “basta il pensiero”. Le persone coinvolte nello scambio di un dono stanno pensandosi reciprocamente e dunque modificano, in modo anche solo impercettibile, la loro relazione, e aggiungono qualcosa di sentimentale che si può consolidare in un’alleanza tra i rispettivi gruppi, o intensificarsi in una relazione speciale: un buon amico, il migliore amico, il fidanzato, il partner.

Insomma, non serve farla ancora più lunga e possiamo portare a casa questo punto: nel sistema di doni l'Amore prende altre forme, ma rimane riconoscibile come sistema di pratiche, come disponibilità alla cura dell'altro.

Nessun antropologo si sognerebbe di dire che questo sistema sia fondato sulla gratuità, come se il donatario non avesse alcun interesse in gioco e la sua azione costituisse null'altro che una generosa missione di propagazione di un amore disincarnato. Vogliamo intendere, piuttosto, che in un'istanza di dono le motivazioni del donatario sono di ordine diverso da quelle che possono muovere una compravendita di merci, dato che hanno pochissimo a che fare con gli scopi identitari e moltissimo con quelli relazionali: come dice Marshall Sahlins, gli amici si scambiano i doni tanto quanto lo scambio di doni istituisce relazioni di amicizia. Nel dono quel che conta non è l'oggetto ma, appunto, il pensiero dell'altro, vale a dire l'istituzione o il rafforzamento di un rapporto di cura reciproca.

Questo è il debito sempre implicato dal dono, che spesso abbiamo faticato a comprendere e soprattutto a spiegare: la reciprocità è una sequenza insieme spontanea e obbligatoria. Se io ho donato all'altro, e l'altro ha riconosciuto quella volontà di creare una relazione (cosa c'è di peggio, in un rapporto sociale, che rifiutare o restituire un dono?) la sua volontà coinciderà rapidamente con un senso d'obbligo a contraccambiare il dono ricevuto. Non perché si senta in debito materiale con me, ma perché qualunque relazione umana si costituisce con una reciproca presa in carico, con

il riconoscimento che ciascuno di noi ha le sue complicazioni da dover partorire, le sue creature da accudire, e questa inclinazione di specie diventa un format che possiamo replicare in contesti in cui la riproduzione fisica non ha alcun ruolo, e conta invece la riproduzione del tessuto morale del nostro contesto sociale. La relazione è ciò che, sul serio, *nasce* dal dono e ognuna delle persone coinvolte partecipa per la sua parte, come partoriente o come levatrice, e una volta portato a termine un lato dell'azione di dono, si sente la necessità di scambiarsi i ruoli, sia tra individui singoli, sia nel caso che il dono implichi il coinvolgimento di gruppi più o meno strutturati.

Dentro lo scambio materiale, allora, trova spazio quel medesimo sentimento, l'amore, che abbiamo visto generato dal lavoro di cura, ora riprodotto come cura della relazione con l'altro: ti dono, perché voglio generare una relazione con te, o voglio accudirla e farla crescere, se è già nata. E tu ricevi questo dono cogliendone la forza generatrice e partecipi al mantenimento di quella relazione generata donando a tua volta: devi, certo, ma anche vuoi. È la bellezza della gabbia sociale, che mima il vigore della gabbia biologica: dobbiamo respirare per sopravvivere biologicamente, ma chi direbbe che respirare è una costrizione? Così dobbiamo donare, per sopravvivere socialmente, ma chi ci costringe a interpretare quel dovere come un'oppressione, visto che è l'unico mezzo che abbiamo per liberarci dai nostri limiti individuali condividendoli con gli altri e attingendo alle loro esperienze e competenze?

Amore e consumo: fare la spesa come atto di devozione

Il sistema delle cose – la loro circolazione tra gli umani e con la natura – viene quindi inesorabilmente letto anche come sistema di relazioni che si costituiscono e che vanno accudite e l'amore è il nutrimento con cui teniamo vitale ogni relazione. Quanto detto finora sembrerebbe limitato alle forme degli scambi rituali articolati con regali, gestiti nelle festività o comunque implicanti contrattazioni che istituiscono qualche forma di negoziazione esplicita tra individui o gruppi, ma l'antropologia è sempre stata una disciplina irrispettosa e una volta che un'idea o uno strumento d'analisi si consolida, diventa quasi inevitabile andare a vedere che succede se si prova ad applicarla a campi limitrofi o più distanti.

Così, perché limitare ai contesti formali (regali, feste, cerimonie) la nozione che l'amore sia parte degli scambi di cose tra umani? Perché non pensare che oltre al contesto cerimoniale anche la vita quotidiana sia punteggiata di piccoli gesti d'amore, di prese in cura dell'altro?

Daniel Miller è un antropologo inglese che ha pensato più o meno la stessa cosa quando, tornato a Londra nei primi anni Novanta dopo una ricerca di campo nell'isola

caraibica di Trinidad, si chiese se fosse possibile ritrovare in una strada di Londra qualche forma di consumo che replicasse il sistema di piccoli sacrifici quotidiani che aveva visto praticare nei Caraibi (Miller 1998). A Trinidad tutti i consumi alimentari, in particolare quelli familiari, vale a dire le preparazioni dei pasti, sono introdotti da succinte cerimonie di offerte devozionali, che comportano la spartizione con gli dei di una parte del cibo. La sequenza logica deve essere chiarita rapidamente, così da comprendere più chiaramente il rapporto tra consumo sacrificale e amore come lo abbiamo definito in queste pagine.

Il sacrificio serve proprio a stabilire una relazione efficace con la divinità: è dunque un dono agli dei, secondo la definizione di dono che abbiamo dato qui sopra. In una logica laica, possiamo vedere il sacrificio come l'istituzione (cioè la creazione dentro il proprio orizzonte psicologico e sociale) di un soggetto degno d'amore, a cui porgiamo un dono in sacrificio per attivare o rafforzare quella relazione. Il sacrificio quindi costituisce il proprio oggetto di devozione che possiamo chiamare oggetto d'amore (portandoci nel campo dei sentimenti o disposizioni d'animo), e insieme implica qualche forma di consumo (portandoci nel campo dell'economia, intesa proprio come la riflessione su come gli umani soddisfano le loro esigenze con i mezzi di cui dispongono). Nell'istituto del sacrificio, quindi, amore ed economia entrano in un imprevisto rapporto di connessione. Imprevisto ovviamente per noi, che laicamente non pensiamo che lo spazio della relazione economica e quello

della relazione amorosa si sovrappongano se non nel sistema formale del dono, come abbiamo detto. Ma qui stiamo cercando di andare oltre, e di vedere se anche nelle forme ordinarie di consumo si possa rintracciare l'amore come pratica. Daniel Miller, dopo aver fatto la spesa con diverse persone di Londra Nord e aver parlato con loro di famiglia, relazione, consumo e abitudine, è convinto di sì. Fare la spesa, dentro questo quadro interpretativo, diventa equivalente a un piccolo atto di sacrificio, un gesto rituale con cui il consumo (dei beni acquistati nella spesa ordinaria: cibo e vestiario comune) si imbeve di amore come nutrimento di una relazione.

Ci sono diversi ritratti molto belli nel saggio di Miller, ma uno dei più nitidi è il primo, la signora Wynn. Si tratta di una donna della Londra proletaria, sposata con un elettricista che lavora molto poco da mesi a causa di un infortunio. Lei contribuisce al bilancio familiare facendo la baby-sitter per i figli dei vicini, ma molto del suo tempo è vissuto (anche soggettivamente) come casalinga che ha la responsabilità della gestione della casa. Siamo a metà degli anni Novanta, e la signora Wynn non vive questa sua condizione come particolarmente frustrante o oppressiva, perché si sente piuttosto investita di una responsabilità centrale, che è quella di contribuire non solo alla gestione, ma anche alla creazione della sua famiglia, insegnando ai figli a mangiare qualcosa di meglio delle porcherie che loro sceglierebbero, e convincendo il marito a indossare qualche abito decente e non solo quelle magliette sdrucite che in-

dossa anche quando va a lavorare. Andando a fare la spesa, la signora Wynn contraddice tutto quel che possiamo pensare automaticamente sul fare lo *shopping* come azione edonistica e individuale: lei non fa le cose per il piacere personale, ma per compiacere i membri della sua famiglia, e non pensa certo a sé stessa come la beneficiaria della spesa, ma come una specie di umile sacerdotessa che si occupa di contentare gli spiriti domestici nel momento in cui li educa ad apprezzare le sue offerte:

...il motivo per il quale chiede ai familiari che cosa preferiscono e contemporaneamente cerca di imporre le proprie idee è esattamente lo stesso, dal momento che per lei le due cose sono la conseguenza di una responsabilità così fondamentale da non avere alcun bisogno di essere spiegata o ponderata. In breve, il suo shopping è soprattutto un atto d'amore che diventa, nella sua scrupolosità giornaliera, uno dei modi più significativi attraverso cui le relazioni d'amore e sollecitudine vengono realizzate nella pratica. In altre parole, il fare la spesa non rispecchia solamente l'amore ma è una delle forme fondamentali in cui l'amore viene manifestato e riprodotto. Ed è proprio questo che intendo, quando dico che fare la spesa nei supermercati è normalmente un modo di «fare» l'amore (Miller 1998, p. 33).

A scanso di equivoci, non c'è alcun bisogno che tutto questo amore sia messo in atto dalla *signora* Wynn e non invece dal *signor* Rossi, dato che qui non stiamo parlando di divisione del lavoro sociale (come maschi e femmine

vengono storicamente instradati verso certe modalità di produzione e di cura) ma di rapporti amorevoli racchiusi in quel che a prima vista potrebbe apparire come un puro sistema di consumo. In molte aree del Mediterraneo, per esempio, l'approvvigionamento di carne (andare dal macellaio) era una questione tra uomini, come per molte culture altre pratiche di cura domestica possono essere assegnate anche agli uomini o preferibilmente a loro. Restiamo piuttosto concentrati sul valore di quanto abbiamo ottenuto da questo percorso, finora: l'Amore si costituisce nel linguaggio, cioè nella disposizione simbolica a connettere le "cose del mondo" con il loro "senso", con un sistema di valori e gerarchie che non possiamo non costituire come esseri umani. Con questo passaggio simbolico, l'amore esercitato nella cura diventa relazione e come tale viene riconosciuto. Si tratta di un primo passo necessario in modo che l'Amore, una volta prodotto dalla nostra natura di mammiferi sociali, divenga oggetto culturale, così da essere introdotto, con questo sovrappiù di senso, nei circoli ordinari della vita quotidiana, che non può che essere vita sociale.

Il consumo, vale a dire il nostro rapporto materiale con il mondo, diventa uno spazio privilegiato dell'espressione di questo rapporto tra Amore e mondo come sistema delle relazioni umane che si sceglie di privilegiare e accudire. Non si tratta certo di consumo edonistico, una coazione a consumare magari figlia di un sistema economico depravato, come vorrebbe un certo moralismo anticonsumista. La signora Wynn (e il tipo di atteggiamento che incarna

per tanti di noi) ci dimostra che dentro pratiche mondane come fare la spesa e pensare a cosa mettere su per cena c'è un atto di devozione, un oggetto d'amore che viene generato. Non è la divinità dei sacrifici esplicitamente religiosi, ma ne ha la medesima natura: i figli, i partner e più in generale la famiglia vengono costituiti come soggetti di desiderio grazie all'atto amorevole di pensare ai loro desideri, e di guidarli. Questo tipo di amore dentro la famiglia ha bisogno di qualche ulteriore passaggio di riflessione, per comprendere intanto cosa intendiamo con "famiglia" e come vada considerato nello specifico l'amore che la costituisce nelle pratiche di consumo.

Per famiglia dobbiamo intendere quell'unità contrassegnata da una convivenza prolungata e concepita come permanente tra persone che cercano un punto di riferimento stabile attorno a cui costruire le loro attività di produzione e riproduzione. Per l'antropologia la famiglia è prima di tutto un'unità abitativa, e solo a seguire si deve concepire come un sistema parentale. Nel nostro sistema sociale l'unità abitativa si dice coincida con la famiglia nucleare (coppia con gli eventuali figli nati o adottati) ma sono moltissimi i casi che contrastano con questo modello: famiglie composite (convivenze coi genitori o suoceri anche dopo che ci si è riprodotti; famiglie composte di una sola persona, spesso anziana) o anche spazi abitativi contigui (genitori che vivono in un appartamento, qualche figlio o figlia sposati in altri appartamenti dello stesso stabile, oppure nella casa a fianco). Per quel che interessa a noi, diciamo

allora che la famiglia è un sistema di affetti che ha anche, necessariamente, una sua forma spaziale riconoscibile. Questa forma può aver subito delle pressioni e mutazioni nel tempo (non abito più la casa in cui sono nato, e oggi vivo a 600 km di distanza, ma in quella casa e nei dintorni abita ancora la mia famiglia di provenienza, pur se io ho oggi la mia famiglia abitativa) ma come si comprende questa unità, che combina tratti relazionali e dimensioni spaziali ha un'importante conformazione simbolica: al di là di legami di parentela ricostruibili e di spazi fisicamente e legalmente assegnati, la famiglia acquisisce la forma che le attribuisce la sostanza culturale dentro cui si genera. Come il segno culturale Amore, che si rende indipendente dalle costrizioni della necessità biologica quando viene plasmato dal sistema simbolico offerto dal linguaggio, così il segno culturale Famiglia può diventare un fine in sé proprio di quelle pratiche d'amore che la signora Wynn mette in atto facendo la spesa.

L'amore che questo tipo di istituzione pretende è un sentimento, ma diverso da quel tipo di sentimento (le farfalle nello stomaco) da cui abbiamo preso le distanze all'inizio di queste pagine. Quell'amore (*l'eros*), a cui tutti abbiamo pensato leggendo il titolo, è un sentimento anche possessivo ma comunque paritario dal punto di vista di chi lo percepisce, mentre l'amore che si sviluppa nella famiglia ha un altro nome (*agape*) e nasce da un senso di reverenza per l'oggetto verso cui si dirige. L'*agape* è tipico della devozione religiosa, ed è proprio su questa base che Daniel Miller identifica

una relazione strutturale tra i piccoli sacrifici alimentari di Trinidad e le piccole magie della spesa della signor Wynn: la divinità caraibica diventa a Londra la famiglia, lo spazio sacro della propria condizione esistenziale. Con lo stesso spirito con cui a Trinidad ci si prende cura della divinità e la si istituisce come soggetto desiderante (il dio apprezza il fumo del sacrificio e ricambia donando valore sacrale al cibo che verrà consumato), così nella strade di Londra Nord ci si prende cura della famiglia e la si concepisce come un soggetto volitivo tramite il piccolo lavoro sacrificale di fare la spesa, che asseconda e guida i desideri di quel soggetto desiderante, che è insieme carico di senso e in grado di riversarlo sul mondo.

So benissimo che in questa fase storica, caratterizzata dal nichilismo antiumanista, la famiglia (soprattutto se bianca, eterosessuale e borghese, cfr. Balzano 2021, Lewis 2022) è considerata il ricettacolo delle peggiori responsabilità politiche, economiche e financo ecologiche del pianeta, ma credo che dobbiamo fare un po' di chiarezza, e ricordare che l'unità spaziale e relazionale che ho definito esiste (in forme diversissime) da quando siamo primati, da molto prima che diventassimo umani cioè, e non conosciamo società che abbiano fatto a meno di questa istituzione, in una forma o nell'altra. Ci sono stati tentativi politici di superare la famiglia, ma sempre in nome di istituzioni totalitarie che hanno trasformato presto quei tentativi in incubi ed è solo un bene, ritengo, se chi propone il superamento della famiglia non abbia il potere politico di realizzare un simile programma demenziale.

La famiglia (non la casetta del Mulino bianco) è un'unità imprescindibile della vita umana, che pretende di essere presa in carico dai suoi membri con diversi gradi di amore agapico. Anche quando la famiglia è composta da un solo membro (la vedova, l'adulto *single*) c'è un sacco di spazio, nel lavoro della spesa, per pensare amorevolmente al futuro: quando verranno i nipoti troveranno i biscotti che piacciono a loro; la spesa è orientata al risparmio perché oggi sono solo, ma domani potrei trovare una persona e avrò bisogno di essere pronto. Gli esempi etnografici raccolti ci confermano che c'è un legame forte tra concezione della famiglia e dimensione spirituale, senza con ciò, di nuovo, voler trascurare la dimensione di conflitto che ci può essere tra i membri della famiglia e con l'idea stessa di famiglia, proprio come ci può essere una tensione molto forte con l'idea di Dio senza che questo implichi una negazione della spiritualità. Per una coppia in formazione la famiglia può essere lo spazio dove si rinuncia a parte della propria prerogativa individuale, esattamente come il bravo caraibico rinuncia a uno o due dei suoi frutti più buoni per sacrificarli alla divinità. Per una signora Wynn, la famiglia è un marito trasandato o un figlio troppo goloso, e il suo sacrificio consiste nel selezionare la spesa con cura, perché faccia del bene e prolunghi la serenità e vitalità dell'unità familiare. Per un anziano la famiglia è un progetto alle spalle, che può proseguire solo nella cura amorevole dei figli e dei nipoti, cui donare i propri risparmi e le proprie esperienze.

Amore e sesso: una storia da reinventare

Non possiamo certo finire una riflessione sul nostro tema senza provare a toccare il tema cardinale di quale sia il rapporto che c'è tra l'amore e l'atto sessuale, tra l'amore e il "fare l'amore" da cui siamo partiti senza in effetti dirne nulla. Per poter articolare qualcosa di sensato, direi che la questione andrà contestualizzata soprattutto in termini cronologici, ponendo uno spartiacque netto tra l'epoca in cui la procreazione era nelle mani degli dei o dei maschi (vale a dire la storia dell'umanità intera, fino alla seconda metà del Novecento) e l'epoca in cui le donne hanno iniziato ad esercitare, almeno in alcune parti del mondo e grazie soprattutto alla tecnologia medica disponibile, un controllo diretto sulla loro capacità di generare. A scanso di equivoci, non sto dicendo che le donne non abbiano aspirato fin da sempre ad esercitare questo controllo, o che non abbiano sviluppato tecniche atte a regolare il loro potere generativo. Intendo piuttosto che fino a tempi davvero recenti queste tecniche erano alquanto precarie per risultati e per trasmissibilità, legate a sistemi di valori e conoscenze la cui valenza simbolica non era mai inferiore a quella pratica (e anzi spesso la eccedeva). È solo con gli anni Sessan-

ta, con la messa a punto di diversi sistemi anticoncezionali testati ed efficaci (ormonali come “la pillola” e intrauterini come la spirale) che alle donne è garantito un controllo vero e soprattutto diretto sulla gravidanza, che diventa – per la prima volta nella storia dell’umanità, per chi può permettersi questi sistemi – una scelta della donna indipendentemente dall’atto sessuale.

Nella storia evolutiva della nostra e di molte altre specie, la selezione naturale si accompagna alla selezione sessuale, vale a dire al dispositivo comportamentale per cui non tutti gli individui sono equivalenti per la riproduzione e alcuni sono più efficienti nel selezionare o farsi eleggere dal partner per l’accoppiamento. Per la nostra specie, la separazione tra atto sessuale e cosiddetto *estro*, cioè la rigida regolazione ormonale all’accoppiamento, è molto antica, dato che tutti gli antropoidi (compresi i cercopitechi e i gibboni, parenti dei primati piuttosto alla lontana) regolano l’accoppiamento in forme più o meno indipendenti (o solo in parte collegate) all’effettivo rilascio di ormoni in periodi stabiliti dalla fisiologia (Dixson 2009, capitolo 6). Ciò significa che in larga misura è l’effettiva *relazione e disponibilità tra individui* della nostra specie a determinare la possibilità di riproduzione. Questo consente di comprendere l’ampiezza della gamma di interazione umana per i comportamenti finalizzati all’accoppiamento: dal corteggiamento allusivo alla violenza più esplicita, gli esseri umani devono *decidere* come avvicinarsi a un potenziale partner sessuale e non possono proprio “lasciar fare alla natura”.

Le culture umane hanno tutte una qualche idea della correlazione tra atto sessuale e gravidanza, per cui da molto tempo le donne hanno qualche forma di consapevolezza che l'atto sessuale è più rischioso (quanto a conseguenze biologiche) per loro che per i maschi. Si aggiunga il fatto che i maschi possono mediamente esercitare una maggiore forza fisica delle donne (è cioè molto più facile per un maschio esercitare qualche forma di violenza su una femmina della nostra specie, che non viceversa), e ne verrà fuori quella combinazione potenzialmente esplosiva che chiamiamo "sesso umano" (senza togliere nulla all'amore omosessuale, al suo valore per le persone che lo praticano e al ruolo rilevante che può avere in un sistema culturale, mi concentro qui sull'eterosessualità per ragioni di primazia evolutiva: se la natura non avesse inventato il sesso per la riproduzione, non esisterebbe neppure il sesso per fini sociali o ricreativi).

In questo sistema di azione, la posta in gioco per la donna è sempre stata più elevata (rischio di subire l'atto sessuale senza essere consenziente; rischio di restare incinta senza la garanzia che il partner sia disponibile per il complesso lavoro di assistenza e cura) e quindi in tutte le culture, anche le più semplici e le meno gerarchiche, i rapporti sessuali sono stati regolati da norme culturali di vario tipo, dall'esclusione di alcuni partner potenzialmente disponibili, all'obbligo di selezionare i partner all'intero di un *pool* piuttosto ristretto, alla limitazione di accesso tramite la classe sociale. La fiaba di Cenerentola – ma anche la triste vicenda di Lady Diana – serve a ricordarci quanto sia com-

plicato organizzare un accoppiamento solido tra partner di estrazione sociale divergente evitando che uno dei due (quasi sempre la femmina, visto il diverso uso della forza e della violenza) divenga di fatto schiavo dell'altro.

Certamente, non possiamo dire che l'uso della violenza sia stato il metodo *ordinario* di gestire gli accoppiamenti sessuali tra gli umani, non fosse altro che la forza fisica come strumento di potere e controllo è poco efficace, ed è molto meno dispendioso organizzare il sistema delle relazioni tra sessi secondo strategie di cooperazione e reciprocità, modelli di azione che la nostra specie pratica in misura significativamente superiore alla competizione e alla vendetta (de Waal 2022). Escluso un uso *sistematico* della violenza esercitata dai maschi sulle femmine (il che a sua volta non esclude la presenza di un certo numero di maschi psicopatici, che vanno tenuti sotto controllo dalla società nel suo insieme), le culture hanno quindi elaborato molteplici strategie per salvaguardare le donne dai rischi insiti nell'accoppiamento sessuale. Tutte le diverse opzioni, nella loro fantasmagorica varietà, ruotano attorno a un punto piuttosto riconoscibile, che potremmo sintetizzare in: "il sesso è un'azione particolarmente importante e potenzialmente pericolosa e va praticato solo nei modi, tempi e contesti sanciti esplicitamente e implicitamente dalla società". Appartarsi per accoppiarsi (cioè evitare di fare sesso in pubblico), sposarsi adeguandosi a precise norme di ordine legale prima ancora che religioso, elaborare complicati rituali di corteggiamento, mostrarsi ritrosi (per le donne), mostrar-

si tenaci (per gli uomini), pagare varie forme di tributo ai gruppi di provenienza dei rispettivi partner, dilazionare il momento effettivo dell'atto, e forse anche farsi venire il mal di testa sono tutte strategie che insistono sull'inevitabile poca *nonchalance* con cui per molti millenni gli umani hanno fatto sesso.

Non stiamo parlando di repressione, solo di culturizzazione dell'atto sessuale, che può essere praticato sferatamente dai membri di quel culto, oppure raffigurato icasticamente nella simbologia sessuale di molte tradizioni culturali. In tutti i casi, deve essere chiaro che la sessualità umana non è mai stata banalizzata e piuttosto circondata da una fitta rete di significatività culturale. L'atto aveva a che fare, necessariamente, con la messa al mondo di nuovi esseri (amore e riproduzione della specie: primo paragrafo), con l'istituzione inevitabile di relazioni complesse (amore e dono: secondo paragrafo) e con l'attivazione di forme complesse di consumo (amore e istituzione familiare: terzo paragrafo).

Quel che è successo con l'effettiva possibilità da parte delle donne di esercitare un controllo efficace sulla riproduzione è stato un necessario e profondissimo ripensamento di tutto questo, della significatività culturale dell'atto sessuale. È sembrato, per un certo periodo di tempo, che le regole culturali che erano state poste per migliaia di anni proprio per evitare che gli umani si accoppiassero di regola in modo casuale, fossero diventate improvvisamente inutili. Se possiamo controllare la riproduzione con metodi sul

serio efficaci, che senso ha usare il matrimonio, il corteggiamento e la cautela, che sono sempre stati mezzi assai meno sicuri e soprattutto centrati sulla fragilità biologica della donna? La rivoluzione sessuale degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso ha voluto dire proprio questo: era, anche terminologicamente, una “liberazione”, vale a dire la possibilità di esercitare l’atto sessuale *al di fuori delle costrizioni* della cultura.

Per alcuni decenni questa concezione dell’atto sessuale come una libera scelta individuale senza particolari implicazioni sociali ha funzionato come matrice sperimentale per nuovi comportamenti, che hanno influenzato non solo le pratiche sessuali in sé, ma anche le concezioni di individuo (sempre più sessualizzato nella sua identità quanto più il sesso perdeva senso sociale). Rapidamente ci si è però resi conto che l’atto sessuale, una volta liberato dalle costrizioni biologiche della riproduzione, non aveva affatto perduto le sue necessarie determinazioni culturali, vista la perdurante differenza tra maschi e femmine nella possibilità di usare la violenza.

Molto presto il sesso, questa volta attraverso il tanto parlarne, piuttosto che il non parlarne affatto, come era comune prima della liberazione, diventa un punto interrogativo sociale: quando e come è ragionevole e appropriato fare sesso? Se possiamo tenere la riproduzione sotto controllo, questo significa che non ci servono affatto regole culturali per la sessualità? Davvero *anything goes*? No, in effetti, proprio perché gli esseri umani hanno accesso a forme

di potere e controllo sugli altri esseri umani in modo molto diseguale, per cui nel mondo in cui “tutto è permesso” i predatori, che pensano solo al loro privilegio o piacere personale, si trovano particolarmente avvantaggiati rispetto ai collaboratori, che invece hanno una disposizione alla socialità e all’empatia. In un contesto di deregolamentazione esplicita diventa quindi inevitabile la questione del consenso: quand’è che il sesso è consensuale?

Una volta che le regole tradizionali sono saltate, questa domanda non può più appoggiarsi a segnali istituzionali e culturali (il “dovere coniugale”, la “galanteria”, la “seduzione”) e comincia a intromettersi nell’animo degli individui. Il consenso diventa uno stato d’animo, una disposizione che non è detto coincida con quel che le persone mettono in atto. Non avevamo mai pensato al consenso in questi termini individualistici e psicologici, proprio perché ci eravamo affidati alle istituzioni sociali e ai sistemi culturali condivisi per gestire questa spinosa questione.

La condizione che ne risulta è quel che vediamo proiettato nel sistema globale della comunicazione: da un lato la sessualità è accettabile in linea di principio in tutte le forme secondo qualunque espressione di orientamento e di genere, mentre dall’altro sono sempre più frequenti i casi conclamati di violenza subita o esercitata, addirittura inconsapevolmente su entrambi i versanti, della vittima e del carnefice.

Cioè, l’atto sessuale è stato liberato a livello simbolico-culturale da qualunque restrizione normativa, ma nelle

interazioni tra individui è una costante fonte di malinteso o di pericolo visto che, mancando qualunque consenso sociale sulla sua validità, praticabilità e, appunto, su cosa si debba intendere per consenso, i soggetti sono costantemente a rischio di interpretazioni arbitrarie per le loro azioni e i loro enunciati. Non basta appellarsi al principio che la violenza è sempre violenza, o che “no significa no”. Ci mancherebbe che questi principi non siano validi, ma il loro statuto è costitutivamente ambiguo, perché rimandano a parole (“no”) e quindi a un sistema di segni (come tale interpretabile) oppure rimandano ad azioni categorizzate (“violenza”) vale a dire a etichette che sono di nuovo segni.

Non ne faccio una questione semiotica (la flessibilità culturale del segno e l'ambiguità di ogni processo ermeneutico) ma antropologico-sociale, secondo cui i segni non sono nella testa delle persone, ma negli spazi sociali in cui vengono usati, e il loro significato non si sprema dall'animo dei singoli, ma dalla *relazione tra persone* che usano quei segni. Questo è il paradosso del sesso de-normato, de-culturalizzato, de-socializzato: che non ha più alcuna funzione socializzante, non pretende più di istituire un rapporto di alcun genere, né sul piano del sesso fisico, né sul piano del suo significato. Quando Lacan diceva *il n'y a pas de rapport sexuel* stava parlando (quasi sicuramente senza volerlo) proprio di questa incapacità del sesso liberato di raggiungere l'apparente fine che lo susciterebbe. Nel sesso liberato dallo spazio sociale, nel sesso costretto nel punto identitario del singolo, l'Altro non c'è, e ognuno è preda di null'altro che

del suo ego autoreferenziale, al massimo riflesso nello spazio costantemente cangiante che lo circonda. Fuori da un contesto sociale che gli dia senso e da un progetto di vita che gli dia una traiettoria, l'atto sessuale rimane vuoto di qualunque valore e non potrà mai portare a qualunque soddisfazione effettiva. Se mi sono fatto una scopata quand'ero ubriaco con una persona a me totalmente sconosciuta; se ho fatto sesso con una persona che conosco ma so che ha un altro percorso di vita che non si può intersecare con il mio; se ho avuto un rapporto fisico con una persona che mi ha attratto molto esteticamente ma di cui domani fatico a ricordare il nome, è ovvio che non ho "fatto l'amore" in alcun senso, neppure nel senso delle farfalle nello stomaco, tanto meno nel senso dell'amore come spazio di relazione che abbiamo provato a delineare in queste pagine.

Nella paura che molti studenti americani dichiarano nell'invitare a un ballo un possibile partner, nella sempre più pressante richiesta di ottenere un consenso preventivo per qualunque gioco di coppia, nel filo di paranoia che sempre più avviluppa i rapporti tra sconosciuti, soprattutto se eterosessuali e cisgender quando si intuisce un'attrazione che potrebbe essere da un lato una minaccia, dall'altro una possibile colpa, stiamo assistendo a un ritorno prepotente della tabuizzazione dell'atto sessuale, paradossalmente da parte di chi, d'altro canto, dichiara che ogni espressione sessuale è equivalente a qualunque altra e che non ha nessun senso pretendere di racchiudere i nostri orientamenti, gusti, opzioni e pratiche nella *gabbia* della società.

Se la società è solo una gabbia, allora è inevitabile che qualunque azione possa essere fraintesa, che la tua vera volontà sia stata distorta proprio dalla pressione di quella gabbia, che tu possa aver compiuto un'azione ieri notte e oggi renderti conto di essere stato manipolato, che tu possa aver agito credendoti partecipe mentre oggi ti scopri violentato. Ma la libertà che si ottiene liberandosi totalmente dai confini sociali vissuti come una prigione ha il difetto clamoroso che si paga con la solitudine: se tutto è costrizione, l'unica vera indipendenza è nell'assenza di tutto, nell'assenza anche dell'altro. In questo vuoto generato dall'ansia di libertà l'amore non trova più posto, se non per sé stesso. Ma l'amore per sé stessi muore affogato nell'immagine riflessa, colmo solo di un sentimento che rimane sterile per sé, per la vita e per il mondo.

Testi citati

Qualunque testo, per quanto senza alcuna pretesa di essere “saggio” o “volume”, è un dialogo implicito con altri testi, con le parole di altri. È quindi giusto riconoscere i debiti, anche quando sono solo briciole rubate a una tavola ben altrimenti imbandita.

Balzano A. 2021. *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, Milano, Meltemi.

De Waal F. 2013. *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità tra i primati*, Milano, Raffaello Cortina.

De Waal F. 2022. *Diversi. Le questioni di genere viste con gli occhi di un primatologo*, Milano, Raffaello Cortina.

Dixson A.F. 2009. *Sexual Selection and the Origins of Human Mating Systems*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Kirsch P. 2015 «Oxytocin in the socioemotional brain: implications for psychiatric disorders». *Dialogues in Clinical Neuroscience* 17, 4, pp. 463–76.

Lewis, S. 2022. *Abolish the Family. A Manifesto for Care and Liberation*, London-New York, Verso.

Sapolsky R.M. 2017. *Behave: the biology of humans at our best and worst*, New York, Penguin Press.

Godbout J. 2002. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati-Borighieri.

Godelier M. 2013. *L'enigma del dono*, Milano, Jaca Book.

Miller D. 1998. *Teoria dello shopping*, Roma, Editori Riuniti.

