



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Lingue e culture dell'Asia Orientale

Tesi di Laurea magistrale

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

L'armonia in un sistema matriarcale

Analisi della società e delle strutture di
parentela presso i Mosuo dello Yunnan

Relatore

Ch. Prof. Riccardo Fracasso

Correlatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Laureanda

Francesca Coccia
Matricola 835356

Anno Accademico

2011/ 2012

前言

20 世纪以来，中外学者对摩梭人的社会历史进行了广泛的研究。学者们通过史学、民族学、考古学等多学科相结合的方法，对摩梭人的源流及历史发展作了深入细致的研究，并取得了丰硕的成果。

云南永宁纳西族的母系制和《阿注婚》，近些年引起国内学术界的兴趣和重视，不少学者从不同的角度进行了研究和解释。

20世纪，当中国人类学者来云南永宁乡学习摩梭人文化的时候，他们用一些不同名字是为了诠释摩梭人传统间的温情交往，如走婚制、阿夏婚、阿注婚姻等。摩梭人的男性和女性之间没有婚姻，男不娶，女不嫁，这是摩梭民族最显著的特征。

1954 年，通过中央民委派出的云南民族识别调查小组的工作，依据大多数纳西同胞的意愿，把这个特殊的民族正式定族名为“纳西族”。摩梭人是纳西族的支系，摩梭人不属于中国五十五个少数民族，因为纳西族包括摩梭人。摩梭人还被命名为永宁纳西族，因为有相当一部分摩梭人居住在云南永宁乡。

虽然摩梭人跟纳西族的文化和历史存在一些融合之处。摩梭人还没有自己成文的法规，虽然没有本民族文字，但是有自己的语言、服饰、婚姻习俗，跟金沙江西部的纳西族有差异。

摩梭人生活在云南省西北，四川、云南交界处的泸沽湖畔，金沙江东部的云南省宁蒗县以及四川盐源、木里等县。在解放后进行的民族识别中，将分布在云南宁蒗等地的摩梭人归为纳西族，将居住在四川的盐源等地的摩梭人归为蒙古族。宁蒗县的摩梭人自称摩梭人。宁蒗境内摩梭人总人口约4 万人左右，主要聚居在泸沽湖畔的永宁坝子。

纳西族和摩梭人与古代羌族具有十分密切的关系。纳西族是作为游牧民的古代羌族南下的一支，定居、从事农耕生产后转化而成的。“中国少数民族”、“云南少数民族”、“纳西族简史”等书籍也采纳了这个说法。

根据相关中国古代历史书籍如《元史地理志》和《大元一统志》的记载，永宁于1279年开始设州，随后建立了土司制度。

从土司家族的家谱和实地调查的材料，随着社会生产力的发展，加上元、明两朝封建政治经济的影响，土司政权的统治机构是土知府，土司凭借其权力和地位，这就在永宁纳西族中，形成了封建领主制。摩梭人土知府应该结婚是为了他头生承袭他父亲的政权，所以在元朝和明朝期间，尤其是清朝的时候，土知府的家庭结构是父系，而摩梭人的社会是母系的。但虽然知府和贵族人结婚，但是男女贵族人继承了摩梭人走婚制的传统。

摩梭人有着自己独特的传统民俗文化。其婚俗及节庆与宗教活动中，较为集中突出地体现出了建立在“阿夏婚”与母系制之上的、以女性崇拜为核心的摩梭文化特征。总而言之，母系血缘思维与父系血缘思维之间的对立，是母系文化向父系文化转轨的主要障碍。

摩梭社会中女性为根的观念始终未曾动摇，母系文化根深蒂固，他们认为，女性是生命的源泉，是生命繁衍的根本，生育完全是女人的事，摩梭人身体内的骨头是母亲赋予的，血是父亲给的，血是会流走、枯干的，而骨头是永远不变的，母系家庭的兄弟姐妹都来自同一个祖母，是同根同源的骨头。摩梭人，男不娶女不嫁，实行“走婚制”。成年的男女青年若彼此中意，男方就借着黑夜摸进女阿夏住的小楼，并在天亮前又缩回自己家，此事绝不能让女方的家人知道，否则，男方将得到惩罚。每个男人早上回到自己家参加生产劳动，女子则终身生活在母亲身边。

在母系家庭里，每个男女成员都是一个母亲或母祖的后代，没有父系血缘的成员，家里没有翁婿、婆媳、姻婭、姑嫂、叔侄等关系，在家庭中，“舅掌礼仪母掌财”。

家里的舅是指自己母亲的兄或弟，家中的吉庆祭祀、较多的交换及交往，都由舅舅主持；而家庭财产保管使用、日常生产生活的合理安排，则由母亲负责。财产按母姓继承，血缘按母系计算。家庭财产保管使用、日常生产生活的合理安排，则由母亲负责。母系大家庭很少分家，全家人口少则十几人，多则几十人，有利于分工合作，从事各种劳动。

由于家庭成员都是同一血缘的亲属,加上摩梭人道德观念中的崇母敬舅意识,家庭关系亲切和睦,尊老爱幼,谦恭礼让,很少发生吵嘴闹架的事情。男子豪爽庄重,女子敦厚多情,老有所养,少有所托,形成一个安定团结的社会。

在摩梭宗教上,进入封建领主制、尚保留着原始的家庭婚姻形态的永宁纳西族,反映在宗教信仰方面,既信仰原始多神教,如达巴教,崇拜自然、崇拜鬼魂和崇拜祖先,又信仰偶像的喇嘛教。在宗教与婚姻家庭之间,原始宗教与喇嘛教之间,也是相互影响,相互渗透的。

摩梭人对自然神灵的崇拜,比较普遍的是对山神、水神和地神等的崇拜。永宁纳西族特殊的宗教信仰反映了他们的母系文化,他们认为妇女比男人很重要,所以摩梭人崇拜女神,也有很多叙述记载及歌颂女神作为的。

达巴教是永宁纳西族古老的原始多神教。达巴教与丽江纳西族的东巴教在某些方面有相似之处,但又保留着本地区的特点。达巴教与后来传人的喇嘛教是互相影响、互相渗透、互相协作的。

据相关历史记载,14世纪喇嘛教开始传入云南永宁乡。喇嘛教对摩梭人有很重要的影响。永宁喇嘛教分为黄教和白教。喇嘛教在永宁的传播和其迅速发展,给纳西族社会带来了严重的后果,给婚姻和家庭带来了深远的影响。生病或者死亡时喇嘛教和达巴教的成员也都可以互相约请,念经作法。

虽然喇嘛教是属于父系文化社会的一种现象,但它并未太改变摩梭人母系文化和摩梭人的家庭特点,大多数摩梭人继续实行走婚制度。令人觉得奇特之处是达巴成员和其他男子一样,喇嘛教成员和摩梭男人一样,绝大多数过着阿注形式的婚姻生活。

永宁纳西族喇嘛教成员跟西藏喇嘛教成员不一样,因为他们并非独身主义。永宁纳西族的喇嘛教成员学习结束后返乡,他们跟母系血缘的成员生活,仍然可以任意寻找自己喜欢的女阿注。

现代历史上, 20 世纪五六十年代推行的人民公社、一夫一妻制等制度逐渐渗入摩梭社会, 进而改变了摩梭人的走访婚制度。1956 年末, 被视为落后的“走访婚”制度成为改革的对象。

1960 年初, 多数有长期阿注关系的摩梭男性和女性结成夫妻, 走访婚几乎绝迹。20 世纪 70 年代末, 要求摩梭人实行一夫一妻制的婚姻政策被取消, 摩梭人可以按照自己的民族习俗实行走访婚, 一时间走访婚迅速复位, 那些被迫结婚的摩梭男性和女性纷纷解除婚约, 回到走访婚中去, 他们的子女也基本上实行走访婚, 摩梭母系文化在经过 20 多年的压抑之后大有强烈反弹并重新复兴之势。

总而言之, 在改革开放的新时代, 虽然摩梭人的家庭关系、民族关系及道德观念正发生着微妙的变化, 而摩梭人的母系文化仍将继续他们的传统习惯。

Indice

Mappe.....	3
I. Introduzione alla storia.....	5
I.1. La prefettura di Lijiang.....	5
I.2. Problemi di classificazione.....	6
I.3. La ricostruzione storica delle origini.....	9
I.4. Lo Yunnan: una regione contesa tra due imperi.....	12
I.5. Le politiche di annessione e controllo delle dinastie Yuan e Ming.....	15
I.6. L'ultimo impero e la politica nell'era del comunismo.....	20
II. La società e le strutture di parentela.....	27
II.1. I sistemi di parentela. Analisi teoretiche.....	27
II.1.1. Terminologia e struttura familiare.....	30
II.2. Il sistema di parentela Mosuo. Una nuova idea di <i>famiglia</i>	33
II.2.1. Terminologia familiare e struttura sociale Mosuo.....	36
II.2.2. <i>Ubo</i> e <i>ada</i>	40
II.2.3. <i>Yidu</i> e <i>sizi</i>	41
II.2.4. Una <i>société à maison</i> ?.....	46
II.3. Il matrimonio come presupposto della famiglia.....	50
II.3.1. <i>Tisese</i> . Il sistema Mosuo delle visite.....	54
II.3.2. Casi di adozione e convivenza.....	62
II.3.3. L'introduzione del matrimonio presso i Mosuo.....	70
II.4. Il sistema matriarcale e la discendenza matrilineare.....	79
II.4.1. la società Mosuo. Società matriarcale?.....	84

III. Aspetti culturali e religiosi.....	91
III.1. Il concetto di superiorità femminile nella tradizione religiosa Mosuo.....	91
III.1.1. Il culto dell'antenata e l'inusuale sistema dei generi nell'identificazione delle figure soprannaturali.....	91
III.1.2. La religione <i>Ddaba</i>	95
III.1.3. I miti di creazione.....	99
III.2. L'influenza del lamaismo.....	102
 Bibliografia.....	 108

Mappe

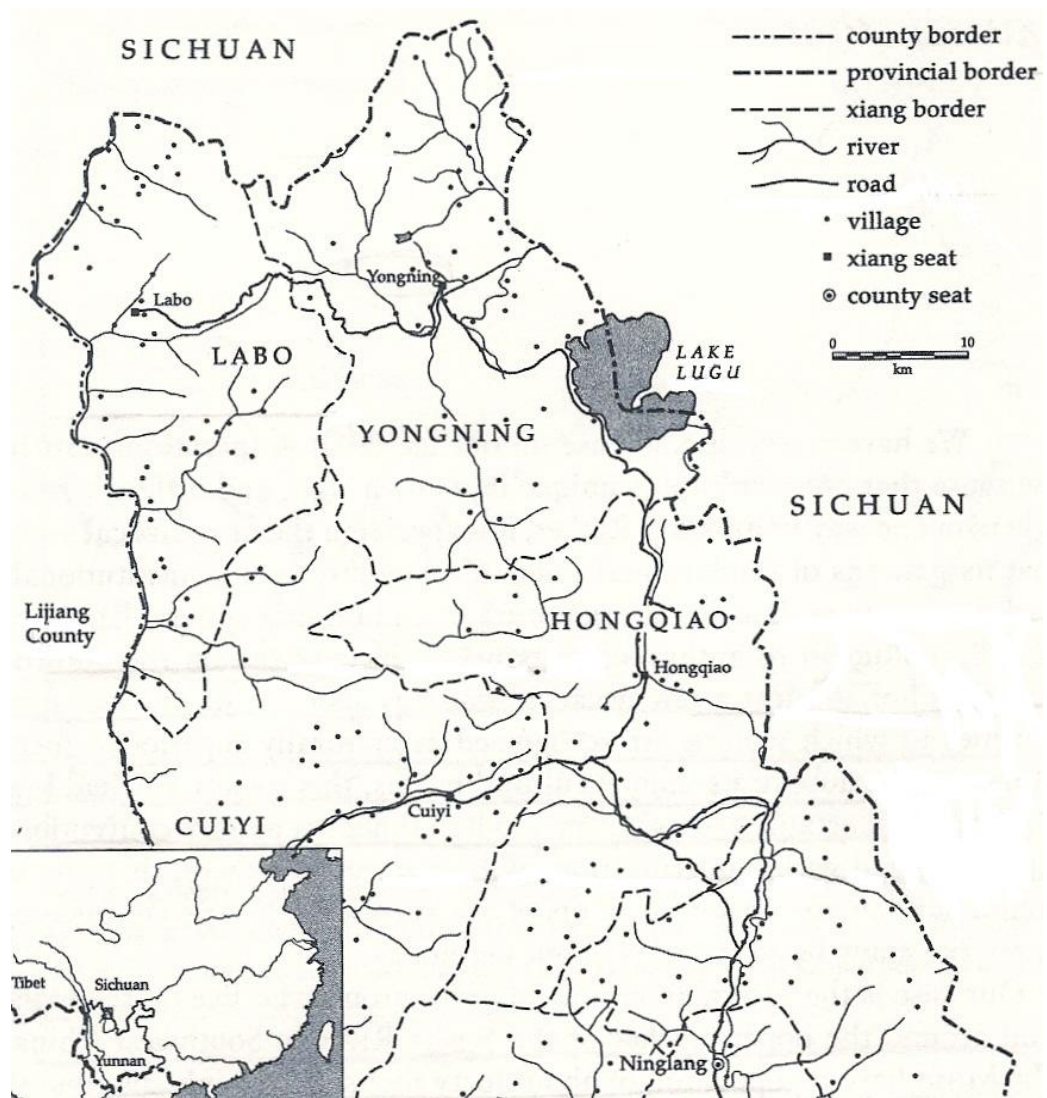
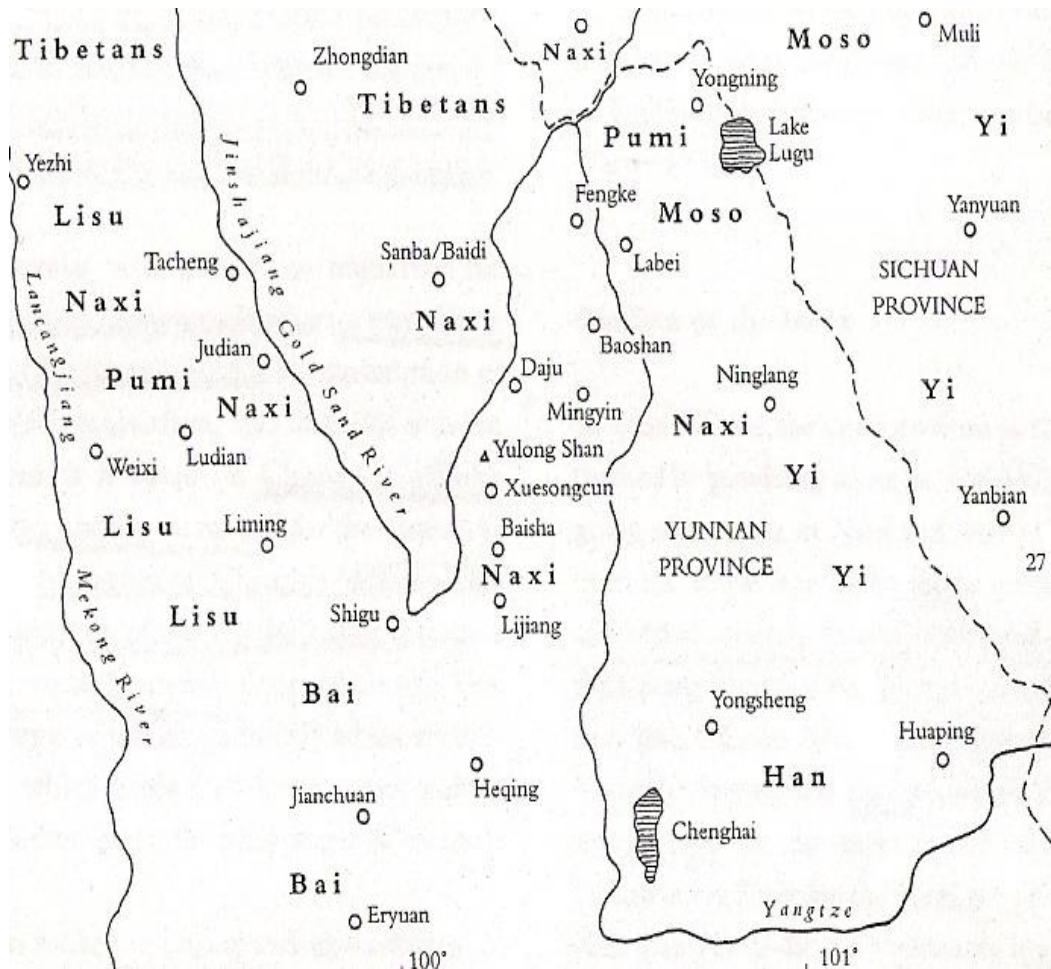


Fig. 1. Mappa dell'area rurale di Yongning, Yunnan. Chuan-kang SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 2.

Fig. 2. Distribuzione delle minoranze etniche nell'area rurale di Yongning, Yunnan. Elisabeth HSU, "Introduction", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, p. 11.



CAPITOLO PRIMO

Introduzione alla storia

I. 1. La prefettura di Lijiang

La città-prefettura di Lijiang (*Lijiangshi* 丽江市), che controlla un distretto e due province, occupa la parte nord occidentale dello Yunnan e si estende sulle rive del fiume “dalle sabbie d’oro” (*Jinsha jiang* 金沙江), il ramo d’origine più a occidente del Fiume Azzurro (*Chang jiang* 长江). L’etnia Naxi (*Naxizu* 纳西族) vive per lo più tra la provincia autonoma dell’etnia Naxi di Yulong (*Yulong Naxizu zizhixian* 玉龙纳西族自治县), che conta circa 124.000 membri, e il distretto di Gucheng (*Gucheng qu* 古城区) che ne conta circa 90.000.¹

Il fiume Jinshajiang divide l’etnia Naxi dal popolo Mosuo (*Mosuoren* 摩梭人), i cui membri sono distribuiti per lo più nella zona ai confini nord orientali con la regione del Sichuan, nei pressi del lago Lugu (*Lugu hu* 泸沽湖). Occupano prevalentemente la provincia autonoma dell’etnia Yi di Ninglang (*Ninglang Yizu zizhixian* 宁蒗彝族自治县), con circa 40.000 membri concentrati nell’area rurale di Yongning (*Yongning xiang* 永宁乡) e il villaggio di Labo (*Labo cun* 拉博村).²

¹ Questi dati, aggiornati al 2010, sono stati ricavati dal sito della prefettura di Lijiang, <http://news.lijiang.gov.cn/others/introduce.htm>. Secondo il censimento del 2000, il numero di appartenenti a questa etnia nell’area della prefettura di Lijiang ammontava a circa 309,500 persone. Christine MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003, p. 1.

² Altri appartenenti all’etnia Mosuo si trovano nelle province di Yanyuan, Muli e Yanbian nella regione del Sichuan. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 1.

I.2. Problemi di classificazione

Nei primi anni cinquanta del secolo scorso il governo della appena nata Repubblica Popolare Cinese avviò un censimento delle diverse etnie (*minzu shibie* 民族识别), che si concluse, verso la fine degli anni settanta, con l'identificazione di 55 "minoranze etniche" (*shaoshu minzu* 少数民族) distribuite nelle varie regioni della Cina.³

L'istituzionalizzazione delle minoranze etniche mise alla luce una serie di problemi relativi non solo alla classificazione e alla ripartizione delle minoranze secondo l'una o l'altra etnia,⁴ ma scatenò anche un sentimento di disapprovazione generale tra tutte quelle popolazioni che non si riconoscevano nella classificazione a loro assegnata. Fu proprio questo il caso dei Mosuo dell'attuale provincia di Ninglang, alla quale venne concesso lo *status* di popolo Mosuo, come ramo della minoranza etnica Naxi (*Mosuo ren, Naxizu de zhixi* 摩梭人, 纳西族的支系), secondo quanto accordato nel 1988 dall'Assemblea Popolare della regione dello Yunnan.⁵

³ Per un maggiore approfondimento sulla questione dell'identificazione delle minoranze etniche si veda Hsiao Tung FEI, "Ethnic Identification in China", in Hsiao Tung Fei, *Toward a People's Anthropology*, Beijing, New World Press, 1981, pp. 60-77.

⁴ Nel 1953 furono censite circa 400 minoranze etniche. Solo la regione dello Yunnan ne registrava circa 260. *Ibid.*, p. 60, e Yaohua LIN 林耀华, "Zhongguo xinan diqi de minzu shibie" 中国西南地区的民族识别 (Identificazione delle minoranze etniche nella Cina sud occidentale), in *Yunnan shehui kexue*, 2, 1984, pp. 1-5.

⁵ I Mosuo delle province di Yanyuan, Yanbian e Muli, nella regione del Sichuan, appartengono all'etnia Mongola (Meng, Mengzu, Mengguzu). Per un maggiore approfondimento sulla relazione tra i Mosuo e l'etnia mongola si veda Charles MCKHANN, "Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 23-45.

I criteri che hanno portato a una tale classificazione non sono di certo casuali e poggiano le loro basi su una serie di motivazioni storiche, religiose, etniche e linguistiche. Negli ultimi decenni etnologi e studiosi delle minoranze etniche in questione hanno condotto alcune ricerche sulla base di determinati parametri che rendono conto dello sviluppo di un certo tipo di teorie etnologiche che si sono diffuse in Cina nel periodo postrivoluzionario, seguendo i dettami dell'ideologia marxista.

Il progetto comunista di classificazione delle minoranze, adottato in Cina negli anni sessanta del novecento, si basa su una determinata scala di valori che segue un processo sociale ben definito secondo le teorie di alcuni dei più importanti studiosi occidentali del secolo scorso: gli antropologi e i sociologi cinesi non furono esenti dalle influenze delle teorie formulate da Lewis Henry Morgan (1818 – 1881) e Friedrich Engels (1820 – 1895), riprese e rielaborate in seguito da Lenin e Stalin.⁶

Gli etnologi cinesi attinsero proprio dai criteri di classificazione tracciati da Stalin, sulla base del modello Morgan-Engles dell'evoluzione sociale, per delineare una classificazione che rintracciasse ogni possibile affinità tra le varie etnie. Si andò dunque alla ricerca di caratteristiche accomunabili sulla base della lingua, della condivisione dello territorio, della gestione dell'economia, e delle peculiarità culturali.⁷ In quest'ottica, molti studiosi di scienze sociali nella Cina post-liberazione, servirono il progetto scientifico marxista della classificazione delle minoranze, adoperandosi in una ricostruzione storica e sociologica perfettamente in linea con la visione di una società cinese armoniosa, evoluta,

⁶ Stevan HARRELL, "Civilizing Projects and the Reaction to Them", in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 8-10.

⁷ Per un maggiore approfondimento sulla questione dei criteri di Stalin applicati alla classificazione etnica Naxi-Mosuo si veda Charles MCKHANN, "The Naxi and the Nationalities Question", in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995, cit., pp. 39-62.

civile e impeccabile rispetto a quella delle minoranze, considerate più arretrate nella scala evolutiva.

Negli anni novanta il linguista Naxi He Zhiwu 和志武, nel suo studio *Naxiyu jianzhi* 纳西语简志 (“breve resoconto sulla lingua Naxi”), applicò una serie di criteri per giustificare l'appartenenza del popolo Mosuo alla minoranza etnica Naxi: entrambe sono accomunate da una serie di elementi, in quanto condividono la terminologia, la lingua, la religione, la mitologia, lo stile nell'abbigliamento, la struttura della parentela e le origini matrilineari.⁸

Eppure, quando questi criteri mancano di spiegazioni plausibili e soddisfacenti e gli studiosi incominciano a esporre le loro obiezioni non convinti di una qualsiasi ricostruzione linguistica, socio-culturale o evolutiva, il ricorso alla storia si fa strada tra le possibili cause: i processi storici vengono chiamati in causa per legittimare ancor di più un qualsivoglia accostamento. È sulla base di determinati criteri socio-evolutivi, perfettamente aderenti ai modelli di crescita sociale elaborati in occidente da Morgan e Engels, che i Mosuo sono adesso quello che i Naxi erano in passato.⁹ Quanto più una società è storicamente progredita, tanto più lo è culturalmente.

Quando nei primi anni sessanta del secolo scorso gli antropologi cinesi incominciarono a dedicarsi allo studio della cultura Mosuo, si scontrarono con una società che, passata sotto il vaglio della visione confuciana dell'ideale di civiltà, non corrispondeva ai canoni fissati dalla cultura (*wenhua* 文化) degli Han. La società Mosuo fu dunque etichettata dagli stessi antropologi come una “società

⁸ Secondo He Zhiwu la lingua Mosuo non è altro che un dialetto di quella Naxi. L'affinità linguistica tra le due lingue fu uno tra gli elementi sostanziali su cui il governo nazionale cinese stabilì che i Mosuo appartenevano alla minoranza etnica ufficiale Naxi. Christine Mathieu, nel suo studio, riporta e critica i criteri esposti da He Zhiwu. Per un maggiore approfondimento si veda MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., pp. 8-13.

⁹ MCKHANN, “Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier”, cit., p.25.

fossile” (*huashi shihui* 化石社会),¹⁰ ispirandosi a un marcato moralismo di matrice confuciana e a una visione dell’evoluzione umana di matrice “Morganiana”, che tende a considerare le strutture sociali e le formulazioni culturali diverse da sé come arretrate e non civilizzate.¹¹

Non stupisce dunque che in uno dei primi studi degli anni ottanta del novecento, il gruppo matrilineare dei Naxi di Yongning (ovvero i Mosuo) sia stato definito come “paradigma di un clan matrilineare (*muxi shizu* 母系氏族) appartenente a uno stadio evolutivo primitivo”.¹²

Ad ogni modo, per distinguere le due diverse ramificazioni di quella che ufficialmente è considerata la stessa minoranza etnica ed evitare confusioni, il nome Naxi sarà qui usato per indicare i Naxi di Lijiang e il nome Mosuo sarà invece utilizzato in riferimento ai Naxi di Yongning,

I. 3. La ricostruzione storica delle origini

Gli studiosi cinesi e occidentali sono concordi nel ritenere che sia i Naxi sia i Mosuo discendano dall’etnia nomade dei Qiang (*Qiangzu* 羌族), nome utilizzato sin dal periodo della dinastia Shang (XVII sec. – XII sec. a.C.) per indicare un gruppo di popolazioni eterogenee della famiglia tibeto-birmana, secondo determinate affinità linguistiche.¹³ Durante il periodo degli Zhou orientali (770 –

¹⁰ Christine MATHIEU, “Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women”, in Carolyn Brewer, and Anne-Marie Medcalf (a cura di), *Researching the Fragments: Histories of Women in the Asian Context*, Manila, New Day Publishers, 2000, p. 177.

¹¹ MCKHANN, “The Naxi and the Nationalities Question”, cit., p. 42.

¹² L’affermazione è stata ripresa da Yan Ruxian 严汝娴 e Song Zhaolin 宋兆麟 nel volume *Yongning Naxizu de muzi zhi* 永宁纳西族的母系制 “Il sistema matrilineare dei Naxi di Yongning”, in Chuan-kang SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 7.

¹³ Le lingue Mosuo e Naxi appartengono al ramo Yi della sottofamiglia Tibeto-Birmana della famiglia Sino-Tibetana. Le due lingue, nei secoli, si sono evolute in maniera

221 a.C.) queste tribù erano stanziato a est, nella zona centrale del Fiume Giallo (*Huang he* 黄河). Alcuni si spostarono più a ovest, formando nuove aggregazioni di popoli identificati oggi come gli antenati dei tibetani.¹⁴ I gruppi che si spinsero più a sud e si stabilirono nell'attuale regione del Sichuan, durante il periodo della dinastia Han (206 a.C. – 220 d. C.), sono identificati come i predecessori degli attuali Mosuo e Naxi, che le fonti storiche antiche chiamavano *Mosha yi* (摩沙夷) nello *Huayangguo zhi* e nello *Houhan shu*, e circa quattro secoli dopo li ritroviamo nel *Manshu* con l'appellativo di *Moxie man* (摩些蛮) o *Mosuo* (摩梭).¹⁵

La questione che preme sottolineare in questa prima sommaria ricostruzione delle origini dei Naxi e dei Mosuo riguarda il momento e le dinamiche di scissione tra i diversi gruppi che nel corso dei loro spostamenti hanno dato vita a nuove e diversificate aggregazioni etniche, influenzati sia dalle popolazioni limitrofe di diversa origine etnica, che incontravano nel corso delle migrazioni, sia

differente a livello sia fonetico sia lessicale, tanto che al giorno d'oggi, non vi è comprensione tra gli esponenti delle due etnie. *Ibid.*, pp. 31-36.

¹⁴ Lo *Huayangguo zhi* 华阳国志 “gli annali dello stato di Huayang” è attribuito a Chang Qu, vissuto nel periodo della dinastia degli Jin orientali (317 – 420 d.C.); lo *Houhan shu* 后汉书 “il libro degli Han orientali” di Fan Ye è riconducibile al quinto secolo e infine il *Manshu* 蛮书 “il libro dei barbari del sud” di Fan Chuo si colloca nel nono secolo. Guoyu FANG 国瑜方 e Zhiwu HE 志武和, “Naxizu de yuanyuan, qianxi he fenbu” 纳西族的渊源、迁徙和分布 (Origini, migrazione e distribuzione della minoranza etnica Naxi), in *Minzu yanjiu*, 1, 1979, pp. 33-41.

¹⁵ Per una argomentazione più dettagliata sulle origini della minoranza etnica Naxi si vedano SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 33-40; FANG 方 e HE 和, “Naxizu de yuanyuan, qianxi he fenbu” 纳西族的渊源、迁徙和分布 (Origini, migrazione e distribuzione della minoranza etnica Naxi), cit., pp. 33-41 e Shigui TANG 世贵唐, “Mosuo ren muxi shizu shehui min tan” 摩梭人母系氏族社会新探 (Nuova indagine sulla società matrilineare dei Mosuo), in *Zhongguo minzu daxue xuebao*, 26, 6, 2006, p. 54.

dagli eventi storici dei quali erano protagonisti, ognuna in maniera differente. Ad esempio, Charles McKhann osserva che, secondo la visione generale della ricostruzione storica dei Naxi-Mosuo, vi sia stata una divisione avvenuta in un lasso di tempo all'incirca di tre secoli tra la fine degli Han orientali (III sec. d.C.) e la dinastia Tang (618 – 907 d.C.): secondo questa teoria, durante la dinastia Han entrambi i gruppi sarebbero migrati dal nord fino a raggiungere le province di Yanyuan, nel Sichuan, e Yongning, compresa la zona del lago Lugu, per poi spostarsi, in quei tre secoli che separano le dinastie Han e Tang, ancora più a sud. L'ultima migrazione riguardò solo una parte più consistente, i cui membri sono identificati ora come i Naxi. La parte restante del gruppo di origine, i cui membri invece sono identificati con gli attuali Mosuo, rimase isolata in quelle zone montuose ai confini tra le regioni dello Yunnan e del Sichuan. Fu così che i Mosuo rimasero indietro nel cammino “sia fisicamente sia culturalmente, secondo quanto l'ideologia etnografica dell'era comunista sostiene.”¹⁶

Secondo l'antropologo Chuan-kang Shih, la divisione sarebbe invece avvenuta molto prima, probabilmente durante il periodo degli Stati Combattenti (475 – 221 a.C.) o sotto dinastia degli Han Occidentali (206 a.C. – 9 d.C.).¹⁷

Al di là delle possibili cause che hanno portato alla biforcazione storico-evolutiva delle due etnie e le conseguenti congetture speculative, tutt'ora motivo di dibattito tra gli antropologi, ripercorrendo gli eventi storici durante il primo periodo imperiale cinese, sappiamo che già con la dinastia degli Han Occidentali ci furono i primi tentativi di soggiogare i barbari del sud attraverso alcune strategie tributarie e di controllo messe in pratica sin dai tempi della dinastia Qin (221 – 206 a.C.). Entrò così in vigore la strategia di “usare i barbari per governare

¹⁶ MCKHANN, “Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier”, cit., p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

i barbari” (*yiyi zhiyi* 以夷制夷), portata avanti dalla “politica senza redini” (*jimi* 羈縻).¹⁸

Il collasso della dinastia Han, nei primi anni del terzo secolo, lasciò le frontiere a sud-ovest nella più totale autonomia, e i capi locali di quei territori, che prima erano sotto il controllo dell'impero centrale, si ritrovarono allo sbaraglio. Dopo tre secoli di sudditanza, i loro poteri furono a tal punto indeboliti, che ben presto si creò una situazione di grande scompiglio, sfociata in tumulti e conflitti locali.¹⁹

I.4. Lo Yunnan: una regione contesa tra due imperi

Nei tre secoli che intercorrono tra la fine della dinastia Han e la nascita di quella Tang (618 – 907 d.C.), lo Yunnan fu teatro di rivolte e contese tra i diversi capi tribali che cercavano di mantenere la propria autonomia nei territori occupati. Durante il settimo e l'ottavo secolo d.C. lo Yunnan fu tra le mire espansionistiche di tre grandi potenze: lo stato teocratico tibetano, con capitale a Lhasa, fondato da colui che viene identificato come il primo sovrano del Tibet, Songtsen Gampo (620 – 649); l'impero cinese Tang, con capitale a Chang'an, e la potenza locale, rappresentata prima dal regno di Nanzhao (730 – 902), con capitale Dali, e poi dal regno di Dali (937 – 1253).²⁰

Secondo quanto è riportato nello *Yuan shi* 元史 (“Storia della dinastia Yuan”) verso la fine del quinto secolo, Niyuewu, riconosciuto come l'antenato comune del popolo Mosuo, per primo arrivò a Yongning e estromise i tibetani che

¹⁸ Yang BIN, *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan (Second Century Bce to Twentieth Century Ce)*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 106-107.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁰ HSU, “Introduction”, cit., pp. 10-11.

vivevano in quell'area.²¹ Sempre lo *Yuan shi* riferisce che Yeguzha, l'antenato comune dei Naxi, circa due secoli dopo arrivò a Lijiang e prese il potere in quella zona.²²

L'impero cinese e i tibetani (*Tufan* 吐蕃 o *Tubo* 土蕃) si contendevano l'appoggio dei capi locali per la supremazia in una regione di confine di grande importanza strategica. Ciò nonostante, nessuna delle due grandi potenze riuscì a preservare il potere nella regione per lungo tempo. Il più forte tra i piccoli regni locali, con grande abilità riuscì a sfruttare, all'occorrenza, il potere dell'una e dell'altra per consolidare la propria posizione nello Yunnan. Nel 738 d.C. *Mengshe Zhao* (蒙舍诏), il più potente stato-tribù dei sei che si erano formati nell'area di Dali, conquistò gli altri cinque con l'aiuto della dinastia Tang, che dal canto suo, cercava di far fronte alla minaccia tibetana. Nacque così il regno Nanzhao (南诏), che durò per più di tre secoli e unificò quasi interamente lo Yunnan. Sotto il suo controllo vi erano sia Lijiang sia Yongning.²³

Benché inizialmente i rapporti tra l'impero cinese e il regno Nanzhao furono stabili e già dal 739 il nuovo Stato avesse avviato un regolare rapporto tributario con la corte imperiale, dalla metà dell'ottavo secolo i rapporti si deteriorarono e iniziarono i primi attacchi da parte dell'impero nei confronti del nuovo stato.²⁴

²¹ Secondo Christine Mathieu invece, Niyuewu invase Yongning nel 630 ca. d.C., riferisce inoltre che l'entrata dei tibetani nel nord dello Yunnan avvenne verso la fine del settimo secolo d.C.. MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., p. xxi e p. 391.

²² SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 33 e p. 41.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ Mario SABATTINI e Paolo SANTANGELO, *Storia della Cina*, Bari, Laterza, 2005, p. 268.

Seppure la corte Tang tentasse di tenere a bada la situazione della frontiera sud occidentale, attraverso i legami con i capi dei piccoli stati locali per fronteggiare la costante minaccia dei tibetani *Tubo* che si spingevano sempre più verso est, non riuscì più a trovare l'appoggio del regno Nanzhao, che incominciò ad allearsi con gli stessi tibetani per le lotte di supremazia dell'Asia centrale. Tuttavia, pur gareggiando, tra continue alleanze e tradimenti, per il controllo dei territori di frontiera, tra la fine del nono secolo e l'inizio del decimo tutte e tre fallirono nell'impresa e collassarono definitivamente.²⁵

In seguito al crollo del regno Nanzhao nel 902 d.C., l'area di Yongning passò sotto il controllo del regno di Dali, mentre Lijiang, sotto la guida del capo Mengcucu, abbastanza potente da sopravvivere da sola, rimase in completa autonomia.

Quello che interessa sottolineare in questa sede, è che durante i secoli che intercorrono tra la fine della dinastia Han e l'arrivo dell'esercito mongolo di Qubilai Khan nel 1253, lo Yunnan fu teatro di lotte tra i diversi clan e i grandi imperi della Cina e del Tibet. La presenza degli Han e dei tibetani nella regione è attestata dalle fonti storiche, ma né l'una né l'altra riuscirono ad avere il controllo totale della regione e a mantenere un potere duraturo sulle diverse tribù che occupavano la zona. Tutti questi eventi storici, per quanto spesso poco attendibili e discrepanti tra di loro, sono importanti ai fini di una ricostruzione sociale e culturale delle etnie che abitavano la zona e per tracciare un quadro che mostri quali siano effettivamente state le influenze culturali, religiose e politiche. Con i tibetani arrivò il buddhismo, ma allo stesso tempo il confucianesimo era promosso e incentivato, tanto che i giovani rampolli della corte Nanzhao erano spesso mandati a Chengdu per studiare nelle scuole di impronta confuciana.²⁶

²⁵ BIN, *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan (Second Century Bce to Twentieth Century Ce)*, cit., pp. 81-82.

²⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

Durante il periodo Song (960 – 1267) il regno Dali, che ereditò quelli che prima erano i territori del regno Nanzhao, era riuscito comunque a mantenere una certa autonomia nei confronti dell'impero Han e i due regni portarono avanti una reciproca politica di pace. La corte Song attuò un piano di chiusura delle frontiere a sud, alla luce di una politica isolazionista volta a salvaguardare l'integrità dell'impero appena formato. Lo sbarramento dei confini meridionali dell'impero, voluto dai Song, fu dovuto alla pressione minacciosa dei popoli barbarici del nord che spingevano per la conquista dei territori dell'impero Han. Nonostante gli accorgimenti politici e militari, i mongoli del nord riuscirono infine ad entrare in Cina, e nel tredicesimo secolo sottrassero il controllo dell'impero dalle mani degli Han.²⁷

I.5. Le politiche di annessione e controllo delle dinastie Yuan e Ming

Il 1253 segna dunque uno spartiacque nella storia dei Naxi e dei Mosuo e la conquista del regno di Dali da parte delle truppe di Qubilay Khan, segnò la fine dell'indipendenza dello Yunnan e la sua graduale integrazione all'impero cinese sotto il dominio mongolo.

Diversamente dalla prima epoca storica, ascrivibile ad un periodo compreso tra il 221 a. C. e il 1253 d.C., in cui le minoranze etniche furono governate dagli stessi capi tribali, nel secondo periodo, compreso tra 1253 e il 1956, il governo centrale delle diverse dinastie che si susseguirono in Cina iniziò con l'insediare, nei territori di confine e di difficile amministrazione, ufficiali mandarini. La politica di amministrazione Yuan (1271 – 1368) venne inquadrata in un sistema secondo cui i capi locali (*zhifu* 知府) venivano affiancati agli ufficiali imperiali

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

(*liuguan* 流官 e *tuguan* 土官).²⁸ Venne adottato il sistema *tusi zhidu* 土司制度 (letteralmente “sistema del capo locale”), ricreato dalle ceneri della politica *jimi* di epoca Han, che prevedeva una forma di governo indiretto attraverso la nomina di leader tribali come funzionari che esercitavano la loro autorità con l’ausilio di responsabili imperiali. Un’altra differenza sostanziale rispetto alla politica amministrativa delle dinastie precedenti fu quella di considerare i capi locali non più come semplici amministratori autonomi (il cui unico dovere nei confronti dell’impero era quello di pagare regolarmente i tributi), ma di inquadrarli in un sistema gerarchico che rispondeva perfettamente al disegno burocratico egemonico.²⁹ Furono dunque inglobati nella macchina amministrativa del sistema imperiale che si estendeva capillarmente dal centro fino alle zone periferiche, sotto la direzione degli ufficiali nativi e quelli mandati direttamente dalla corte. Nel 1276 a Lijiang fu quindi stabilito il primo ufficio amministrativo locale che rispondeva al governo centrale dell’impero, e nel 1277 lo stesso avvenne a Yongning.³⁰

L’intromissione in una terra che durante i secoli precedenti era stata teatro di lotte per la supremazia e di annessioni forzate, ma che sostanzialmente non aveva mai subito un controllo ferreo e duraturo, cambiò radicalmente le strutture politiche e sociali nelle aree di Lijiang e Yongning. Secondo alcune ricostruzioni storiche, pervenute grazie alle genealogie dei capi locali della zona di Lijiang,

²⁸ Gli ufficiali *tuguan* erano scelti tra i nativi ed ereditavano la carica dal predecessore; gli ufficiali *liuguan*, la cui carica non era ereditaria, avevano invece una funzione amministrativa e di controllo simile a quella dei magistrati. Hua CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, New York, Zone Books, 2008 (ed. or. *Une Société sans père ni mari: Les Na de Chine*, 1997), pp. 63-65.

²⁹ Chuan-Kang SHIH, “Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China”, *The Journal of Asian Studies*, 60, 2, 2001, p. 388..

³⁰ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 33.

sappiamo che all'incirca proprio durante la dinastia Yuan la famiglia dominante era quella Mu, e che questa detenne il potere locale sotto le diverse dinastie che si susseguirono almeno fino al 1723.³¹ Al contrario, la ricostruzione genealogica dei capi locali dell'area di Yongning durante il periodo Yuan è ancora lacunosa, e molto scarse sono le informazioni a riguardo.³² Seppure l'area di Yongning per diversi secoli subì dominazioni di popoli culturalmente differenti, i Mosuo furono i principali occupanti della zona, e attualmente non si ha nessuna documentazione legittima e attendibile che attesti sostanziali cambiamenti nelle strutture politico-sociali prima del tredicesimo secolo.³³

Secondo le fonti storiche a noi pervenute, sappiamo che durante la dinastia Yuan fu nominato un capo locale per amministrare, sotto il controllo dell'apparato centrale, l'area di Yongning, ma da quel momento in poi non abbiamo a disposizione altre informazioni che ci permettono di ricostruire la successione dei capi locali fino alla dinastia Ming (1368-1644). Secondo quanto è riportato nel *Tuguan dibu* 土官底簿 (“Archivio dei capi locali”), il leader locale Budugeji fu

³¹ Sebbene la ricostruzione genealogica della famiglia locale Mu sia determinante per comprendere ulteriori meccanismi di condivisione storico-culturale delle due etnie prese in considerazione, non è qui possibile approfondire questo aspetto. Un'indagine esaustiva e dettagliata sulla cronologia genealogica dei capi locali Naxi di Lijiang è fornita in MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., pp. 51 – 96.

³² SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 33-34

³³ Il riferimento più remoto sul capo locale di Yongning si trova nello *Yuan shi* (“storia della dinastia Yuan”), voll. 61, in cui si legge: “...Niyuewu, l'antenato dei barbari *Moxie*, dopo aver espulso i *Tubo* (tibetani), si stabilì nel distretto (*zhou* 州) di Yongning. Questo apparteneva al regno di Dali. Nel terzo anno del regno di Xianzong (1253), il trentunesimo discendente (di Niyuewu), Hezi, si piegò alle truppe mongole...”. SHIH, “Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China”, cit., pp. 388-390.

ufficialmente nominato a capo della prefettura e a partire da lui per più di sei secoli i suoi discendenti governarono Yongning, fino al 1956, quando l'area abitata dai Mosuo fu totalmente incorporata nel sistema comunista cinese, ponendo definitivamente fine all'istituzione dei capi locali.³⁴

Con la dinastia Ming il sistema *tusi* fu esteso in tutta la parte sud occidentale dell'impero. Nonostante che in epoca Ming si cercasse di applicare questo sistema in maniera ferrea, le aree amministrate dei *tusi* spesso sfuggivano al controllo dell'apparato centrale, e i capi locali tendevano a difendere i loro interessi a discapito di quelli imperiali.

Come osserva l'antropologo Chuan-kang Shih, l'introduzione dei capi locali nell'area di Yongning, a partire dall'epoca Yuan, è rilevante perché ci permette di capire quali furono i motivi che portarono allo sviluppo della pratica del matrimonio, che da quel momento si è sviluppata in parallelo alle forme di unione preesistenti nella società Mosuo sin dai tempi più remoti. La documentazione storica di epoca Ming fa riferimento ai capi locali di Yongning come appartenenti all'etnia Xifan (Pumi); sappiamo con certezza che Budugeji, il primo *zhifu* sotto la dinastia Ming, era di etnia Xifan e che a partire da lui, la discendenza, di linea maschile, continuò a essere Xifan. Da ciò si evince che i capi locali che governavano l'area abitata dai Mosuo, non erano di etnia Mosuo, bensì Xifan, e che la discendenza e l'ereditarietà dello *status* e della carica politica seguivano una linea maschile.³⁵

³⁴ Non abbiamo la certezza di una diretta discendenza di Budegeji da He Zi, il capo locale durante il periodo dell'occupazione di Qubilay Khan, nonché trentunesimo discendente del primo antenato Niyuewu. Ciò nonostante, Chuan-kang Shih si prodiga in una ricostruzione genealogica dei capi locali di Yongning in SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 40 – 51.

³⁵ Solitamente l'etnia Xifan (Pumi) è associata a quella tibetana (Qiang o Tubo), tuttavia in diverse fonti storiche le due vengono distinte in maniera netta. Inoltre quando nella documentazione antica ci si riferiva ai capi locali di Yongning con il termine Xifan, ci si

Resta da chiarire il motivo per cui in un'area abitata prevalentemente da membri della popolazione Mosuo, i capi tribali siano stati di un'altra etnia. Probabilmente, quando nel tredicesimo secolo le truppe di Qubilay Khan si spostarono verso sud dalla regione del Qinghai e dall'altopiano tibetano, arruolarono nella spedizione molti combattenti di origini Xifan/Pumi.³⁶ Di conseguenza gli appartenenti a questa etnia furono totalmente assimilati a quella dei nuovi dominatori dell'impero. Le ricostruzioni storiche fanno anche pensare che, nel momento in cui la corte decise di riformare l'amministrazione delle zone conquistate attraverso la nomina dei capi locali, l'incaricato fosse di origini Xifan. Questa teoria, secondo Shih, porterebbe a spiegare la linea di successione patrilineare dei capi locali di Yongning, in accordo con le tradizioni sociali e culturali di matrice patriarcale dell'etnia Xifan, e l'introduzione e l'istituzionalizzazione di una forma di unione non in uso presso i Mosuo, ossia quella coniugale, caratteristica, invece, della struttura familiare di tipo monogamico Xifan.

riferiva agli attuali Pumi. La minoranza etnica Pumi e il popolo Mosuo condividono molte credenze, rituali e usanze culturali. Chuan-kang Shih e Christine Mathieu ci offrono una ricostruzione minuziosa delle possibili connessioni tra i Pumi e i Mosuo e sulle loro storie e le loro origini comuni. Per un maggiore approfondimento si vedano SHIH "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", cit., pp. 394 –398, MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., pp. 362 – 412.

³⁶ Non bisogna per altro dimenticare che i Mosuo delle aree a sud del Sichuan, si considerano appartenenti all'etnia mongola, e oggi ufficialmente fanno parte di essa. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 50 – 51.

I.6. L'ultimo impero e la politica nell'era del comunismo

La genealogia dei capi locali è utile ai fini della ricostruzione storica delle origini tribali dei clan locali, dell'influenza di un certo sistema politico piuttosto che di un altro, dei passaggi di potere tra i diversi clan o all'interno della stessa famiglia. Allo stesso tempo ci permettono di capire come e in qual misura determinate scelte politiche siano state decisive per la trasformazione di alcune strutture sociali.

Ripercorrendo la genealogia dei capi locali, il controllo nella prefettura di Yongning durante le dinastie Yuan e Ming rimase sempre nelle mani della stessa famiglia, sia nella sfera politica sia in quella religiosa. Dopo il potere del *zhifu*, la seconda istituzione più influente nella società Mosuo era rappresentata dalla religione Buddhista, che si affermò in maniera decisiva nell'area di Yongning a partire dal periodo Yuan.³⁷ Il potere secolare doveva avere l'appoggio dell'autorità spirituale per garantire un maggior controllo della società: non potendo, però, riorganizzare entrambi i poteri nelle mani di un'unica persona, come in Tibet, si decise che il secondogenito della stessa famiglia del *zhifu* ereditasse la posizione di *Kenpo*.³⁸

Nonostante che durante le dinastie precedenti ci fossero, come si è visto, molte manovre politiche per arginare il potere degli amministratori locali, con l'avvento della dinastia Qing (1644-1911) i capi autoctoni comunque avevano il pieno controllo della loro area amministrativa. L'unica reale evidenza dell'asservimento

³⁷ I regni di Nanzhao e Dali furono i primi a promuovere la diffusione del buddhismo, ottenendo sempre più il consenso popolare durante i secoli che precedettero l'invasione mongola. Tuttavia, i capi locali di Lijiang non si convertirono quando, nell'836, la corte Nanzhao abbracciò totalmente la nuova religione, contrariamente a quanto fecero i capi locali di Yongning. MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., pp. 104 – 136.

³⁸ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 108.

dei Mosuo al potere imperiale, era rappresentato dal pagamento annuale dei tributi. Fu proprio per frenare questa situazione in cui lo stato cinese non aveva un grande dominio delle zone marginali e implementare il controllo sulle province di confine, che sotto il regno di Yongzheng (1723-1735) venne istituita la politica del *gaitu guiliu* 改土归流 (rimpiazzare i responsabili locali con gli ufficiali statali), con lo scopo di eliminare definitivamente il potere dei capi autoctoni.³⁹ Per di più, i capi locali non si ritrovarono più a pagare dei semplici tributi annuali alla corte imperiale, ma delle vere e proprie tasse, seguendo l'iter del nuovo sistema amministrativo, progettato per far sì che il controllo tributario seguisse uno preciso schema capillare dal centro alla periferia. Dal 1720, un grande numero di capi autoctoni nello Yunnan, Guizhou e Guanxi vennero esautorati dalle loro cariche politiche. Tuttavia, la prefettura di Yongning non subì immediatamente questa manovra fino alla fine della dinastia Qing, principalmente perché geograficamente al riparo tra le montagne.⁴⁰ Questa operazione, insieme ai vari tentativi di sinizzazione di quelle popolazioni non-Han considerate barbariche, faceva parte di un disegno politico che, non solo voleva completamente estirpare il benché minimo potere politico-economico in mano alle minoranze etniche, ma anche far sì che quelle popolazioni venissero inquadrare all'interno di un sistema culturale e sociale di stampo Han e che le stesse riconoscessero l'autorità imperiale cinese. Questo passaggio storico può sembrare irrilevante, ma alcuni studiosi, tra cui Anthony Jackson, ritengono che proprio per via della riforma del *gaitu guiliu*, attuata a Lijiang nel 1723, nella società Naxi ci fu il passaggio da società matriarcale a società patriarcale, sotto l'influsso della presenza Han in ambiato politico e, di conseguenza, sociale e culturale. Secondo Jackson, con l'arrivo degli Han a Lijiang, i Naxi avrebbero abbandonato le loro tradizioni

³⁹ Louisa SCHEIN, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 7.

⁴⁰ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 55.

funerarie, passando dalla cremazione all'inumazione, e cambiarono radicalmente le loro abitudini sociali, rimodellando la struttura della società secondo le abitudini e i costumi cinesi e passando dall'avere relazioni libere e senza vincoli all'introduzione dei matrimoni e di fidanzamenti combinati dalle famiglie, secondo i costumi della tradizione confuciana cinese. La struttura della società venne totalmente rivoluzionata, e il patriarcato si impose a discapito del tradizionale sistema matriarcale. Questo cambiamento "forzato" e queste manovre politiche di controllo dall'alto nella Lijiang del diciottesimo secolo segnarono, dunque, quella divisione tra i Naxi e i Mosuo che oggi, più di ogni altra cosa, sottolinea le loro differenze etniche: il matrimonio e le relazioni libere, il patriarcato e il matriarcato.⁴¹ Secondo Jackson, dopo il diciottesimo secolo ci sarebbe stata la biforcazione culturale tra i due popoli, ma questa teoria risulta povera di argomentazioni forti e non prende in considerazione l'evoluzione storica precedente il 1723. Inoltre Jackson si basò prevalentemente sulle ricerche di Joseph Rock (1884 – 1962), botanico ed esploratore che visse nello Yunnan per più di venti anni, che, per quanto fossero meticolose e dettagliate nella ricostruzione storica, mancavano tuttavia di un contorno teorico esaustivo e di un'indagine approfondita sulle cause della trasformazione sociale.

Senza ombra di dubbio, i cambiamenti politici hanno contribuito a forzare le trasformazioni sociali dell'una piuttosto che dell'altra etnia, e probabilmente un ruolo fondamentale è stato giocato anche dalla barriera geografica: Lijiang, essendo geograficamente più raggiungibile, e perciò più vulnerabile agli attacchi esterni, Lijiang ha subito un processo di assimilazione del nuovo più veloce e invasivo, al contrario di Yongning, che al riparo delle montagne circostanti, fu

⁴¹ Secondo Jackson queste furono anche le ragioni che portarono a una serie di suicidi di massa da parte della popolazione femminile nella società Naxi, tema su cui molti studiosi a lungo si sono dibattuti. Anthony JACKSON, *The Na-khi Religion: An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts*, The Hague, Mouton Publishers, 1979, pp. 36 – 37.

meno esposta al controllo del potere centrale e, di conseguenza, alle influenze culturali Han.

Sebbene sia interessante cercare di capire i meccanismi che hanno portato alla biforcazione culturale tra le due etnie, che nel passato facevano parte dello stesso gruppo tribale, non possiamo dilungarci molto sulle speculazioni teoriche e le ricostruzioni sull'evoluzione storica dei Naxi. La teoria di Jackson è tuttavia utile per comprendere quanto e come determinati passaggi storici e scelte politiche imposte dall'alto abbiano contribuito al rimodellamento della società delle etnie in questione.

Gli studiosi cinesi e occidentali sono concordi nel ritenere che i Naxi e i Mosuo abbiano condiviso in un passato remoto le medesime origini, lo stesso sviluppo storico, seppur in un certo momento le due abbiano seguito diverse strade evolutive, e le stesse tradizioni culturali, ravvisabili nella sistemazione della società e della struttura familiare. Resta da chiarire quali siano effettivamente state le vicissitudini contingenti che hanno permesso al popolo Mosuo di preservare intatta le loro millenarie tradizioni culturali e sociali.

Secondo l'antropologo Cai Hua, i Mosuo non conoscevano l'istituzione del matrimonio prima del periodo Qing, quando ancor più che nelle precedenti dinastie, il potere del capo locale divenne influente, e per assicurare la successione genealogica di linea maschile, fu adottato il sistema matrimoniale come garante dell'autorità politica all'interno della stessa famiglia. Per presentare un erede, il capo locale era obbligato ad adottare il concetto di paternità, e di conseguenza le modalità di unione caratteristiche del sistema matrimoniale. Quando nel 1956 il *zhifu* fu totalmente esautorato dai suoi poteri politici, la necessità del matrimonio per conservare la discendenza dei capi locali della stessa famiglia venne meno e

molti appartenenti all'aristocrazia ricominciarono ad adottare gli stili di vita tradizionali.⁴²

Ciò nonostante, quando i funzionari locali della neonata Repubblica Popolare Cinese incominciarono a riformulare l'apparato burocratico sotto i dettami della politica comunista e si spinsero anche nello Yunnan per ristabilire l'ordine, giudicarono le tradizioni degli abitanti locali come "usanze primitive e arretrate", che andavano contro la legislazione matrimoniale della Repubblica Popolare e portavano a un declino della morale.⁴³

Nei due decenni tra l'inizio delle riforme democratiche del 1956, in cui la società Mosuo fu totalmente inglobata nel sistema comunista cinese, e la fine della rivoluzione culturale nel 1976, il governo lanciò una campagna dopo l'altra per istituire il matrimonio tra i Mosuo, che culminò con "il movimento un-moglie-un-marito" (*yi fu yi qi zhi* 一夫一妻制) del 1975-76, in cui furono attuate una serie di misure draconiane per imporre alle coppie ufficiose di condividere la stessa abitazione.⁴⁴ Durante questo ventennio le autorità vietarono ai quadri locali Mosuo qualsiasi tipo di unione non conforme ai dettami della politica comunista,

⁴² Sebbene gli appartenenti all'aristocrazia Mosuo, per le ragioni suddette, convenissero nell'adottare il matrimonio, spesso gli appartenenti a questa classe sociale continuavano ad avere relazioni ufficiose al di fuori del nucleo familiare regolare. Cai Hua non attribuisce all'etnia Pumi l'introduzione del matrimonio nella società Mosuo. Si limita a descrivere l'etnia Pumi come seconda etnia nell'area di Yongning, ma non trova un nesso, come fa Shih, tra il sistema del matrimonio e della discendenza patrilineare e le caratteristiche sociali tipiche dell'etnia Pumi. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 468 – 470.

⁴³ Per un maggiore approfondimento sulle riforme matrimoniali, le conseguenze sulla società e la reazione dei Mosuo si veda *Ibid.*, pp. 385-410.

⁴⁴ SHIH, "Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, p. 701.

spingendo la popolazione ad adottare delle pratiche di unione contrarie alle loro tradizioni.

Osservando i dati riportati da Zhan Chengxu, nel 1976, anno della morte di Mao Zedong (1893 – 1976), circa due terzi degli adulti Mosuo si erano convertiti alla pratica del matrimonio, sebbene già il 16 % delle persone, coniugate nel decennio precedente, avesse ottenuto il divorzio.⁴⁵

Tuttavia, nel 1981 i mezzi usati per l'imposizione della monogamia tra i Mosuo furono ufficialmente riconosciuti inadatti e nel 1988 l'amministrazione della provincia autonoma Yi di Ninglang decise di non forzare più le minoranze etniche nel seguire usanze non affini alle loro tradizioni.⁴⁶ Nel 1983 la percentuale di persone coniugate diminuì al 32%, una percentuale inferiore rispetto a quella avuta nel periodo delle campagne attuate prima del 1975, e una percentuale poco

⁴⁵ Chengxu ZHAN, 承绪詹 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating*, 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭, (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1980, p. 311. Non bisogna tralasciare che, al di là della possibilità del divorzio, sin da un periodo storico più remoto, le donne e gli uomini Naxi e Mosuo, per resistere alle imposizioni politiche e culturali dei dominatori esterni e alle trasformazioni che questi portarono nella società tradizionale, praticavano il suicidio come forma di resistenza. Il fenomeno del suicidio tra le suddette etnie è stato analizzato in maniera dettagliata da Emily Chao. Per un maggiore approfondimento si veda Emily CHAO, "Suicide, Ritual, and Gender Transformation Among the Naxi", *Michigan Discussions in Anthropology*, 9, 1990, pp. 61-74.

⁴⁶ Tuttavia, secondo quanto riporta Cai Hua, in conformità con la legge cinese sui matrimoni, venivano applicate delle multe per i figli illegittimi, nati da rapporti non ufficiali. Ma già nel 1997 anche questa misura fu definitivamente abolita. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 470.

più alta del 10 %, in rapporto alla situazione di convivenza, rispetto a quella del 1960.⁴⁷

Ad ogni modo, l'imposizione della monogamia, anche nell'era del comunismo, riuscì a coinvolgere solo una piccola parte della popolazione Mosuo, e non fu mai istituzionalizzata come pratica ufficiale, né adottata *in toto* dagli appartenenti al gruppo etnico. Le autorità locali non riuscirono dunque ad imporre il patto coniugale come unica forma di unione accettabile, né tantomeno tutto ciò che questo tipo di relazione implica sul piano culturale e sociale.

Nonostante che nel corso dei secoli il popolo Mosuo sia passato sotto il dominio politico e culturale di diverse dinastie, Han e straniere, abbia superato la politica restrittiva del primo governo comunista, sia stato minacciato dalle culture dominanti, dalle diverse filosofie religiose e dalla rigida etica confuciana, e sia stato sottoposto alle più disparate misure politico-culturali, dalle più blande alle più coercitive, esso è riuscito a non sradicare le proprie usanze millenarie, continuando a presentare un modello sociale che scardina tutte le teorie antropologiche e sociologiche che hanno dominato, fino a pochi decenni fa, la letteratura delle scienze sociali.

⁴⁷ Susanne KNÖDEL, "Yongning Moso Kinship and Chinese State Power", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, p. 58.

CAPITOLO SECONDO

La società e le strutture di parentela

C'è un principio buono che ha creato l'ordine, la luce e l'uomo, e un principio cattivo che ha creato il caos, le tenebre e la donna.

PITAGORA

II.1. I sistemi di parentela. Analisi teoretiche

In ogni società, i legami di parentela costituiscono il vincolo sociale elementare; pertanto il matrimonio e/o la famiglia si pongono alla base delle strutture sociali umane.

Le grandi teorie sui sistemi sociali elaborati da illustri antropologi del secolo precedente, come Alfred Radcliffe-Brown (1881 – 1955), George Murdock (1897 – 1985) o Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009), hanno portato a considerare i semplici meccanismi tra le relazioni familiari basilari come assioma da cui partire per costruire le diverse relazioni sociali più avanzate e complesse che si diramano all'interno della comunità. Le uniche differenze tra le teorie concernevano le cause e i motivi che portavano alla maturazione delle strutture parentali. L'enfasi poteva essere posta più sulla questione della discendenza oppure sui meccanismi di alleanza tra le famiglie, ma ciò nonostante, il risultato finale era sempre lo stesso: la formazione di una famiglia attraverso il matrimonio monogamico o poligamico oppure attraverso qualsiasi altro tipo di unione legale o comunque riconosciuta e legittimata dalla comunità.

L'antropologo Radcliffe-Brown fonda le sue teorie sulle strutture parentali partendo dal gruppo più piccolo della catena delle relazioni umane, quella che egli stesso chiama la "famiglia elementare". Essa consiste di un uomo, sua moglie e uno o più figli, anche nel caso in cui i due coniugi non condividano la stessa

abitazione. L'esistenza della famiglia elementare crea tre tipi di relazioni sociali: quella tra i genitori e i figli, quella tra fratelli e/o sorelle, e quella tra la moglie e il marito, in quanto genitori della stessa progenie. Quando un uomo sposa una donna e con lei porta avanti la discendenza, automaticamente dà luogo a una seconda famiglia elementare.⁴⁸ Le relazioni sociali girano attorno a questo nucleo e da esso si formano e si diramano nuove composizioni sociali, sempre più complesse. In questi termini, sembra che solo attraverso una relazione matrimoniale si possa creare una famiglia capace di garantire una discendenza.

Lèvi-Strauss elenca tre condizioni fondamentali per lo sviluppo della famiglia:

- a) La famiglia si origina a partire dal matrimonio.
- b) Include un marito, una moglie e i figli nati dalla loro unione, formando un nucleo familiare intorno al quale si possono raccogliere gli altri parenti.
- c) I membri della famiglia sono uniti tra di loro attraverso:
 - Legami legali.
 - Diritti e doveri di natura economica, religiosa o di altro tipo.
 - Una precisa disposizione di proibizioni e diritti sessuali e la condivisione di sentimenti diversi e variabili come l'amore, l'affetto, il rispetto, la paura, ecc.⁴⁹

Sembrerebbe dunque che la famiglia si possa ricreare solo nel momento in cui vi siano due o più persone che abbiano stabilito una certa affinità sessuale, contribuiscano alla procreazione per garantire una discendenza e condividano la stessa residenza, cooperando economicamente al sostegno della famiglia stessa e della casa comune.⁵⁰ È dunque universalmente accettata l'idea che qualsiasi tipo

⁴⁸ Alfred RADCLIFF-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, New York, Free Press, 1965, pp. 51-52.

⁴⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *The View from Afar*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 (ed. or. *Le Regard Eloigné*, 1983), p. 44.

⁵⁰ La discendenza è un requisito fondamentale per la costituzione del nucleo familiare elementare, composto di padre, madre e figlio, tuttavia, quando per motivi particolari non

di famiglia possa essere ricreata sulla base di un matrimonio monogamico, poligamico, sia esso poliandrico o poliginico, oppure attraverso la formazione della famiglia estesa, nella quale due o più uomini, con le rispettive mogli e i propri figli, convivono e condividono la stessa situazione economica.

Lévi-Strauss afferma che

perché una struttura di parentela esista, occorre che in essa si trovino presenti i tre tipi di relazioni familiari sempre dati nella società umana, ovverossia: una relazione di consanguineità, una relazione di parentela d'acquisto, una relazione di filiazione; in altri termini, una relazione da germano a germana, una relazione da sposo a sposa, una relazione da genitore a figlio.⁵¹

Alla base della parentela vi è dunque una condizione necessaria per cui si stipula un accordo tra un uomo e un altro uomo, attraverso il quale avviene uno scambio di donne. In questo modo si elimina il problema dell'incesto e si assicura un'alleanza tra le famiglie. Inoltre, affinché si ricrei un nuovo equilibrio all'interno delle famiglie che hanno ceduto un componente, si procede alla procreazione di discendenti, considerando che "la parentela non è un fenomeno statico ma esiste solo per perpetuarsi".⁵² Tuttavia, dal punto di vista di Lévi-Strauss, sebbene le affermazioni di Radcliffe-Brown siano fondate, la premessa principale per determinare i rapporti di parentela e di discendenza non scaturisce tanto da un fattore biologico-naturale, ma si distacca da esso proprio nel momento in cui diventa un fatto sociale e culturale. L'evento sociale si stabilisce dunque solo sulla base di un'alleanza privata tra uomini, dal momento che "nella società umana, sono gli uomini che scambiano le donne, non viceversa";⁵³ sembrerebbe

vi è procreazione, si ricorre all'adozione. George MURDOCK, *Social Structure*, New York, Free Press, 1965, p.1 e LÉVI-STRAUSS, *The View from Afar*, cit., pp. 40-41.

⁵¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 2009 (ed. or. *Anthropologie Structurale*, 1964), p. 61.

⁵² *Ibid.*, p. 61.

⁵³ *Ibid.*, p. 62

così che lo scambio delle donne abbia reso possibile il passaggio da natura a cultura.

Un sistema di parentela non consiste nei legami oggettivi di filiazione o di consanguineità dati tra gli individui, esiste solo nella coscienza degli uomini, è un sistema arbitrario di rappresentazioni, non lo sviluppo spontaneo di una situazione di fatto.⁵⁴

In questo modo Lévi-Strauss non fa che spostare l'attenzione dai termini, importanti per Radcliffe-Brown, alle relazioni che si instaurano tra gli individui. Benché i sistemi di parentela tengano conto dei legami biologici che intercorrono tra i membri della stessa famiglia, bisogna considerare anche le relazioni extra-biologiche e dare il giusto peso alle implicazioni culturali e sociali che una determinata unione tra gli individui comporta.

Come osserva l'antropologo Murdock, in qualsiasi tipo di organizzazione familiare, sia essa patrilocale, matrilocale, avuncolare o ambilocale, i rapporti di parentela che uniscono i membri che la compongono sono sempre in parte legati da affinità e mai esclusivamente solo da legami di consanguineità.⁵⁵ In questo modo, i tabù inerenti all'incesto vengono garantiti dalla semplice regola per cui fratello e sorella trovano il coniuge al di fuori del proprio gruppo di parentela consanguineo.

II.1.1. Terminologia e struttura familiare

Secondo Murdock, all'interno del nucleo familiare possiamo rintracciare otto tipi di relazioni chiave che, al di là delle differenze culturali, si ripropongono in maniera molto simile in ogni società, sulla base dell'universalità delle funzioni basilari della famiglia. In esse troviamo le relazioni tra moglie e marito, padre e

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁵ MURDOCK, *Social Structure*, cit., p. 41.

figlio, madre e figlia, madre e figlio, padre e figlia, fratello maggiore e fratello minore, sorella maggiore e sorella minore, fratello e sorella.⁵⁶

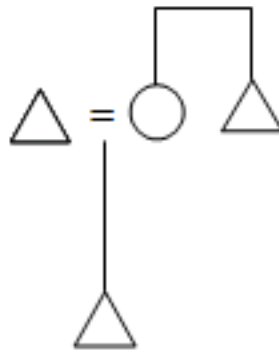
Prendendo a modello le relazioni di parentela delineate da Murdock, o la struttura della famiglia bilaterale di Radcliffe-Brown o Robert Lowie (1883 – 1957), viene da sé considerare che ogni società definisce gli individui del proprio nucleo familiare e della comunità in cui vive in base alle categorizzazioni del proprio universo sociale, attribuendo dunque significanti e precisi significati ai parenti di entrambi i genitori.

La famiglia bilaterale, ossia quella in cui vengono riconosciuti sia i parenti matrilineari sia quelli patrilineari, resta nondimeno una unità assolutamente universale della società umana⁵⁷ e l'istituzione matrimoniale si stabilisce come il collante delle due linee di discendenza. Appare quindi ovvio che la famiglia si strutturi a partire dal più piccolo atomo della parentela descritto da Lévi-Strauss, da cui si diramano le diverse unioni parentali complesse.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁵⁷ Robert LOWIE, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 1920, p. 75.

⁵⁸ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 467.



- △ individuo di sesso maschile
- individuo di sesso femminile
- ┌ legame fra *sibling*
- | legame di filiazione
- ⋮ relazione di adozione
- ═ relazione di coppia

Murdock elabora un sistema di parentela universale che presuppone l'unione, attraverso il matrimonio, tra i membri di due nuclei familiari differenti. La parentela di primo grado comprende le figure del padre, della madre, del fratello, della sorella, del marito, della moglie, del figlio e della figlia. Se, invece prendiamo in considerazione la generazione +1 abbiamo sei possibili tipi di parentela: padre, madre, fratello del padre, sorella del padre, fratello della madre, sorella della madre. La generazione 0 ne contempla invece dieci: fratello, sorella, figlio della sorella del padre, figlia della sorella del padre, figlio del fratello del padre, figlia del fratello del padre, figlio della sorella della madre, figlia della sorella della madre, figlio del fratello della madre, figlia del fratello della madre.

Basandosi sulle categorizzazioni per definire i gradi di parentela elaborate da Alfred Kroeber (1876 – 1960) e Lowie, Murdock spiega che, prese separatamente o in combinazione, esse ci forniscono i criteri da utilizzare per la classificazione linguistica e la differenziazione della parentela, affinché ogni accostamento linguistico contenga in sé una connotazione ben precisa. Questi criteri possono essere di origine puramente biologica, come la generazione, il genere, la collateralità, la biforcazione, l'età dei parenti, il genere di Ego e il decesso, oppure di origine sociale, come l'affinità e la polarità.⁵⁹

L'importanza di questi parametri non risiede tanto nella differenza terminologica, quanto nei fattori che hanno portato le diverse culture ad accettare o respingere un criterio piuttosto che un altro, arrivando dunque a elaborare un particolare rapporto parentale a discapito di altre forme di riconoscimento, evidentemente non esistenti.

Se i termini di parentela costituiscono dei sistemi, quindi, come osserva Lévi-Strauss, non bisogna soffermarsi solo sulla nomenclatura, ma scavare a fondo nelle implicazioni culturali e sociali che un termine nasconde e racchiude; automaticamente è d'obbligo soffermarsi sui paradigmi del sistema che costituisce la struttura fondamentale, in base alla specifica concezione che un determinato gruppo culturale ha della famiglia.

II.2. Il sistema di parentela Mosuo. Una nuova idea di famiglia

I Mosuo non si sposano e non convivono, la genealogia segue una discendenza matrilineare, e la loro società è matrifocale, ovverosia la donna è al centro della vita della famiglia e della comunità, ed è matrilocale, se per esso non intendiamo lo spostamento dell'uomo nel luogo di residenza della madre della compagna o della sposa, ma semplicemente la condivisione, da parte di tutti i parenti consanguinei, dell'abitazione della propria madre.⁶⁰ Poiché in questa società non è

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 101-112.

⁶⁰ Nella formulazione classica della terminologia parentale, il termine "matrilocale" indica solitamente lo spostamento della coppia nel luogo di residenza della madre della

contemplato il matrimonio o qualsiasi altro tipo di unione legale tra l'uomo e la donna, non si presenta dunque la possibilità di un trasferimento comune dei coniugi nell'abitazione della madre della moglie.

Se dunque la famiglia, come è intesa da Radcliffe-Brown e Murdock, o in precedenza dagli stessi Morgan e Lowie, è la più piccola aggregazione universale umana, sembrerebbe legittimo dedurre che nella società Mosuo il nucleo familiare non ha ragione di esistere. In realtà, nella loro organizzazione sociale la famiglia esiste, ma non segue i parametri e gli schemi delineati dagli studiosi delle scienze sociali, riconducibili a qualsiasi altra comunità finora studiata, sia essa patriarcale o matriarcale, oppure a qualsiasi altra visione di rapporto coniugale, monogamico o poligamico.⁶¹

Confrontando la visione Mosuo della struttura familiare con quella delle altre società, scopriamo che il rapporto marito-moglie è sostituito dal rapporto sorella-fratello, i quali per tutta la loro esistenza condividono la stessa abitazione. Questo rapporto rimanda a due implicazioni fondamentali: per prima cosa, il rapporto tra i due consanguinei è un rapporto di intima amicizia, che evolve in età matura in accordo con le proibizioni sull'incesto e con il rispetto dell'autorità e dei diritti

moglie, e dunque presuppone che sia stato stipulato un legame di coinugio tra due persone. Presso i Mosuo si può applicare questo termine basandosi sul semplice significato del composto latino: *mater* "madre" e *locus* "luogo".

⁶¹ Prima che il caso Mosuo suscitasse scalpore negli studi antropologici, l'esempio più significativo di società senza matrimonio si ritrovava in una comunità del Kerala centrale, in India. Presso i Nayar non vigeva il vincolo del matrimonio e i rapporti sentimentali e sessuali tra un uomo e una donna erano basati su un sistema molto simile a quello Mosuo, il sistema delle visite. Il complesso delle relazioni Nayar sfuggiva totalmente a qualsiasi teoria sulla parentela legata all'unione matrimoniale, destabilizzando le teorie ufficiali imperanti all'epoca nel campo delle scienze sociali. Tuttavia, già dalla fine del diciottesimo secolo il loro sistema delle visite fu gradualmente rimpiazzato dal sistema del matrimonio, fino a scomparire definitivamente verso l'inizio del ventesimo secolo. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 266-273.

dell'altra persona, fino ad assumere la forma di una convivenza in cui le due parti provvedono, assieme con gli altri componenti della famiglia, al sostentamento economico della casa e della progenie; in secondo luogo, il fratello, partecipa dell'educazione dei nipoti e soddisfa i loro bisogni materiali e affettivi, esercitando dunque il ruolo che dovrebbe essere assunto dal padre biologico. In linea di principio, non vi può essere una separazione tra i fratelli e le sorelle, in quanto ciò provocherebbe un disequilibrio nelle relazioni familiari e nell'armonia della casa, poiché l'equilibrio armonico del nucleo familiare è visto come il principio massimo a cui tutti gli esponenti della famiglia provvedono, al fine di mantenere una situazione stabile nel presente e per le generazioni future.⁶²

Questo modo di concepire la struttura familiare e le relazioni che in essa intercorrono smentisce l'idea espressa da Murdock secondo cui il gruppo di parentela consanguineo non ammette che si condivida la stessa abitazione nel momento in cui un esponente si congiunge ad un individuo appartenente ad un altro gruppo di discendenza. Nel caso Mosuo, invece, il gruppo consanguineo e il gruppo di residenza coincidono, contrariamente a quanto afferma Murdock, per cui il gruppo di residenza esclude sempre alcuni parenti consanguinei e ne include altri affini.⁶³

In ultima analisi, nella lingua Mosuo la parola *incesto* non esiste. Per coloro che hanno lo stesso antenato femminile comune è assolutamente proibito avere rapporti sessuali, dal momento che rimangono sotto la stessa linea di discendenza, anche se dovessero, per qualsiasi ragione, cambiare luogo di residenza. La proibizione dell'incesto, anche nel caso Mosuo, non è un fatto puramente naturale e biologico, ma ha dei fondamenti culturali ben precisi e regolati da precise prescrizioni sociali.⁶⁴ Per tre generazioni vige il tabù dell'incesto: in pratica, fratelli e sorelle della stessa madre, i figli avuti da sorelle della stessa madre e i nipoti che condividono la stessa nonna non possono avere nessun tipo di relazione

⁶² CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 145-146.

⁶³ MURDOCK, *Social Structure*, cit., p. 42.

⁶⁴ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 125-128

sentimentale e/o sessuale. Le proibizioni sessuali rimangono confinate alla linea di discendenza femminile e i figli avuti dallo stesso padre, ma da madri differenti, non sono soggetti a nessun tipo di restrizione.⁶⁵

II.2.1. Terminologia familiare e struttura sociale Mosuo

Come si è già avuto modo di osservare, secondo Murdock nella famiglia si vengono a creare otto tipi di relazioni tra i componenti,⁶⁶ ma tre di questi binomi sono completamente assenti tra le dinamiche dei rapporti familiari Mosuo: i rapporti tra la moglie e il marito, tra il padre e il figlio e tra il padre e la figlia. La ragione è solo una, nella società Mosuo non esiste la figura del marito, e di conseguenza viene meno anche quella del padre.⁶⁷

A una prima analisi, è facile scorgere una grande differenza rispetto ai sistemi di parentela elaborati dagli studiosi delle scienze sociali, come Morgan, Murdock e Lowie: nell'universo delle relazioni sociali Mosuo non vi sono termini in riferimento ai parenti del padre biologico. Se ci focalizziamo sulla parola *padre*, secondo quanto stabilito dalla gamma di accezioni a noi familiari che esso racchiude, i Mosuo, non solo non concepiscono le parole marito e padre e di conseguenza scartano tutta la nomenclatura relativa ai parenti affini, ossia quelli della famiglia di discendenza del *partner* di sesso maschile, ma queste figure non sono concettualmente riconosciute, e quindi, praticamente non esistono.⁶⁸ Il sistema delle relazioni di parentela Mosuo è tessuto solo intorno ai parenti legati alla linea di discendenza materna. Se dunque attraverso le forme di unione

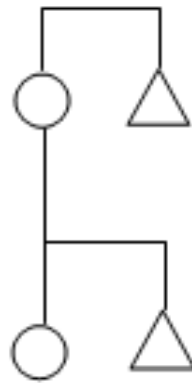
⁶⁵ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 98.

⁶⁶ Si veda p. 27.

⁶⁷ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 145.

⁶⁸ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 137. In realtà, nella lingua Mosuo, esiste un termine fittizio che designa la parola padre, ma può essere incluso o escluso nel riquadro della vita familiare, si veda pag. 11.

matrimoniale e patriarcale vige la regola di agnazione, per cui la discendenza segue una linea maschile, nella società Mosuo, al di là delle eccezioni che riguardano i casi di matrimonio, l'importanza viene data al ramo femminile della famiglia. L'atomo della parentela della famiglia Mosuo si esplica nel seguente diagramma:



Cai Hua riporta quindici termini in riferimento alla nomenclatura delle relazioni parentali che spiegano perfettamente quanto la proibizione dell'incesto sia predominante nella società Mosuo e quanto sia strettamente strutturata secondo criteri basati su una visione della società che segue una discendenza consanguinea puramente matrilineare. La nomenclatura tiene conto della generazione, dell'età degli individui della stessa generazione, della differenza di genere dei parenti designati e della proibizione dell'incesto. Innanzitutto, la terminologia parentale Mosuo parte da quattro generazioni precedenti e tre generazioni successive a Ego, e in tutte le generazioni, tranne la terza e la quarta

precedenti a Ego, la differenza di genere è indicata nel termine adottato.⁶⁹ Secondo quanto stabilito da Murdock, vi sono due termini diversi in riferimento allo stesso parente a seconda del sesso di colui che parla,⁷⁰ e questa discriminazione avviene anche tra i Mosuo; tuttavia, sebbene ci siano delle distinzioni terminologiche per indicare i generi differenti dei parenti consanguinei, sembra che in alcuni casi si verifichi un'identificazione nominale tra l'identità di genere dei fratelli di sesso opposto, degradando il termine maschile in favore di quello femminile. Dunque, sulla base della classificazione dei nomi parentali all'interno della stessa famiglia, il ruolo centrale è sempre occupato da un Ego femminile, la discendenza segue sempre la genealogia femminile e la proibizione dell'incesto si ripercuote solo sui parenti della donna, dal momento che gli uomini della famiglia non portano avanti una discendenza diretta.⁷¹ Considerati questi presupposti, Cai Hua si spinge così a sostenere che la società Mosuo è una società senza padri né mariti.

Dal canto suo, Chuan-kang Shih non si azzarda a eliminare la figura del padre, sebbene ritenga che la classificazione di Cai Hua sia perfetta, se non per qualche errore a cui lo stesso provvede a rimediare: nella terminologia Mosuo non vi è distinzione tra la madre e le sorelle della madre, tra i cugini paralleli nati dalla discendenza materna (non condividendo l'abitazione con i cugini incrociati), e tra i figli di Ego e i figli della sorella.⁷² Shih conviene con Cai Hua nel sostenere che

⁶⁹ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 148-149. Per un maggiore approfondimento sulla classificazione parentale di Cai Hua si veda *Ibid.*, pp. 140-141.

⁷⁰ MURDOCK, *Social Structure*, cit., p. 105

⁷¹ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 148-149

⁷² Nel sistema parentale Mosuo dunque non vi sono termini differenti per indicare le sorelle della madre e la madre, per cui la parola *emi* indica la madre, le sorelle della madre e le figlie delle sorelle della nonna. In sostanza, è come se tutte le zie di Ego fossero considerate come madri, e tutti i nipoti fossero considerati come i propri figli. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 152.

la terminologia parentale Mosuo riconosca solo i parenti uniti da legami di sangue e che disconosca completamente tutti gli altri parenti: cosa rende la terminologia Mosuo differente dallo schema di Murdock è il fenomeno per cui nella generazione +1 non sono menzionati i fratelli del *padre*, e, di conseguenza, i cugini incrociati e i cugini paralleli paterni nella generazione 0.⁷³

Se prendiamo in considerazione i criteri di Murdock, appare evidente che, scartando il matrimonio, automaticamente si eliminano tre dei fattori citati,⁷⁴ ossia la collateralità, la biforcazione e il decesso. Possiamo allora supporre che essi dipendano da un fattore sociale, l'unione attraverso il vincolo del matrimonio, e che arrivino a esprimere, a loro volta, determinate implicazioni sociali. È evidente che, nel caso Mosuo, il fattore collateralità non esiste nel sistema parentale: se non si dà importanza alla figura del *padre* e tutti i discendenti sono riconosciuti solo in quanto consanguinei, nessuno tra i fratelli, le sorelle, i cugini e le cugine sarà considerato collaterale, ma tutti seguiranno una sola linea di discendenza, quella matrilineare. Questo dimostra che le categorie parentali Mosuo si reggono su uno schema ben ordinato, un nuovo schema che si discosta dai modelli precedentemente elaborati dagli studiosi.⁷⁵

I parenti sono collegati dalla stessa linea di discendenza, altrimenti non sono riconosciuti, con la possibile eccezione della figura del *padre*.

⁷³ Tuttavia, nelle sue ricerche sul campo, Shih trova altri termini in riferimento ai possibili figli adottati o a quelli acquisiti, nel caso in cui vi sia stato un matrimonio in famiglia. Inoltre, nella ricostruzione schematica della nomenclatura parentale Mosuo cita due termini, *haechuba e chumi*, specificando che queste due parole sono entrate a far parte della terminologia Mosuo con le riforme degli anni cinquanta, e che si usano raramente solo tra coloro che sono uniti sotto il vincolo dell'unione matrimoniale. *Ibid.*, pp. 138-146.

⁷⁴ Si veda p. 33.

⁷⁵ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 149-150.

II.2.2. *Ubo e ada*

Nello studio delle culture, il concetto di padre può indicare uno o più ruoli: a) il genitore di Ego, o il presunto padre biologico; b) il principale sostenitore di Ego e modello maschile nella generazione parentale; c) il *partner* affettivo e sessuale o marito della madre. In nessuna società è strettamente richiesto che tutti e tre i ruoli debbano essere assunti dalla stessa persona.⁷⁶

Shih, al contrario di Cai, si sofferma sull'importanza di un termine specifico che a volte è applicato in riferimento alla figura del padre. *Ubo* o *ada* sono utilizzati solo per identificare la presenza del genitore all'interno della classificazione terminologica, piuttosto che determinare l'effettiva funzione o il vero *status* dell'individuo.

Nella quotidianità, l'appellativo utilizzato da Ego per riferirsi a una figura maschile è *ewu*, che, nel quadro della terminologia parentale, indica il fratello o il cugino della madre, e, allo stesso tempo, è usato come termine fittizio in riferimento a qualsiasi altro individuo di sesso maschile più grande nella scala delle generazioni e non legato a Ego dal vincolo della parentela.⁷⁷ Un Mosuo identifica e riconosce la persona in quanto padre biologico, ma i due non sempre stabiliscono un rapporto reciproco a livello sociale e affettivo. Ego individua la figura del padre, inteso come procreatore, ma non riconosce in lui tutte le funzioni che noi siamo soliti attribuire a questo individuo. Il ruolo di modello maschile o sostenitore "paterno" è assunto da coloro che nella famiglia hanno legami di consanguineità. Da un punto di vista sostanziale, il padre non esiste, se non per alcune eccezioni, ossia quando i due genitori optano per una convivenza.

Secondo l'indagine di Shih, ciò non significa che la società Mosuo sia senza padri, e l'errore di Cai Hua, sta nel non aver considerato l'esistenza dei due

⁷⁶ SHIH, "Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso", cit., p. 706.

⁷⁷ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 145. Per un maggiore approfondimento sulla classificazione parentale di Chuan-kang Shih si veda *Ibid.*, p. 140.

termini presi in considerazione, poiché li ha appositamente omessi dalla classificazione parentale.⁷⁸

Cai Hua è il primo ad analizzare i casi di matrimonio e convivenza nella società Mosuo e del resto anche lui pone la dovuta enfasi sul ruolo e sul valore che l'individuo di sesso maschile possiede all'interno della famiglia (matrilineare). Tuttavia, il problema nasce sul piano terminologico nel momento in cui si attribuisce ad un'unica parola una serie di caratteristiche che non possono essere scisse tra di loro, come se l'una implicasse necessariamente l'altra: il padre biologico esiste effettivamente e dal punto di vista della relazione uomo-donna, l'uomo può avere, anche per tutta la vita, una relazione sentimentale e sessuale con la madre, ma ciò non toglie il fatto che non abbia alcuna importanza nella vita di Ego. Se, invece, prendiamo in considerazione il rapporto che intercorre tra Ego e gli individui consanguinei di sesso maschile, possiamo notare che le mansioni paterne passano dal procreatore al putativo e che alcune caratteristiche peculiari della figura del padre vengono racchiuse da un altro termine, sia esso zio o cugino materno.

In conclusione, se il padre può essere considerato come colui che assurge al ruolo di sostenitore e modello maschile nelle generazioni immediatamente successive, appare chiaro che il concetto di *padre* non è poi così tanto alieno nella società Mosuo.

II.2.3. *Yidu e sizi*

Nella lingua Naru, la parola *ong* (osso) indica il legame ereditario di consanguineità e le caratteristiche fisionomiche e somatiche di un individuo trasmesse dalla madre e legate quindi al proprio legame di parentela.⁷⁹ Esso

⁷⁸ SHIH, "Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso", cit., p. 706.

⁷⁹ È interessante notare che sia per i tibetani sia per i Naxi vi sono delle differenze nella strutturazione del sistema parentale che si stabiliscono proprio sulla relazione dei "parenti di osso" e i "parenti di carne". Per i tibetani, la prima categorizzazione include i parenti

proviene dalla linea di discendenza femminile ed è un fondamento immutabile. Alla nascita, un bambino viene automaticamente riconosciuto come appartenente al gruppo di parentela della madre, escludendo tutto ciò che riguarda la controparte maschile.

Nella tradizione Mosuo, coloro che condividono lo stessa antenata e che convivono nella stessa abitazione sono considerati *ong hing*, letteralmente “persone dallo stesso osso”. Inoltre, i Mosuo si riferiscono ai parenti appartenenti allo stesso gruppo consanguineo con l’appellativo *lhe* e spiegano che ogni *lhe* proviene dallo stesso *osso*. *Lhe* diventa dunque l’unità di parentela fondamentale dei familiari di sangue e rappresenta allo stesso tempo l’unità economica basilare, attraverso la quale le proprietà della famiglia vengono trasferite da una generazione all’altra. Lo schema seguente mostra la struttura modello di una famiglia Mosuo.⁸⁰

che discendono da un antenato comune, mentre la seconda racchiude la parentela che si stabilisce con gli individui affini, acquisiti tramite un unione matrimoniale. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli Editore, 2003 (ed.or. *Les Structures Elementaires de la Parenté*, 1967), p. 488. Presso i Naxi invece, il sistema parentale si basa sulla differenza dei generi, secondo cui gli uomini sono “parenti di osso” e le donne sono “parenti di carne”. La questione interessante, che qui non è possibile sviluppare, è che l’opposizione tra le due categorizzazioni riflette il predominio del genere maschile nella società Naxi, poiché in essa si stabilisce una netta distinzione tra gli agnati, i figli che discendono dalla linea paterna, e quelli che discendono dalla linea materna. Per un maggiore approfondimento si veda Charles MCKHANN, *Fleshing out the Bones: Kinship and Cosmology in the Naqxi Religion*, vol. 1, Ph. D. dissertation, Chicago Unniversity, 1992, pp. 298-329.

⁸⁰ Sebbene sia fondamentale per un Mosuo vivere nella stessa abitazione della famiglia di discendenza, in realtà, qualora si cambiasse il luogo di residenza, l’appartenenza allo stesso gruppo consanguineo e la denominazione che ne consegue rimangono invariate. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 120-122.

avere all'interno della comunità.⁸³ Gli studiosi della parentela sono generalmente concordi nel sostenere che un gruppo di discendenza non è solo caratterizzato dalla propria identità sociale, riconosciuta da tutta la comunità, e dalla propria visibilità a livello sociologico, ma anche dal fatto che esso rappresenta una “corporazione”, nel senso di un gruppo che condivide delle proprietà e dei beni materiali, sebbene il concetto di “corporazione” vari a seconda delle teorie dei diversi studiosi.⁸⁴ Al di fuori del *sizi* non vi è nessun altro tipo di organizzazione di parentela riconosciuto nella società Mosuo e riconducibile alle strutture dei legami parentali; tuttavia vi è un altro gruppo di organizzazione familiare, chiamato *yidu*, traducibile con “casa” o “famiglia”. Secondo Chuan-kang Shih, quest'ultimo rappresenta il gruppo domestico, il quale non racchiude solo gli appartenenti alla stessa linea di discendenza, ma tutti gli individui che condividono la stessa abitazione, tutte le proprietà della famiglia, il patrimonio⁸⁵ e, per estensione, la stessa organizzazione familiare. All'interno dello stesso *yidu* non è richiesto che gli appartenenti condividano lo stesso legame di sangue, ed esso può indicare anche quelle famiglie nelle quali uno o più membri abbiano optato per l'adozione di un uomo o di una donna appartenenti ad un altro gruppo

⁸³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropology and Myth: Lectures, 1951-1982*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1987, p. 152.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁵ Cai Hua riporta il termine *zidu* in riferimento a tutti i membri della famiglia che condividono la stessa abitazione, senza distinzione tra i parenti uniti da legami di sangue, e a tutti gli averi della stessa: la casa, i terreni, i soldi, il bestiame, ecc. *Zidu* equivale alla somma della casa/famiglia più quello che lo stesso chiama *matriamony*, usato in alternativa alla parola *patrimonio*, visto dallo stesso autore come un termine che contrasta con la visione della società Mosuo, e che sta qui a indicare tutti i beni materiali che appartengono alla famiglia di discendenza matrilineare. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 122 e p. 484.

familiare consanguineo, o *sizi*, e che in alcuni casi sono uniti dal vincolo del matrimonio.⁸⁶

Viene da sé dedurre che nella maggior parte dei casi, tutti i membri di un *yidu* coincidono con i membri del *sizi*, ma quando un individuo cambia gruppo di appartenenza e si sposta in un altro gruppo domestico che presenta una diversa linea di discendenza, questa persona prende a far parte di un'altra aggregazione familiare, ma, allo stesso tempo, conserva anche quella del gruppo di discendenza originario. Tuttavia, i figli nati da una donna che si sposta in un'altra famiglia non saranno identificati con lo stesso *sizi* della madre, bensì apparterranno al *sizi* del gruppo domestico in cui vivono, quello del padre.⁸⁷ I membri dello stesso *sizi* solitamente circoscrivono legami che uniscono cinque generazioni e i Moso pongono particolare attenzione nel tracciare la linea di discendenza matrilineare e nel differenziare coloro che non appartengono allo stesso gruppo di discendenza, ma che sono stati ammessi a far parte del proprio gruppo domestico. Questa grande attenzione rivolta ai rapporti familiari sono fondamentali per stabilire le regole dell'esogamia. Secondo le ricerche condotte da Susanne Knödel, una donna può avere una relazione con il suo cugino incrociato che condivide la sua abitazione, perché nato dall'unione dello zio materno sposato con una donna, ma non può avere una relazione con un uomo che vive in un altro posto, ma risulta legato a lei dalla parentela femminile.⁸⁸

In ultima analisi, gli appartenenti allo stesso *sizi* solitamente condividono lo stesso nome familiare e lo stesso antenato e operano assieme nell'adempimento dei rituali legati alla famiglia, alle cerimonie annuali di venerazione degli antenati e a quelle che riguardano i funerali.⁸⁹ Dunque, mentre i componenti dello stesso

⁸⁶ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 150.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁸ KNÖDEL, "Yongning Moso Kinship and Chinese State Power", cit., p. 50.

⁸⁹ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 168-171.

sizi adempiono collettivamente ai doveri e alle responsabilità legate alla parentela, gli appartenenti allo stesso gruppo domestico, invece adempiono ai doveri che riguardano la stabilità e la prosperità della casa e della famiglia, contribuendo all'armonia della famiglia e soddisfacendo i bisogni materiali e emotivi del gruppo di appartenenza. C'è da osservare che, sebbene l'organizzazione *yidu* sia effettivamente l'unità sociale più importante nella vita quotidiana di un Mosuo, poiché in essa tutti i membri condividono ogni giorno aspetti della vita affettiva e materiale, tuttavia i Mosuo, nei casi in cui la sfera domestica non combaci più con quella di discendenza, continuano a discernere nettamente i due gruppi e l'importanza della famiglia *yidu* non eclissa mai quella *sizi*: pur condividendo la quotidianità nello stesso *yidu* in cui alcuni degli appartenenti provengono da *sizi* diversi, ognuno mantiene la propria linea di discendenza. Per un Mosuo il senso di appartenenza al proprio gruppo consanguineo pervade l'intera esistenza e i doveri nei confronti degli antenati materni non vengono trascurati per nessun motivo.⁹⁰

II.2.4. Una *société à maison*?

Secondo Lévi-Strauss le società in cui gli appartenenti non seguono un modello di discendenza unilineare, bilineare o indifferenziata rientrano nella categoria delle società fondate sulla *casa*. Questa enfasi posta sulla *casa* assunse una grande importanza all'interno delle teorie sulla parentela poiché mise in crisi tutti i sistemi classici delineati dagli antropologi sulla classificazione delle forme di organizzazione sociale, le quali si basavano in precedenza sugli opposti discendenza unilineare e discendenza cognatica, discendenza attraverso alleanza o attraverso i rapporti legati al lignaggio. In molte società, europee e non, la parentela si strutturava sulla potenza che i legami di sangue avevano all'interno della famiglia, ma anche sui matrimoni di alleanza. Questi patti tra le famiglie potevano essere endogami, per evitare di perdere la ricchezza familiare o del clan, o esogami, per accrescere ancora di più il proprio *status* e la propria potenza. Dunque, dagli studi condotti da Lévi-Strauss risultò che vi sono delle società in

⁹⁰ *Ibid.*, p. 291.

cui per tenere assieme alcuni principi opposti tra loro, quali l'alleanza e la discendenza, l'endogamia e l'esogamia, una caratteristica fondamentale era per l'appunto assunta dalla funzione della *casa*.⁹¹

Il modello basato sulla *casa* proponeva un tipo di società che non si colloca né all'interno dell'organizzazione in base al lignaggio né all'interno di quelle società che fondano i legami di parentela in base a delle regole di matrimonio ben stabilite.⁹²

Nelle *sociétés à maison*, la *casa* diventa una istituzione sociale e combina assieme una serie di binomi opposti, discendenza/residenza, lignaggio patri/matrilineare, ipergamia/ipogamia, matrimoni tra consanguinei o tra estranei, che le teorie tradizionali sulla parentela spesso consideravano esclusivi l'uno dall'altro. Dunque, la *casa* ha il ruolo di elemento che unifica o che trascende questi elementi incompatibili.⁹³ Seppure la continuità della discendenza non è mai totalmente obnubilata, tuttavia, in questo caso, è sempre combinata ad altri fattori, come ad esempio, le alleanze tra diversi gruppi di discendenza, affinché venga creato un nuovo modello di unità sociale in cui i collegamenti tra i diversi lignaggi abbiano uguale o più importanza della continuità stessa della discendenza.

Partendo dall'analisi di Lévi-Strauss e degli studi posteriori rivolti sulle *sociétés à maison*, Elisabeth Hsu ritiene che la funzione della *casa* rimandi a due implicazioni differenti: può essere vista come unità di organizzazione basilare per descrivere un tipo di società specifico, o come espediente euristico che apre la strada a un nuovo approccio per lo studio della parentela. Nel primo caso, vi è una vera e propria personificazione: l'abitazione racchiude ricchezze materiali e immateriali che vengono trasmesse alla parentela, divenendo un'entità che unisce

⁹¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *The Way of the Masks*, London, Jonathan Cape, 1983 (ed. or. *La Voie des Masques*, 1975), pp. 174-184.

⁹² Janet CARSTEN and Stephen HUGH-JONES, "Introduction", in Janet Carsten, and Stephen Hugh-Jones (a cura di), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 18.

⁹³ *Ibid.*, p. 8.

in sé uno *status* politico, una funzione rituale, proprietà materiali e caratteristiche umane legate a relazioni interpersonali e a rapporti emotivi ben precisi.⁹⁴

Effettivamente, nella lingua Naru il termine *yidu* contiene tre livelli di significato: a) tutti coloro che condividono la propria vita quotidiana all'interno della stessa abitazione; b) la struttura architettonica della casa nella quale vivono; c) tutti i beni materiali che appartengono al gruppo domestico di appartenenza.⁹⁵ Questa classificazione potrebbe aderire con le teorie di Elisabeth Hsu, secondo la quale, sulla base delle osservazioni che Carsten e Hugh-Jones elaborano dalle teorie di Lévi-Strauss, la *casa* non solo rappresenta l'unità di organizzazione che permette l'equilibrio tra determinati principi sociali opposti fra loro, personifica alcuni aspetti morali peculiari dell'essere umano, racchiude in essa ricchezze materiali e immateriali, ma allo stesso tempo, diventa anche un'unità con determinate funzioni sociali, che sopravvive a lungo. La *casa* diventa dunque non solo il fulcro dell'ideologia della parentela, ma anche il mezzo attraverso il quale si possono intrecciare alleanze tra le famiglie, creando i presupposti per la stratificazione sociale che Lévi-Strauss attribuisce alla funzione della *casa* nella sua teoria delle *sociétés à maison*.⁹⁶

Elisabeth Hsu, la quale riprende anche le analisi di Chuan-kang Shih sui gruppi *yidu* e *sizi*, parte da questi presupposti per sviluppare la seconda implicazione, ossia *yidu* viene a coincidere con uno degli aspetti della *casa*, unità di organizzazione basilare duratura, e diviene dunque un espediente euristico per lo studio della parentela: esso comprende gli aspetti materiali dell'abitazione, intesa come costruzione e i suoi abitanti, e, allo stesso tempo, rappresenta l'unità sociale basilare della comunità, coincidendo con la visione delle *sociétés à maison*

⁹⁴ HSU, "Moso and Naxi: the House", cit., pp. 68-69.

⁹⁵ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 151.

⁹⁶ HSU, "Moso and Naxi: the House", cit., p. 70. Per un maggiore approfondimento sulla funzione della casa nella società Mosuo, sulla base delle teorie di Lévi-Strauss delle *sociétés à maison* si veda HSU, "Moso and Naxi: the House", cit., pp. 67-72.

descritte da Lévi-Strauss.⁹⁷ In questa visione, l'unità di organizzazione basilare della società Mosuo non si fonda più sui rapporti di parentela, sulla consanguineità e sulla discendenza matrilineare, ma sulla funzione che la *casa* ha all'interno della famiglia, e per esteso della comunità.

Secondo i teorici della discendenza, l'organizzazione attraverso la parentela è, a rigor di logica, precedente a qualsiasi forma di associazione basata sulla residenza, il territorio o la *terra*. Tuttavia alcuni studiosi, tra cui anche Lévi-Strauss, hanno evidenziato come in alcune società la priorità data alla ricchezza, alle proprietà materiali e a specifici fattori politici o economici abbia eroso i legami di parentela.⁹⁸ Questa nuova teoria mette dunque in evidenza quanto alcuni elementi legati alla casa, alla terra e ai beni materiali che orbitano attorno a questi elementi concorrano in alcune società spesso a discapito dei legami di sangue. In quest'ottica, secondo Elisabeth Hsu, i Mosuo, e i Naxi in particolare, si considerano appartenenti al gruppo domestico, alla casa, al territorio e a tutte le pratiche familiari che rinforzano il loro sentimento di appartenenza a questo gruppo.

Ebbene, il tentativo di Lévi-Strauss di classificare alcune società come *sociétés à maison*,⁹⁹ nasceva però dal bisogno di identificare particolari comunità che non rientravano nelle classificazioni tradizionali degli antropologi. Il caso Mosuo invece non si pone di fronte a questo tipo di problema nel momento in cui c'è una forte componente matrilineare nella loro organizzazione familiare e sociale. La

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁹⁸ CARSTEN and HUGH-JONES, "Introduction", cit., p. 19.

⁹⁹ Le argomentazioni di Lévi-Strauss attorno alla *casa* si originarono nel riesame dell'organizzazione della società dei Kwakiutl del Nord America, la quale non era né marcatamente patrilineare né matrilineare. Dunque, in quel caso, il concetto delle *sociétés à maison* si fece largo per definire una società che nessuno studioso all'epoca riusciva a far rientrare nelle etichettature sociologiche delineate fino a quel momento. Ci fu dunque l'esigenza di stabilire nuovi parametri nello studio della parentela affinché non si creassero confusioni. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 290.

cultura Mosuo è fortemente permeata dall'importanza di tracciare le loro radici attraverso la linea di discendenza materna. La terminologia che concerne i rapporti di parentela, i rituali, le leggende, le regole di proibizione dell'incesto, i principi che regolano i diritti e i doveri tra i parenti, le regole di ereditarietà delle proprietà e il grande senso di appartenenza a una determinata linea di discendenza, quella unilineare attraverso il ramo femminile, fanno della comunità Mosuo una società legata inequivocabilmente ai rapporti di discendenza matrilineari. Dunque, nello studio della parentela Mosuo, il concetto di matrilinearità diventa l'espedito euristico caratterizzante della loro società, piuttosto che quello di *société à maison*, e il gruppo *sizi*, il gruppo di discendenza, soppianta il valore di *yidu*, il gruppo domestico, nella definizione di unità di organizzazione sociale fondamentale e duratura.¹⁰⁰

II.3. Il matrimonio come presupposto della famiglia

Il matrimonio rappresenta l'insieme di fenomeni complessi incentrati sulle relazioni tra una coppia di adulti che condividono relazioni sessuali all'interno del sistema familiare. Esso definisce le maniere di stabilire e terminare tale relazione, le regole di comportamento, i reciproci doveri e le determinate restrizioni a cui gli individui, che fanno parte di una certa comunità, devono sottostare. Sebbene lo stesso Murdock sia preciso nel distinguere la famiglia dal matrimonio,¹⁰¹ tuttavia rimarca l'importanza del matrimonio, poiché l'unione attraverso questo tipo di vincolo si ripropone come norma costante per fondare il nucleo familiare, poiché la relazione coniugale rappresenta il vero collante della famiglia, e poiché le regole di matrimonio basate sui tabù sessuali producono effetti decisivi sulla struttura stessa dell'organizzazione parentale.¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 290-291.

¹⁰¹ MURDOCK, *Social Structure*, cit., p. 1.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22.

Lévi-Strauss osservò che le società esprimono i loro interessi attraverso un espediente solenne, ossia il matrimonio. In effetti, il vincolo matrimoniale riguarda non solo le singole persone, ma l'intera comunità: il matrimonio crea dei legami saldi attraverso i gruppi, quali le famiglie, i lignaggi, i clan, attraverso cui l'individuo dipende e basa la propria esistenza. Non importa se il legame è assicurato da un'unione monogamica o poligamica (poliandrica o poliginica), o se è il risultato di una libera scelta degli individui, secondo regole e precetti ben definiti dalla comunità o in base a scelte libere, oppure in accordo con il volere dei predecessori: in ogni caso la distinzione ben definita è determinata tra le forme di unione matrimoniale attraverso unioni legali, unioni approvate dalla comunità oppure da unioni permanenti o temporanee conseguenza di violenza o consenso.¹⁰³

Appare chiaro che, dal punto di vista degli studi tradizionali sulla parentela, sulla famiglia o sulle tradizioni che regolano i rapporti umani, l'unione che si formalizza attraverso forme legali o in accordo alle diverse norme sociali peculiari di una determinata comunità, è una costante fondamentale sia per fondare e mantenere un certo equilibrio all'interno della famiglia sia per assicurare alle diverse famiglie un legame saldo, attraverso taciti accordi e obblighi reciproci, affinché si stabilisca una certa stabilità sociale a cui tutti gli appartenenti alla comunità devono far riferimento.

È sulla base di un paradosso che Lévi-Strauss afferma che ogni matrimonio dà vita alla famiglia, e, allo stesso tempo, le famiglie promuovono il matrimonio come principale espediente socialmente riconosciuto attraverso il quale si creano alleanze tra le une e le altre.¹⁰⁴

L'antropologa Kathleen Gough (1925 – 1990), nella sua analisi sull'origine del nucleo familiare, poneva il matrimonio come fondamento per la costruzione della famiglia: essa prende forma nel momento in cui una coppia sposata o un altro gruppo di adulti legati da rapporti di parentela cooperano economicamente e per la

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS, *The View from Afar*, cit., pp. 45-47.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 47.

crescita e l'educazione dei figli, e tutti o quasi tutti condividono un'abitazione comune.¹⁰⁵ Il matrimonio diventa il ricettacolo di una serie di significati sociali e economici: rappresenta l'unione legale tra una donna e uno o più uomini, la quale prevede che i figli nati dalla donna, in circostanze non proibite dalle regole della relazione, abbiano alla nascita una serie di diritti comuni a tutti i membri della società o dello strato sociale di appartenenza.¹⁰⁶

Se prendiamo in considerazione le teorie sui rapporti di parentela e sulla formazione del nucleo familiare avanzate dagli studiosi delle scienze sociali ci si avvia dunque alla conclusione naturale che una famiglia non può essere creata solo ed esclusivamente sulla base dei rapporti di consanguineità, qualora non vi fossero acquisizioni di componenti affini all'interno del gruppo familiare, qualsiasi sia la forma di unione e indipendentemente dalle tradizioni culturali dei singoli individui. Se il sistema su cui si basano i rapporti familiari si poggia solo su legami di consanguineità, allora si assiste a una società senza matrimonio. Ma una società senza matrimonio non è necessariamente una società senza famiglia, e il caso Mosuo dimostra questa possibilità.

L'unione matrimoniale viene stabilita sulla base di una relazione socialmente riconosciuta, stabile e duratura, anche se non necessariamente per l'intero arco di vita, tra un uomo e una donna. Il concetto di paternità è strettamente legato a questo tipo di rapporto: tra l'uomo e i figli della moglie si stabilisce un particolare legame, seppure egli non risulti essere il padre biologico. Anche nelle società poliandriche, nelle quali una donna si unisce con diversi mariti, e nelle società matriarcali, dove l'appartenenza a un gruppo e le proprietà familiari passano attraverso la linea di discendenza materna, ogni bambino ha uno o più "padri" con i quali instaura un certo tipo di relazione sociale, affettiva o anche religiosa. Perciò, quantunque vi siano società in cui la donna ha una determinata indipendenza e una certa autorità nella sfera familiare e pubblica, sembrerebbe

¹⁰⁵ Kathleen GOUGH, "The Origin of the Family", *Journal of Marriage and Family*, 33, 44, 1971, p. 760.

¹⁰⁶ Kathleen GOUGH, "The Nayars and the definition of Marriage", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89, 1, 1959, p. 32.

comunque che neppure in questo tipo di sistema sociale gli uomini abbiano il solo ruolo di procreatori, e nessun altro ruolo sociale e economico nei confronti delle donne e dei figli.¹⁰⁷

Pertanto, molti antropologi rimarcano l'importanza, se non proprio del matrimonio come presupposto basilare per la formazione della famiglia, almeno della funzione più o meno predominante che l'uomo può possedere all'interno delle aggregazioni familiari e sociali di alcune comunità. Ma se, a esempio, prendiamo in considerazione le società, spesso matriarcali e matrilineari, in cui i rapporti avuncolari sono fondamentali, ci troviamo comunque di fronte a unità familiari basilari che comprendono non una relazione a due, bensì a quattro termini: essa presuppone un fratello, una sorella, un cognato e un nipote. In ogni caso, ci si trova di fronte a un'unione matrimoniale. Lévi-Strauss propose una legge universale in riferimento alle società in cui la figura del fratello della moglie, il cognato, mantiene una grande autorità tra i nipoti: la relazione tra zio materno e nipote sta alla relazione tra fratello e sorella come la relazione tra padre e figlio sta tra marito e moglie.¹⁰⁸ Forme diverse di avuncolato si possono presentare con uno stesso tipo di filiazione, sia esso patrilineo o matrilineo. Per quanto la posizione del fratello, nei casi in cui è presente nella famiglia, sia molto importante presso alcune società, tra cui i Mosuo, ciò nonostante, se non vi è l'unione matrimoniale tra i coniugi, non la si può definire una società basata sull'avuncolato, poiché essa prevede l'opposizione tra quattro coppie di opposizione: fratello/sorella, marito/moglie, padre/figlio e zio materno/figlio della sorella, necessarie all'elaborazione di questo tipo di sistema.¹⁰⁹

Lo stesso Lévi-Strauss, alla luce delle nuove scoperte antropologiche sui Mosuo, nel 2000 scrisse:

le pratiche dei Na (i Mosuo) appaiono meno straordinarie nel momento in cui si realizza che queste rappresentano un'immagine inversa rispetto alle nostre. Non

¹⁰⁷ GOUGH, "The Origin of the Family", cit., pp. 760-761.

¹⁰⁸ LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, cit., pp. 56-57.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 57-59.

stupisce così tanto l'idea di negare alla figura del marito, che rappresenta colui che prende moglie (*wife-taker*), il ruolo centrale in un sistema che non rifiuta la figura dello zio materno, il quale rappresenta colui che dà la moglie (*wife-giver*), come, al contrario facciamo noi. Presso i Mosuo il *wife-taker* può giocare occasionalmente un ruolo, come invece il *wife-giver* presso di noi.¹¹⁰

Dunque, se in un sistema in cui i legami di parentela, la linea di discendenza e la struttura familiare si basano solo su principi di consanguineità e se i rapporti di affinità vengono scartati in favore delle relazioni basate sui legami di sangue, appare ovvio che in una società di questo tipo il matrimonio non ha ragione di esistere. Ciò nonostante, non per questo la famiglia cessa a sua volta di esistere.

Quando i legami di sangue diventano la struttura portante della famiglia e in essa si riesce a ricreare una certa armonia, non vi è bisogno di assicurare la stabilità attraverso l'acquisizione di parenti affini. Il sistema parentale Mosuo si pone in netto contrasto con la relazione di tipo matrimoniale caratteristica di altre società. Presso i Mosuo i parenti consanguinei instaurano dei legami eterni e la relazione tra fratello e sorella è stabile, solidale e duratura, mentre i rapporti affettivi e sessuali si instaurano al di fuori del nucleo familiare.

II.3.1. Tisese. Il sistema Mosuo delle visite

Durante gli anni ottanta dello scorso secolo i primi antropologi cinesi, che si dedicarono allo studio della società Mosuo, coniarono il termine *azhu hunyin* 阿注婚姻 in riferimento al tipo di unione sessuale istituito presso questa etnia. L'espressione si basava sulla traslitterazione di un termine in lingua Naru, che indica la parola "amico", *azhu*, unita alla parola che in cinese denota il matrimonio, *hunyin*; questa denominazione divenne sinonimo di una società matrilineare primitiva per cui, secondo la scala dei valori delle teorie sull'evoluzione sociale di stampo Morgan-Engelsiano, la società Mosuo e i sistemi di relazioni sociali e umane dalla popolazione autoctona erano considerati

¹¹⁰ Claude LÉVI-STRAUSS, "Postface", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, p. 715.

il residuo di forme di unione matrimoniale arcaica praticate da una società poco avanzata.¹¹¹ I Mosuo hanno rigettato *in toto* le denominazioni degli etnologi e antropologi cinesi che cercarono di stabilire una connessione linguistica tra una forma di unione caratteristica della società Mosuo e quella caratteristica della società Han, ma né in lingua Naru vi è un termine che indica il matrimonio, né in cinese vi è un termine specifico per questo particolare tipo di unione. Nella lingua Naru la parola adottata per riferirsi al loro singolare tipo di relazione sentimentale è *tisese*, letteralmente “camminare avanti e indietro”, un eufemismo che racchiude l’essenza di questo tipo di relazione caratterizzato da visite furtive da parte dell’amante di sesso maschile, il quale, dopo aver passato la notte in compagnia del *partner*, torna nella propria abitazione.¹¹²

Il sistema delle visite Mosuo, praticato dalla maggioranza degli adulti, differisce dalle unioni di tipo matrimoniale in quanto si fonda su una relazione

¹¹¹ In realtà il termine *azhu* è un prestito linguistico dalla lingua dell’etnia Pumi, che indica, per l’appunto, la parola “amico” senza alcun specifico riferimento alle relazioni di tipo sessuale e sentimentale tra due amanti. I Mosuo non riconoscono nessuna attinenza tra il termine adottato dagli etnologi cinesi e ciò che effettivamente questo tipo di relazione rappresenta, soprattutto perché con *hunyin* si definisce l’unione matrimoniale, pratica assente nella cultura tradizionale Mosuo. Il primo studio completo elaborato dagli antropologi cinesi adottò la traduzione *azhu hunyin*, in Chengxu ZHAN 绪詹承 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating* 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning); in studi successivi alcuni etnologi elaborarono invece la perifrasi *zoufang hun* 走访婚, (“matrimonio delle visite”), ma neanche questa sembrava rendere giustizia alla vera essenza dei costumi sessuali vigenti presso i Mosuo. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 73-74.

¹¹² *Ibid.*, p. 75. Cai Hua riporta il termine *nana sésé*, in riferimento a questo tipo di relazione che egli stesso definisce furtiva: *nana* significa furtivo e *sésé* significa letteralmente camminare avanti e indietro, ovvero far visita. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 185.

senza responsabilità contrattuali, senza obblighi reciproci e senza esclusività.¹¹³ Alla base della relazione *tisese* vi è innanzitutto l'osservanza della proibizione dell'incesto, per cui non si possono avere relazioni con parenti dello stesso gruppo consanguineo, e l'unico prerequisito si fonda sul mutuo consenso dei due *partner*. La relazione amorosa diviene un affare personale, in cui i membri delle due famiglie, nel caso in cui venissero a conoscenza della relazione, non interferiscono, se non in rari casi.

L'unione *tisese* è dunque un affare privato tra i due amanti, i quali possono decidere, con o senza una motivazione ben precisa, di terminare la relazione qualora uno dei due ne sentisse la necessità, senza argomentazioni e giustificazioni; inoltre, essendo basata su un tipo di legame che non risponde a nessun tipo di obbligo o di dovere nei confronti della controparte, appare chiaro che un Mosuo sessualmente attivo, autonomo e indipendente da vincoli coniugali e parentali può avere più di una relazione *tisese* nello stesso periodo di tempo.¹¹⁴

Durante il corso della vita un individuo può avere un numero variabile di *açia*, (*axia* 阿夏) compagni di una relazione furtiva: il verbo *çia* significa dormire e, usato come sostantivo, diviene *açia*, ossia amante.¹¹⁵ Sulla base degli studi degli etnologi, affinché venga stabilita e intrapresa una relazione *tisese* si devono rispettare una serie di norme generali:

- 1) A ogni individuo è garantita l'assoluta libertà di scegliere il proprio *partner*;

¹¹³ SHIH, "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", cit., p. 381.

¹¹⁴ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 414.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 202-203. Chuan-kang Shih riporta il termine *ecia*, sostantivo senza riferimenti di genere che si usa per indicare i compagni di una relazione *tisese*. Secondo lo stesso, questo termine è sempre meno frequente all'interno del vocabolario Naru e i Mosuo preferiscono indicare il *partner* con il nome proprio. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 287.

- 2) Nell'esprimere e manifestare il proprio desiderio nei confronti di un individuo dell'altro sesso, uomini e donne possono agire allo stesso modo, secondo gli intenti personali;
- 3) Gli incontri vengono decisi con il consenso di entrambi. Se non decidono di incontrarsi in un luogo pubblico, l'uomo si reca nell'abitazione della donna durante la notte. È proibito per una donna far visita alla casa dell'uomo;¹¹⁶
- 4) Ogni persona ha l'assoluto controllo della propria vita personale e sessuale e può avere più *açia* nello stesso lasso di tempo;
- 5) L'origine, lo scioglimento e il ristabilirsi di una relazione dipendono solo ed esclusivamente dal volere personale dell'individuo;
- 6) Durante la visita nell'abitazione della donna, è vietato per l'uomo avere contatti con i parenti consanguinei della donna, specialmente con quelli di sesso maschile;
- 7) Due individui si considerano *açia* solo durante il periodo di frequentazione continua, non si possono definire *açia* durante gli intervalli;
- 8) I due *açia* sono estranei l'un l'altro e non hanno nessun tipo di relazione parentale, economica e sociale;

¹¹⁶ La struttura della casa Mosuo è organizzata in maniera per cui ogni abitante di genere femminile sessualmente attivo predispone di una stanza privata. Solitamente all'età di tredici anni ogni ragazza Mosuo prende parte alla "cerimonia della gonna", una sorta di iniziazione che segna il passaggio dalla pubertà alla vita adulta. Da questo momento tutte le ragazze della famiglia possiedono la propria stanza da letto, "la stanza dei fiori", *hualou* 花楼, nella quale possono cominciare ad avere visite notturne. La stessa cerimonia, che prende il nome di "cerimonia dei pantaloni", viene messa in atto per i ragazzi che hanno raggiunto il tredicesimo anno di vita, ma gli stessi non hanno diritto a una stanza personale all'interno dell'abitazione. Judith STACEY, "Unhitching the Horse from the Carriage: Love and Marriage Among the Mosuo", *Utah Law Review*, 11, 2, 2009, p. 290.

- 9) È assolutamente proibito discutere o litigare per diventare *açia* della stessa persona.¹¹⁷

Sul piano della concezione dei rapporti umani e delle relazioni di coppia, l'unione *tisese* si pone come alternativa agli usuali modi di rapportarsi dell'essere umano che si è soliti considerare alla base delle relazioni. L'assoluta libertà della persona e l'assenza di esclusività cambiano totalmente l'approccio emotivo nei confronti di qualsiasi altro individuo dell'altro sesso; pertanto, in un rapporto che si basa su questi presupposti, vengono meno l'idea di possessività del corpo e della mente dell'altro, di controllo della personalità e delle azioni, di gelosia e quindi di fedeltà, manifestando invece sentimenti di rispetto nei confronti degli altri individui, di eguaglianza tra i due sessi e di accettazione di quelli che sono i bisogni dell'essere umano. L'uomo, per sua natura, tende a desiderare contemporaneamente più persone diverse tra loro, sia sul piano sessuale sia sul piano sentimentale, e allo stesso tempo, quando aumenta l'intensità dell'affetto, riesce a manifestare segni di possesso e di gelosia, nati dal desiderio di avere il pieno o comunque parziale controllo delle situazioni e delle persone che lo circondano, e questo lo porta in qualche modo a stabilire alcune regole o parametri entro cui ridimensionare e limitare i desideri e le azioni proprie e altrui. Solitamente, nella maggior parte delle società il matrimonio aiuta a garantire un certo equilibrio tra il desiderio di ciò che non si possiede e gelosia per ciò che invece si ha. Presso i Mosuo, invece, le manifestazioni di gelosia non sono accettate dalla comunità, e quindi sono assenti dalla vita della persona. Ciò non significa che un individuo Mosuo non sia in grado di provare gelosia nei confronti delle persone per cui matura un certo tipo di sentimento, ma cerca di evitare di manifestare i propri tormenti poiché visti come nocivi e scorretti nei confronti della libertà altrui. Un Mosuo che nella vita abbia optato per avere relazioni furtive non prova gelosia per nessun altro individuo né tantomeno dichiara fedeltà a qualcuno: la promessa di fedeltà è disonorevole poiché viene considerata una sorta di negoziazione, una specie di scambio o di patto stipulato che va contro i presupposti dell'unione delle visite e dei costumi Mosuo, per i quali i privilegi

¹¹⁷ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 231-232.

sessuali non sono né merce di scambio né tantomeno monopolio di un'unica persona, ma si instaurano sulla base del desiderio, dell'affetto o dell'amore reciproco tra i due amanti.¹¹⁸

La marcata disposizione filantropica degli abitanti Mosuo nei confronti dei propri simili delinea una visione della natura dell'essere umano, delle sue emozioni e delle sue manifestazioni sentimentali che si pone spesso in netto contrasto con i principi e gli ideali su cui diverse società e culture solitamente si fondano.

L'istituzionalizzazione del sistema delle visite mette in evidenza che, a livello antropologico, non è solo attraverso il matrimonio che si può garantire la riproduzione del genere umano.

Sul piano della concezione della famiglia e delle relazioni di parentela, l'unione *tisese* rimanda ad alcune implicazioni ben precise che rimodellano l'organizzazione della struttura familiare Mosuo e i meccanismi che intercorrono all'interno di essa e che sono rintracciabili di conseguenza anche a livello sociale.

Al contrario dell'unione attraverso il legame matrimoniale, la relazione furtiva senza vincoli prestabiliti e senza obblighi di alcuna sorta, assicura ai *partner* l'assoluta libertà di agire secondo le proprie attitudini e secondo i propri desideri, e tutto rimane circoscritto all'interno della sfera privata che riguarda solo ed esclusivamente i due amanti. Nessun altro individuo, che appartenga alla famiglia o alla comunità, interferisce con la relazione: al contrario del matrimonio, che assicura l'unione tra due individui attraverso rituali formali e garanzie legali accettate dalla comunità, riproponendosi dunque anche come un affare che ha un riscontro sociale o che comunque interessa diversi gruppi, la relazione *tisese* resta ristretta solo ai protagonisti principali e la loro unione rimane un affare privato e personale che riguarda solo i singoli individui.

Dunque, sul piano della categorizzazione parentale e della composizione familiare, non si assiste alla nascita di nuove posizioni e di nuove figure che

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 214-215.

solitamente si inseriscono nella gerarchia dei rapporti tra parenti consanguinei, formando nuove categorie di parentela: non è previsto l'inserimento di parenti affini all'interno dello stessa linea parentale consanguinea nel momento in cui, senza il matrimonio non si assiste alla nascita della figura del marito, della moglie e dei parenti acquisiti per mezzo dell'unione coniugale. Questo tipo di relazione non incide in nessun modo nelle questioni socioeconomiche dell'una o dell'altra famiglia e, contrariamente alle implicazioni che scaturiscono da una relazione matrimoniale, nella quale l'uomo, la moglie e i figli della moglie stabiliscono un rapporto basato su diritti e responsabilità reciproche che comprendono anche questioni di carattere economico, presso i Mosuo si assiste allo sradicamento dei legami sociali consueti sia tra i due *partner* sia tra il padre biologico e i figli nati dall'unione furtiva, e anche sul piano economico non si avanzano pretese di alcun tipo e nessuno sente di dover adempiere obbligatoriamente a doveri formali di qualsivoglia natura.¹¹⁹

Se da un'unione *tisese* si assiste alla nascita di un bambino, in qualunque circostanza, questi non verrà mai considerato illegittimo,¹²⁰ ma entrerà a far parte della famiglia di discendenza di linea femminile e riconoscerà un solo e unico genitore biologico, la madre, considerando gli eventuali fratelli della madre stessa o della nonna come "padri".¹²¹

Presso i Mosuo è la madre l'unica persona a dare la vita ai propri figli, e colui che dovrebbe assumere il ruolo di padre non è altri che una sorta di aiutante nell'opera di procreazione. Numerose sono le leggende e i proverbi che lasciano trasparire l'importanza fondamentale della donna come procreatrice: si ritiene che

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 422.423.

¹²⁰ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 76.

¹²¹ Bisogna ricordare che, secondo il sistema parentale Mosuo, Ego non distingue la madre dalle sorelle della madre o dalle figlie delle sorelle della nonna, e allo stesso tempo non vi è distinzione tra il proprio figlio e i figli delle proprie sorelle. Il termine *emi* può indicare la madre, le sorelle della madre e le figlie delle sorelle della nonna. *Ibid.*, p. 140.

il feto sia generato solo dalla madre e che l'uomo abbia l'unico compito di aiutare nell'atto del concepimento. È per questo che il bambino non viene informato riguardo all'identità del padre biologico; solitamente neanche il padre viene a conoscenza della propria paternità, e, nel caso in cui ne fosse al corrente, non informerà mai il figlio o la figlia.¹²² Sulla base di queste concezioni si evince dunque che attraverso una relazione *tisese* mai nessun nascituro verrà considerato figlio illegittimo, e che tutti i bambini che seguono la medesima linea di discendenza femminile godranno dello stesso *status* all'interno della famiglia e nella società, e saranno considerati in ugual modo da tutti i componenti delle generazioni superiori, indipendentemente dall'identità dell'effettivo padre biologico.

In conclusione, i Mosuo prediligono basare la loro vita affettiva e sessuale sulla relazione *tisese*, e la maggioranza della popolazione riesce a contare diversi *açia* nell'arco della propria esistenza. Tuttavia, quando l'intensità affettiva aumenta e il periodo della relazione *tisese* è abbastanza lungo e continuativo, può capitare il caso che un uomo e una donna decidano di rendere "aperta" la loro relazione. In tal caso, le uniche sostanziali differenze con la relazione furtiva si poggiano sul fatto che la relazione viene messa alla luce di fronte ai familiari della donna, con i quali l'uomo potrà avere contatti, facendola diventare dunque una relazione non più privata, ma semi-sociale; inoltre, i due amanti stabiliscono di avere tra di loro un privilegio sessuale, rispetto alle relazioni con gli *açia*, con i quali tuttavia non verranno interrotti i rapporti.¹²³

La relazione *tisese* e quella "aperta" sono la norma presso i Mosuo e sono considerate perfettamente adatte a sopperire la necessità della riproduzione della stirpe di una linea di discendenza. Eppure, quando in una famiglia per qualsivoglia motivo si registra la mancanza di uno o più membri dell'uno o dell'altro sesso, specialmente se di sesso femminile, i Mosuo ricorrono ad altri

¹²² CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 226-231.

¹²³ *Ibid.*, pp. 415-419.

espedienti per cercare di ristabilire un equilibrio all'interno dello stesso nucleo familiare.

II.3.2. Casi di adozione e convivenza

Secondo l'ideologia tradizionale Mosuo, le dinamiche che intercorrono all'interno del gruppo domestico *yidu* rappresentano, sul piano culturale ed economico, i principi che regolano l'unità e l'equilibrio della casa e della famiglia. Quando questo coincide con il *sizi*, il gruppo consanguineo di matrice matrilineare, la relazione *tisese* riesce a garantire tutte le esigenze economiche degli appartenenti alla famiglia e a soddisfare i bisogni emotivi e psicologici dei propri membri. In questo modo, il quadro familiare rientra in una cornice perfetta, in cui l'equilibrio delle relazioni risulta armonico e ogni individuo, adempiendo ai propri doveri familiari nel rispetto delle relazioni consanguinee e assolvendo i compiti per il mantenimento della prosperità economica della casa, riesce a trovare il proprio ruolo e la propria funzione nel sistema delle relazioni familiari.

All'interno di un dato sistema familiare elementare, che si fonda su una struttura tradizionale, ossia l'unione di due non consanguinei, il bambino o il nascituro è indispensabile affinché

lo squilibrio iniziale che si produce, in una data generazione, tra chi cede e una donna e chi la riceve, può stabilirsi soltanto attraverso le controprestazioni che hanno luogo nelle generazioni ulteriori.¹²⁴

Per i Mosuo possono valere le stesse considerazioni, ma bisogna riconoscere che il presupposto iniziale, ossia la causa dello squilibrio, non si stabilisce sulla base di una cessione o una ricezione della donna, come avviene quando si stabilisce un legame tra individui affini, ma si afferma sulla base di una mancanza in una data generazione di uno o più componenti dello stesso genere.

Se per ogni generazione non si assiste a un disequilibrio causato da fenomeni naturali e biologici, la composizione dei generi è abbastanza bilanciata e non si

¹²⁴ LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, cit., pp. 61-62.

presentano casi di trasferimento o di morte improvvisa di uno o più membri, nello stesso *yidu* viene meno la necessità di ritrovare al di fuori del proprio *sizi* un altro componente, in base alle specifiche circostanze di sesso maschile o femminile, che possa aiutare la famiglia a ristabilire l'armonia minacciata.

Per di più, la perdita di componenti o le divisioni tra i membri all'interno della famiglia procurano rotture non solo nel sistema delle relazioni familiari, ma danneggiano anche il benessere economico e la prosperità finanziaria. Secondo Chuan-kang Shih, le persone del luogo ritengono che i Mosuo siano il gruppo etnico che possiede il più alto livello di vita tra le diverse minoranze etniche della zona, poiché i loro nuclei familiari riescono a mantenere unito un consistente numero di componenti in un periodo di tempo molto lungo. Ad esempio, inversamente alla situazione Mosuo, le strutture familiari degli Han di Yongning presentano un'articolazione domestica molto più semplice e il ciclo di rigenerazione della struttura familiare è più breve: la famiglia Han patrilineare non evolve mai in una composizione domestica in cui tutti i discendenti sono racchiusi nella stessa aggregazione familiare, ma subisce frammentazioni, dovute alle separazioni dei componenti della stessa generazione, i quali, sposandosi, abbandonano la casa natale per dar vita a nuovi nuclei familiari. Questa situazione incide anche sul piano economico e le famiglie di etnia Han risultano più povere degli autoctoni Mosuo.¹²⁵

Sulla base di queste considerazioni, bisogna dunque vagliare i casi in cui in uno stesso gruppo domestico e consanguineo vi siano solo figli maschi o le figlie femmine della stessa generazione siano sterili. Per risolvere il problema che minaccia la continuazione della discendenza, se si presentasse una situazione simile a quella poc'anzi descritta, la prima soluzione per i Mosuo sarebbe quella

¹²⁵ Chuan-kang SHIH, "A Minority among Minorities: The Han Chinese in a Multiethnic Community in Southwest China", in Bien Chiang e Ho Ts'ui-p'ing (a cura di), *State, Market and Ethnic Groups Contestualized*, Papers from the Third International Conference on Sinology, Anthropology Section, Academia Sinica, Taipei, 2003, pp. 222-223.

di adottare un membro di un altro gruppo domestico.¹²⁶ Quando si presenta il caso dell'adozione, il nuovo membro acquisisce il nome del nuovo gruppo consanguineo diventando a tutti gli effetti un esponente di quel *sizi*, pur mantenendo per tutta la sua esistenza l'identità consanguinea legata alla famiglia di nascita. Sul piano delle relazioni sentimentali e sessuali, per i membri adottati e quelli della famiglia adottiva vigono le stesse regole che valgono per gli individui appartenenti alla stessa linea di discendenza, ma solo nel caso in cui crescano nella stessa abitazione fin dal periodo dell'infanzia; se cambiano luogo di residenza in età adulta, possono invece eventualmente instaurare qualsiasi tipo di rapporto dopo l'abbandono del gruppo domestico.¹²⁷

Presso i Mosuo dunque, poiché in una situazione familiare stabile e duratura non si crea la necessità di porre rimedio a fattori di crisi dovuti a una mancanza di esponenti dell'uno o dell'altro sesso, automaticamente non si cerca di ristabilire l'ordine familiare attraverso unioni coniugali con altri membri. La regola fondamentale per una famiglia Mosuo di conservare o ristabilire l'armonia aderisce perfettamente al bisogno di promuovere e assicurare la discendenza della famiglia attraverso una progenie che mantenga equilibrata la composizione dei generi quanto più possibile, di porre delle solide basi a livello economico e finanziario per la prosperità della casa ed di evitare che si creino frizioni interne, causa di divisioni e spostamenti.

¹²⁶ Solitamente si preferisce accogliere un membro della stessa linea di consanguineità, nel caso in cui vi siano state delle divisioni familiari in precedenza. Altrimenti, non vi è nessun problema nel cercare in altri gruppi consanguinei uno o più membri da inserire nel nucleo domestico. Inoltre, l'adozione è regolata da alcune norme secondo cui la famiglia che cede non deve risultare in alcun modo indebolita dalla sottrazione dei membri, e la famiglia che riceve può adottare fino a un massimo di tre bambine. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 151.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 152-153.

Presso i Mosuo, l'armonia (in lingua Naru, *ho* oppure *hing*) rappresenta il principio culturale supremo.¹²⁸ La società Mosuo tradizionale è totalmente orientata sul valore della famiglia, delle strutture parentali e del gruppo sia consanguineo sia domestico. Altresì, per un Mosuo il senso dell'esistenza si esplica nella continua ricerca e nel mantenimento dell'armonia familiare, affinché si conduca una vita felice e in serenità con tutti i componenti del gruppo domestico.

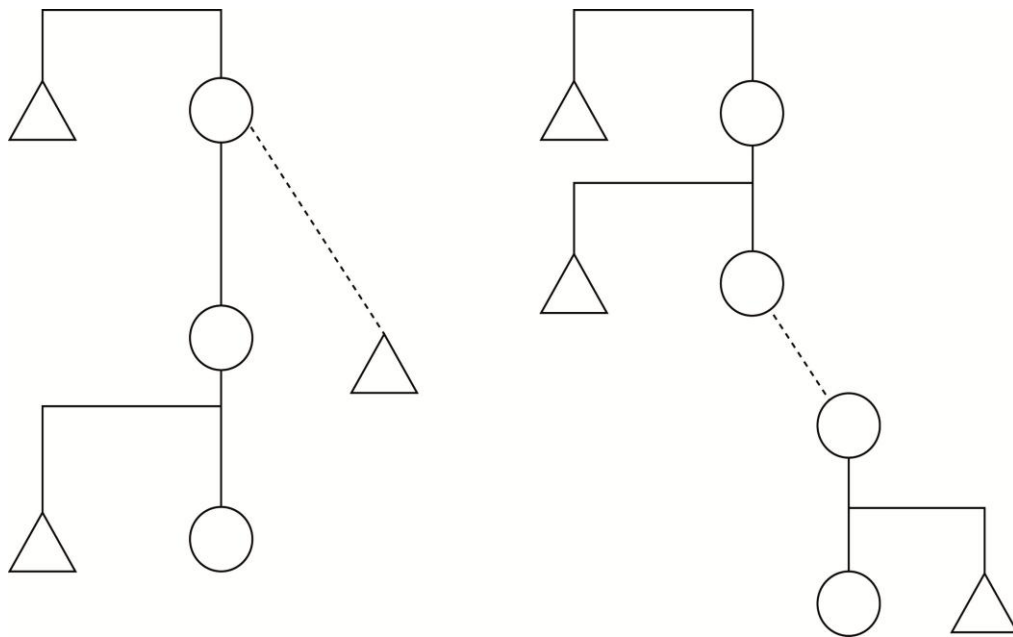
Viene da sé considerare che tutti i meccanismi che intercorrono tra le relazioni della comunità fanno riferimento alla famiglia, e l'armonia familiare si dipana nelle relazioni sociali, realizzandosi come il principio sommo e universale.

Perciò, indipendentemente dai motivi che possano causare rotture all'interno della famiglia, i Mosuo sono molto attenti nel ricercare l'armonia all'interno del proprio gruppo domestico, prodigandosi per reintrodurre alcune figure mancanti nella gerarchia dei rapporti parentali. Ciò nonostante, tutti si adoperano per cercare di non creare problemi nella famiglia che deve cedere uno o più componenti: tutta la comunità agisce in funzione della propria stabilità e prosperità, ma comunque nel rispetto di quelle altrui, affinché tutta la collettività conservi l'armonia e il benessere. Per quanto possibile, l'equilibrio tra gli esponenti di entrambi i sessi e il bilanciamento tra i diversi gradi generazionali deve essere osservato. Pertanto, non è difficile trovare una situazione in cui una madre ripropone un nuovo gruppo domestico nel quale vi siano non solo i propri figli, ma anche i figli di uno dei suoi fratelli o dei fratelli della madre.¹²⁹ Generalmente, si adottano i bambini per garantire un adeguato apporto in termini di forza-lavoro, e le bambine affinché venga perpetuata la stirpe di linea femminile. I diagrammi che sintetizzano l'opzione dell'adozione di un membro non consanguineo presso i Mosuo, si presentano nelle seguenti varianti:¹³⁰

¹²⁸ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 208.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 192.

¹³⁰ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 454.



Ebbene, quando tutte le possibilità di adozione risultano non applicabili per qualsivoglia motivo, l'opzione della convivenza si fa spazio tra le eventuali soluzioni.

Convivenza Azhu, (*Azhu tongju* 阿注同居), è il termine che gli etnologi cinesi adoperano per distinguere una relazione che non si stabilisce più sulla base di un rapporto *tisese*, in cui i due amanti risiedono ognuno nella propria abitazione di origine, da una relazione in cui la residenza diventa comune e i due *partner* decidono di stabilirsi nella casa dell'uno o dell'altra. Questa può essere "matrilocale", "virilocale" o "neolocale".¹³¹ Secondo l'analisi dell'antropologo

¹³¹ Gli antropologi che si dedicano allo studio dei Mosuo utilizzano il termine "uxorilocale", per indicare lo spostamento dell'uomo nella casa della donna, ma questo risulta essere inappropriato se si considera che in latino *uxor* significa "moglie", e in effetti nella terminologia di parentela, il termine indica proprio il trasferimento del marito

Chuan-kang Shih, presso i Mosuo non vi è una reale distinzione tra l'abituale rapporto *tisese* e la convivenza, poiché gli stessi ritengono che fino a quando non si promuovono cerimonie ufficiali o non si assiste a scambi tra le due parti sul piano socioeconomico, la relazione continua ad avere le caratteristiche di una relazione *tisese*, ossia un rapporto senza contratti, senza obblighi e senza esclusività. Anche se sul piano economico i conviventi producono e consumano nella stessa abitazione, nessuno dei due avanza pretese sulle proprietà che riguardano la casa e gli averi della famiglia. Dunque, la convivenza cambia l'appartenenza al gruppo, ma non lo *status* socioeconomico della persona, la quale non instaura legami di alcuna sorta con il *partner* e con la famiglia ospitante e può decidere di cambiare il gruppo domestico di residenza qualora lo desiderasse.¹³²

La convivenza presso i Mosuo è permessa solo ed esclusivamente se nello stesso gruppo domestico si assiste alla mancanza di uno o più membri di uno specifico genere nella stessa generazione e deve oltretutto essere accettata all'unanimità da tutti i membri del gruppo familiare. La seconda regola fondamentale, la medesima alla base di tutte le relazioni sessuali Mosuo, è quella della proibizione dell'incesto.¹³³

presso l'abitazione della moglie, cosa che non avviene presso i Mosuo, i cui uomini semmai si stabiliscono nella residenza della madre della compagna; lo stesso ragionamento si può applicare per il termine "virilocale", che in antropologia indica il trasferimento della moglie nell'abitazione del marito, ma in latino *vir* significa "uomo", quindi in questo caso potrebbe essere adottato, ma non nel comune senso antropologico, dal momento che ancora una volta per i Mosuo non si possono utilizzare i classici attributi "moglie" e "marito"; per di più, bisogna sottolineare che nel caso del trasferimento virilocale, la donna si sposta nella dimora del compagno, il quale però risiede nell'abitazione della madre, secondo il principio per cui il gruppo domestico corrisponde al gruppo consanguineo. Il termine "neolocale" indica invece lo stabilirsi della coppia in un'abitazione che sia differente da quelle delle madri di entrambi i *partner*.

¹³² *Ibid.*, pp. 286-287.

¹³³ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 420.

La convivenza si stabilisce dunque in linea con gli stessi presupposti dell'adozione, ma le due alternative differiscono in quanto la prima implica anche la necessità di un rapporto stabile e duraturo tra i due compagni di quella che in precedenza poteva essere una relazione *tisese* o "aperta". In ambito sociale, i due *partner* vengono considerati come aiutanti, ospiti della casa in cui si stabiliscono e classificati come "amici". A livello antropologico non possono essere considerati come parenti affini nati dall'unione matrimoniale a dar vita a tutta una serie di relazioni parentali basate sul principio dell'affinità, poiché non sono legati l'un l'altra da nessun vincolo legale o socialmente riconosciuto.¹³⁴

Quando uno dei due amanti si sposta nel luogo di residenza dell'altro, la relazione diventa un evento semi-sociale in cui si assiste all'unione di individui appartenenti a due famiglie consanguinee differenti, ma non si presentano le implicazioni che, ad esempio, un'unione matrimoniale può comportare sul piano sociale: il legame tra due conviventi non stabilisce unioni tra gruppi socialmente riconosciuti, ma solo tra individui. Invece, dal punto di vista economico la condivisione della stessa abitazione comporta anche una spartizione dei beni materiali e di conseguenza una partecipazione da parte dei due nell'adempimento degli obblighi economici, nonché nell'educazione e nella crescita della prole. Per quanto riguarda le regole di discendenza, quando lo spostamento è matrilocale i nascituri mantengono il nome della linea di discendenza femminile, ma quando il trasferimento è virilocale, assumono il nome del gruppo domestico in cui si è stabilita la madre, anche se la loro identità consanguinea rimane quella matrilineare, tanto che, se decidono di cambiare luogo di residenza, la loro discendenza ritorna a seguire la linea materna.¹³⁵

In conclusione, sembra che nella società tradizionale Mosuo si possa assistere a uno stravolgimento del classico sistema della predominanza del genere maschile, prevalente nella gran parte delle società finora studiate: la posizione della donna Mosuo prevale in una società in cui l'uomo sembra essere marginalizzato nel

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 289-290.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 420-421.

complesso delle relazioni socioculturali. All'interno di un sistema matriarcale così fortemente incentrato su una rigida discendenza matrilineare, la figura della donna risulta predominante nell'ambiente domestico e le decisioni sulla gestione della sua vita sentimentale e della sua vita sessuale e sulla responsabilità della procreazione sono rimesse solo ed esclusivamente alla sua volontà. Né la madre o i fratelli, né tantomeno gli eventuali compagni della relazioni possono interferire con le sue scelte e, diversamente dalla sorella – educata durante il periodo di crescita e formazione alla conoscenza dei valori culturali tradizionali legati alle esperienze sulla vita sessuale e alla gestione dei rapporti familiari – un uomo Mosuo non sembra avere il diritto a un'educazione sentimentale, e la sua funzione rimane quella di un sorta di aiutante nella procreazione, affinché il sistema delle nascite non collassi. Dunque, seppure la figura dell'uomo a livello familiare contribuisca alla stabilità e alla ricerca di un equilibrio armonico tra le relazioni parentali e abbia il compito di contribuire all'educazione dei nipoti e alla prosperità economica del gruppo domestico, sul piano sentimentale, il suo ruolo sembra tuttavia essere limitato a sporadiche apparizioni nella vita di una donna adulta.

Sulla base di queste considerazioni si può concludere che, a livello antropologico e sociologico, l'esistenza della società Mosuo è riuscita a dimostrare che né la proibizione dell'incesto né la divisione del lavoro tra i sessi richiedano necessariamente il matrimonio. Il tabù sull'incesto, ponendo il divieto di avere rapporti sessuali tra parenti consanguinei, previene disordini in ambito familiare e sociale. Inoltre, poiché in ogni società la divisione dei ruoli nel lavoro richiede che in una stessa generazione vi siano membri di entrambi i sessi all'interno del sistema parentale basilare e all'interno della stessa unità economica, l'organizzazione sociale e il sistema parentale Mosuo dimostrano che non è necessario il matrimonio tra esponenti di gruppi consanguinei differenti affinché si assicurino il giusto equilibrio sociale, familiare ed economico.¹³⁶

¹³⁶ *Ibid.*, p. 442.

II.3.3. L'introduzione del matrimonio presso i Mosuo

Il matrimonio presso la società Mosuo odierna è il risultato di un processo di infiltrazione culturale dall'esterno, iniziato nel periodo Yuan (1271 – 1368) e portato avanti dalle politiche imperiali delle dinastie che si sono succedute in Cina dal tredicesimo secolo fino al periodo dell'ultimo impero Qing (1644 – 1911).

Nella lingua Naru il termine che definisce l'unione coniugale è *zhi-chi-ha-dzi*, letteralmente “bere il liquore e mangiare il pasto”, in riferimento alla cerimonia matrimoniale, resa ufficiale attraverso un'occasione solenne che sancisce e annuncia pubblicamente l'unione di affinità tra parenti non consanguinei di due gruppi domestici differenti.¹³⁷

La leggenda vuole che l'usanza del matrimonio fosse introdotta, come seconda forma di unione sessuale istituzionale tra i costumi Mosuo, durante il regno del capo locale Yama-ah (Ah Zhenqi 阿鎮麒), nato nel 1635, e vissuto dunque tra la fine del periodo Ming (1368 – 1644) e l'inizio del periodo Qing.¹³⁸

¹³⁷ SHIH, “Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China”, cit. p. 386.

¹³⁸ Secondo la leggenda, il re Mu dell'etnia Naxi di Lijiang invase Yongning e sconfisse Yama-ah, il quale per tentare di riavere il controllo della zona, decise di recarsi a Pechino per farsi concedere un arbitrato dall'imperatore, ma non aveva i mezzi economici per affrontare il viaggio verso la capitale. Fortuna volle che una donna di animo gentile, Yuzhumu, decidesse di aiutare Yama-ah finanziando la spedizione con il denaro della vendita dei gioielli personali. Yama-ah riuscì dunque ad ottenere l'arbitrato dall'imperatore e a riacquistare il potere come capo locale di Yongning. Per esprimere la propria gratitudine verso Yuzhumu, decise di sposarla in una solenne cerimonia nuziale. Da quel momento, il matrimonio fu introdotto come forma di unione ufficiale per i capi locali di Yongning, mentre il resto della popolazione continuò a praticare la tradizionale forma di unione *tisese*. Per un maggiore approfondimento sull'identificazione di Yama-ah della genealogia Mosuo e Ah Zhenqi della genealogia cinese si veda SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 102-105.

La questione interessante dal punto di vista antropologico risiede nel fatto che la nuova forma di unione, in passato pressoché sconosciuta tra gli abitanti di Yongning, segue un percorso che va di pari passo con alcuni eventi storici significativi, reperibili sia nella cronaca delle genealogie dei capi locali tracciate dai *ddaba* (specialisti della religione autoctona che avevano il compito di svolgere i rituali legati alla successione genealogica), sia negli annali storici cinesi; e che, per di più, questi eventi abbiano contribuito a dar vita ad alcune leggende tradizionali, tramandate oralmente nel corso degli ultimi sei secoli. Le genealogie rivelano che fino alla fine del periodo di potere dei capi locali competenti nell'area Mosuo, nel 1956, ogni linea di discendenza del *zhifu*, il *leader* autoctono, praticava l'usanza del matrimonio.¹³⁹

Chuan-kang Shih fornisce un'analisi molto dettagliata della ricostruzione genealogica dei capi locali. Analizzando le fonti storiche ufficiali cinesi e comparandole con quelle della tradizione Mosuo, si evince che, al di là di alcune discrepanze tra i nomi e le date riportate nelle diverse versioni, molto probabilmente la leggenda Mosuo che attribuisce a Yama-ah l'introduzione del matrimonio e l'evento storico che sancisce la sua ascesa al potere come capo locale di Yongning, coincidono nel quadro della ricostruzione etnostorica, segnando dunque il momento ufficiale in cui il matrimonio divenne la pratica istituzionale tra gli ambienti aristocratici locali.¹⁴⁰ Tuttavia l'antropologo sottolinea che, seppure la leggenda e la realtà combacino in molti punti, la questione che portò all'istituzionalizzazione del matrimonio come seconda pratica

¹³⁹ SHIH, "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", cit. p. 387.

¹⁴⁰ Sembra che, quando le truppe Qing occuparono lo Yunnan nel diciassettesimo secolo, i capi locali della zona fossero costretti a sottomettersi all'imperatore mancese. Contrariamente a quanto avvenne durante le dinastie Yuan e Ming, la loro legittimazione nei confronti dell'imperatore a Pechino avveniva attraverso un documento ufficiale (*haozhi* 号纸), emesso dai ministri locali, nel quale venivano riportate rigorosamente tutte le successioni dei capi locali della zona, con i relativi titoli e le relative date di avvicendamento. Secondo le fonti, Ah Zhenqi fu il primo *zhifu* di Yongning sotto la dinastia Qing. *Ibid.*, p. 401.

di unione ufficiale presso i Mosuo fu dovuta a una serie di circostanze che portarono il capo locale, presumibilmente Yama-ah, a dare visibilità al matrimonio, ma in realtà l'unione matrimoniale era una pratica già utilizzata dal *zhifu* e i suoi parenti sin dal periodo Yuan. Con la dinastia Qing si sentì ancor più il bisogno di sottolineare e rafforzare l'importanza della successione di potere nella stessa famiglia attraverso una primogenitura che seguisse la linea patrilineare. La nuova politica sanciva che l'erede alla carica di capo locale dovesse essere il figlio maggiore nato dalla prima moglie, e dovesse avere la precedenza sui figli delle concubine; gli altri figli del *zhifu* in età adulta lasciavano la casa paterna e formavano nuovi nuclei familiari, ma in ogni caso mantenevano una posizione sociale elevata, formando lo strato sociale dell'aristocrazia Mosuo.¹⁴¹

In aggiunta, secondo le successioni genealogiche dei capi locali di Yongning in entrambe le versioni in lingua Naru e in cinese, proprio nel periodo delle prime riforme Qing incominciò l'usanza di indicare, accanto al nome del capo locale, anche quello della sposa, e successivamente, già dalla seconda metà del diciottesimo secolo, vennero aggiunti anche i nomi delle altre mogli. Ebbene, sembra essere proprio questo il momento in cui l'unione coniugale venne istituzionalizzata ufficialmente come seconda forma di unione presso gli abitanti di Yongning e il caso di Yama-ah, tra leggenda e realtà, risulta essere più un evento che segna il passaggio da una situazione in cui l'usanza del matrimonio era già praticata tra le file dell'aristocrazia Mosuo in maniera ufficiosa, a una situazione in cui acquistò notorietà pubblica e divenne un'istituzione ufficiale. Attraverso la spinta delle riforme Qing, la pratica del matrimonio divenne il simbolo di uno *status* sociale garantito e sostenuto dall'autorità imperiale.¹⁴²

¹⁴¹ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 106.

¹⁴² Un'altra possibile spiegazione riguardo l'introduzione del matrimonio e la linea di discendenza patrilineare tra gli esponenti dell'aristocrazia Mosuo risiede nell'identificazione etnica Pumi/Xifan dei capi locali di Yongning. Si ritiene che, quando nel tredicesimo secolo un ufficiale Xifan volse con le truppe mongole alla conquista dello

Pertanto, l'istituzione del matrimonio si inserì come alternativa tra le diverse possibilità di unione della tradizione culturale Mosuo attraverso un processo che durò centinaia di anni e si insinuò gradualmente sotto la spinta di determinate circostanze storiche, macchinazioni politiche e intromissioni culturali da parte di altre minoranze etniche. Fu così che nacquero le leggende tramandate fino al giorno d'oggi; i sacerdoti della religione autoctona cominciarono a officiare le cerimonie e a riportare la genealogia dei capi locali e delle relative mogli, e in alcuni casi, anche esponenti della popolazione degli strati più bassi della società iniziarono a trovare nel matrimonio l'alternativa alle tradizionali forme di unione. Anche se la relazione basata sulle sistema delle visite è da sempre rimasta la forma di unione più comune presso i Mosuo, molte famiglie, specie nei casi in cui si presenta il bisogno di ristabilire l'equilibrio domestico, optano per il matrimonio, spesso a discapito dell'adozione.¹⁴³

Yunnan e divenne il capo dell'etnia Mosuo, portasse con sé la sua famiglia, organizzata secondo la struttura familiare stabilita dal coniugio. Tuttavia, sebbene i Xifan praticassero l'usanza del matrimonio, per i primi quattrocento anni la nuova istituzione non si diffuse molto nella società Mosuo; benché i capi locali avessero una tradizione patriarcale e si unissero in legami coniugali virilocali, l'etnia dei Mosuo rimase comunque il gruppo dominante dell'area di Yongning, e le loro tradizioni non furono indebolite da intrusioni culturali esterne. *Ibid.*, pp. 107-108. Per l'introduzione storica sull'invasione Xifan/Pumi nello Yunnan si veda il paragrafo "Le politiche di annessione e controllo delle epoche Yuan e Ming".

¹⁴³ Secondo i dati riportati da Zhan Chengxu e i suoi collaboratori, nel 1956 su 1749 adulti donne e uomini di etnia Mosuo in ventotto villaggi, il 73,5 % praticava la relazione *tisese*, il 10,4 % la convivenza Azhu, il 9,6 % era formalmente unita in matrimonio, mentre il 6,5 % non era coinvolto in relazioni sentimentali o sessuali a causa di disabilità fisica. ZHAN 承 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating* 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning), cit., p. 54. Secondo i dati riportati da Chuan-kang Shih, e riferiti al 1989, su 527 adulti nei quattro villaggi esaminati dall'antropologo, il 57,3 % praticava l'unione delle visite, il 13,9 % era coniugato e il 28,8 % non era coinvolto in relazioni sessuali. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 76.

L'istituzione del matrimonio si inserisce inoltre nella questione della divisione delle classi sociali tra gli strati della popolazione Mosuo. Nell'ideologia della tradizionale forma di unione delle visite, il rango sociale di un individuo Mosuo non influenza in nessun modo la scelta del *partner*. In passato un uomo Mosuo poteva instaurare un rapporto *tisese* con una donna di una classe sociale più bassa e viceversa, senza alcun tipo di restrizione culturale, e anche le donne dell'aristocrazia (figlie, sorelle o nipoti del capo locale) avevano la possibilità di intraprendere una relazione *tisese* con un uomo appartenente a uno ceto sociale meno elevato.¹⁴⁴ È interessante notare che, sebbene il capo locale e alcuni esponenti dell'aristocrazia Mosuo, avendo interessi nel mandare avanti la discendenza patrilineare per rafforzare e confermare il potere familiare, si unissero sotto il vincolo del matrimonio, tuttavia era usanza comune anche tra gli strati alti della società continuare a praticare l'unione *tisese*, anche con i membri del popolo comune. Al di là della famiglia del *zhifu*, la società Mosuo tradizionale era divisa, fino all'inizio del periodo delle riforme democratiche del 1956, in *sipi*, ossia l'aristocrazia, *dzéka*, la popolazione comune, e *we*, la classe sociale più bassa, che comprendeva i servi.¹⁴⁵

Il matrimonio tra gli appartenenti all'aristocrazia aveva dunque il solo scopo di assicurare la discendenza alla famiglia e consolidare il potere all'interno dello stesso gruppo. Affinché si controllassero i passaggi di potere, l'aristocrazia Mosuo aveva stabilito delle regole per cui attraverso la discendenza di linea maschile e la residenza virilocale, i discendenti dei *sipi* non potevano diventare *dzéka* o *we*. Perciò, le unioni matrimoniali potevano essere anche esogamiche, dal momento che la discendenza per gli aristocratici era tracciata sulla linea paterna: ad esempio, il bambino nato dall'unione coniugale di un uomo *sipi* con una donna appartenente a uno strato sociale più basso, rientrava comunque nello *status* di

¹⁴⁴ SHIH, "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", cit. p. 384.

¹⁴⁵ L'aristocrazia *sipi* includeva le varie ramificazioni familiari che provenivano dalla famiglia del *zhifu*. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 50.

sipi, ma il figlio nato dall'unione di una donna *sipi* con un uomo di un altro ceto sociale acquisiva lo *status* del padre. Se un uomo dell'aristocrazia aveva una relazione *tisese*, il figlio apparteneva alla classe sociale dell'*açia* (il *partner* della relazione delle visite). Nel caso delle visite per le donne, i bambini ereditavano invece la posizione sociale della madre, indipendentemente da quella dell'*açia*.¹⁴⁶

In conclusione, per i membri dell'aristocrazia non vi erano limitazioni nella scelta di come e con chi avviare la relazione, dal momento che le regole di discendenza riuscivano a controllare lo *status* dei nascituri: l'unico modo per appartenere alla classe sociale *sipi* era nascere nella famiglia *sipi*; inoltre risultava impossibile per un membro dell'aristocrazia o per un *dzéka* essere declassato al rango di *we*.¹⁴⁷

Seppure nel corso degli ultimi seicento anni l'unione matrimoniale si sia lentamente insinuata e radicata nella cultura Mosuo, nell'area di Yongning nessuna famiglia, ad eccezione di quella del *zhifu* e dei membri dell'aristocrazia, ha mai portato avanti costantemente la discendenza patrilineare.¹⁴⁸ Allo stesso tempo, anche i membri dell'aristocrazia continuavano a praticare l'unione delle visite, seppure uniti in coniugio con una moglie. Probabilmente, fino al periodo Qing, sebbene i capi locali continuassero a legittimare le loro linee di discendenza attraverso il matrimonio e la successione del figlio maschio, tuttavia l'influenza delle tradizioni sessuali Mosuo era molto sentita tra le file dell'aristocrazia, ma

¹⁴⁶ HSU, "Moso and Naxi: the House", cit., p. 73.

¹⁴⁷ Per un maggiore approfondimento sulla divisione in classi e le regole di discendenza per i membri dei tre strati sociali Mosuo si vada SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 61-70.

¹⁴⁸ Per la popolazione comune Mosuo, il matrimonio è sempre stato visto come un'alternativa al *tisese*. Se i motivi che portavano un *dzéka* a sposarsi non erano dovuti al riequilibrio della struttura domestica per la mancanza di donne nella famiglia, erano altrimenti legati a motivazioni di puro sfoggio pubblico; l'unione matrimoniale forniva infatti all'individuo la possibilità di ostentare pubblicamente l'ottenimento di una certa ricchezza economica o prestigio sociale. SHIH, "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", cit. p. 404.

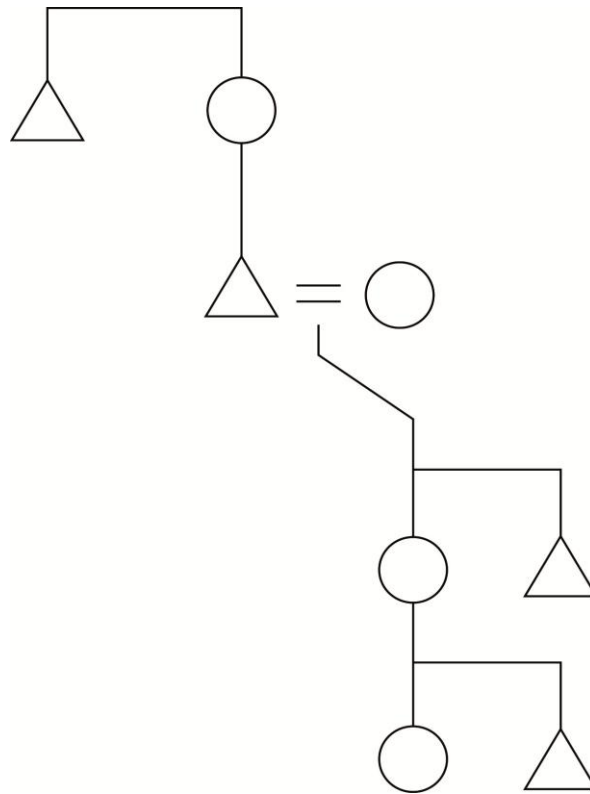
non avvenne mai il contrario. L'esempio di una piccola fetta della popolazione, quella che riguardava la famiglia del *zhifu* non riuscì mai a ottenere un grande consenso tra il popolo comune, fortemente radicato in una cultura secolare e in tradizioni ben consolidate.¹⁴⁹

Dunque, in alcuni casi e sotto la spinta di determinate circostanze, come la mancanza di membri di sesso maschile nel gruppo domestico, per riequilibrare la proporzione fra i generi può presentarsi il caso in cui a un uomo venga concessa la possibilità di condividere l'abitazione con i figli biologici. Quando le circostanze non richiedono più soluzioni di questo tipo e l'armonia familiare viene ricreata attraverso la classica struttura parentale composta solo dai membri consanguinei, il gruppo domestico torna a ristabilire la composizione familiare tradizionale in linea con la discendenza matrilineare, senza il bisogno di dar vita a unioni ufficiali con un coniuge, di stabilire una relazione di convivenza o di optare per l'adozione di un individuo dell'altro sesso.

Strutturalmente, se in una famiglia Mosuo tradizionale si presenta il caso dell'unione coniugale solo in una generazione, la struttura parentale si trasforma da "unaria" (la parentela coincidente con la discendenza consanguinea), a "binaria" (quando la parentela è composta sia da membri consanguinei sia da affini). Nella generazione seguente, dunque, la discendenza cambia identità e la struttura torna a essere "unaria".¹⁵⁰

¹⁴⁹ Sembra che anche parte degli uomini Han dell'area di Yongning, influenzati dai costumi "licenziosi" Mosuo e dal sistema delle visite, abbiano da sempre avuto relazioni extraconiugali con donne Mosuo. Non sorprende invece il fatto che non si sia mai verificato il contrario, ossia che una donna Han fosse coinvolta in relazioni ufficiose con uomini Mosuo. SHIH, "A Minority among Minorities: The Han Chinese in a Multiethnic Community in Southwest China", cit., p. 223.

¹⁵⁰ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 334.



Poiché il matrimonio fu introdotto e parzialmente imposto nella società Mosuo,¹⁵¹ la concezione della famiglia, secondo il punto di vista classico antropologico, non si è mai evoluta e affermata totalmente all'interno di un

¹⁵¹ Il matrimonio fu inizialmente introdotto nella società Mosuo in una maniera più o meno indiretta durante il periodo Qing, ma nel decennio della Rivoluzione Culturale l'imposizione dall'alto si fece sempre più pressante. Nel vocabolario Naru non esistono termini in riferimento al matrimonio, al fidanzamento, alla cerimonia nuziale e al divorzio e per i Mosuo è sempre stato difficile comprendere questi concetti per loro inesistenti, e conformarsi a un pensiero culturale totalmente estraneo dal punto di vista delle relazioni umane. Quando gli ufficiali locali del governo cinese imposero alle coppie Mosuo di sposarsi, per loro era inconcepibile come "potessero riuscire a separarsi facilmente da un parente consanguineo, ma non ad accettarne uno non consanguineo". *Ibid.*, p. 441.

sistema culturale totalmente estraneo alle dinamiche familiari basate sull'acquisizione di parenti affini, appartenenti a gruppi consanguinei differenti. L'istituzione del matrimonio unisce due individui non consanguinei attraverso privilegi sessuali e mutui diritti economici, affinché diventino affini e diano inizio a una nuova organizzazione familiare. Il sistema delle visite elimina questi presupposti, ma riesce comunque a mantenere viva e coesa la famiglia, che si basa però su uno schema di relazioni differente. Per di più, essendo l'istituzione del matrimonio presso i Mosuo un fenomeno temporaneo, il processo di affinità non riesce a creare quelle solide basi di alleanza tra gruppi, secondo i principi di Lévi-Strauss.

Contrariamente alle teorie antropologiche, secondo cui c'è una corrispondenza biunivoca tra famiglia e coniugio, il sistema Mosuo sembra dimostrare che nelle società che si fondano sul matrimonio si assiste sicuramente all'istituzione del matrimonio, ma non obbligatoriamente a quella della famiglia, o per meglio dire, queste società non sono le uniche in cui si assiste all'istituzione della famiglia.¹⁵²

Appare chiaro che la relazione *tisese* riesce a porsi come istituzione centrale attorno alla quale la struttura sociale e l'organizzazione familiare Mosuo si realizzano e trovano sostegno. Questo peculiare meccanismo su cui si basano le relazioni sociali permette al sistema matrilineare Mosuo di salvaguardare l'ideologia che la caratterizza e su cui si fonda tutto il sistema culturale, mantenendo intatta l'armonia familiare e sociale a cui aspirano tutti i membri della comunità. Il sistema delle visite preclude qualsiasi tipo di interferenze nella rete delle relazioni umane che si instaurano nella macchina degli intrecci familiari. Escludendo i rapporti con i parenti affini, i Mosuo non fanno altro che focalizzarsi sull'importanza dei legami di sangue; ed esaltando il sentimento d'amore per i consanguinei e rispettando la libertà di qualsiasi individuo, scartano dunque tutta la vasta gamma di emozioni malsane e spesso nocive, come il desiderio incontrollabile, la possessività e la gelosia, che minacciano l'equilibrio affettivo e psicologico dell'individuo.

¹⁵² *Ibid.*, p. 457.

II.4. Il sistema matriarcale e la discendenza matrilineare

Durante gli anni ottanta del secolo scorso, nell'ambito degli studi delle scienze sociali in occidente, emersero alcune nuove teorie sull'epoca d'oro delle divinità femminili e i miti della grande dea. Sulla scia degli studi di Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887), alcuni antropologi e archeologi riportarono in auge le teorie che, già dal diciannovesimo secolo, riesaminavano l'evoluzione storica della società umana ponendo il sistema matriarcale in una fase universale precedente a quello patriarcale nella scala evolutiva della storia dell'umanità. Nel corso del ventesimo secolo molti storici e antropologi, tra cui Morgan, Sir Henry Maine (1822 – 1888), Radcliffe-Brown e Engels, ripresero le ipotesi di Bachofen, da cui trassero spunto per elaborare le più disparate teorie sull'evoluzione storica dell'essere umano, partendo dallo studio delle società primitive e analizzando la progressione evolutiva sulla base dell'analisi della nascita del matrimonio, sulla strutturazione dei sistemi di parentela e dell'organizzazione familiare, sulla differenziazione dei generi e sul conseguente ruolo che l'uno o l'altro rivestono in ambito sociale e privato.

Bachofen, nel suo *Das Mutterrecht*, proponeva l'ipotesi di un'età "mitica" in cui il sistema matriarcale dominava le civiltà del passato e in cui la donna aveva un ruolo predominante rispetto alla controparte maschile, prima che il diritto paterno fosse istituito a discapito del diritto delle madri. In seguito, Engels fece appello alle irrevocabili forze del progresso per giustificare la nascita del matrimonio e dell'istituzione familiare classica, che egli considerava innaturali, ponendole sul piano della privatizzazione delle ricchezze e delle relazioni umane. L'archeologa Marija Gimbutas (1921 – 1994) sviluppò il concetto di "gilania", proponendo l'ipotesi secondo cui le civiltà del passato, prima di essere invase dai guerrieri androcratici Kurgan, non fossero né matriarcali, né patriarcali, ma che,

seppure seguissero una discendenza matrilineare, fossero fondate sulla parità dei generi, senza predominio dell'uno e dell'altro sesso.¹⁵³

Tuttavia, alcuni tra i più importanti studiosi della parentela del secolo scorso, si discostarono dalle teorie di Bachofen. Radcliffe-Brown riteneva che nelle società patrilineari il padre rappresenti l'autorità, mentre nelle società matrilineari questa è comunque esercitata dallo zio materno; l'antropologa Audrey Richards (1899 – 1984) suggerì l'idea che i sistemi matrilineari non fossero fondati, come asseriva Bachofen, sul semplice predominio delle donne nella società, ponendosi dunque come l'antitesi del modello patriarcale; piuttosto entrambi sono simili per un unico aspetto, ossia in tutti e due i sistemi si verifica il caso in cui gli uomini assumono un ruolo di prestigio rispetto alle donne e ai figli.¹⁵⁴

Durante tutto il ventesimo secolo, si associava la sopravvivenza di un regime matrilineo all'importanza dello zio materno. Secondo Radcliffe-Brown, in un sistema in cui vige la successione matrilineare, lo zio materno incarnerebbe l'autorità, mentre le relazioni di tenerezza e familiarità sarebbero da ricondurre al padre e alla sua linea di discendenza,¹⁵⁵ ma non tutti gli studiosi si dichiararono d'accordo su questo punto. Lowie, nel suo saggio del 1919, *The Matrilineal Complex*, affermò invece che la correlazione dello zio materno con i regimi matrilineari, non è un principio universale assoluto poiché l'importanza della figura dello zio materno non può essere la conseguenza necessaria o il mezzo di sopravvivenza delle società che si basano sulla discendenza matrilineare.¹⁵⁶

¹⁵³ MATHIEU, "Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women", cit., pp., 178-179; e SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp., 7- 9.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵⁵ Nel regime patrilineo, in cui il padre e la linea del padre incarnano l'autorità, lo zio materno è considerato come una "madre mascolina", ed è trattato allo stesso modo della madre di Ego. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, cit., p. 55.

¹⁵⁶ Robert LOWIE, "The Matrilineal Complex", *American Archaeology and Ethnology*, 16, 2, 1919, pp. 43-45.

Lévi-Strauss, sulla base delle osservazioni di George Howard (1849 – 1928), osservò che “il potere del fratello sulla sorella diminuisce quanto più aumenta quello del marito “prospettivo”. Simultaneamente, il legame tra padre e figlio si indebolisce quanto più si rafforza quello tra zio materno e nipote”.¹⁵⁷

Senza dubbio, la comparsa delle relazioni avuncolari è preponderante nelle società di stampo matrilineare, in alcune delle quali il rapporto tra fratello e sorella risulta essere il più forte tra tutti i legami sociali. Per di più, se si prende in considerazione la legge universale della proibizione dell’incesto, si assiste a una situazione per cui l’uomo non può ottenere una donna se non da un altro uomo, che gliela cede in quanto figlia o sorella. Sembra dunque che lo zio materno risulti essere non una semplice comparsa nella struttura di parentela, ma una condizione necessaria; e questo avviene non solo nei sistemi di parentela matrilineari, ma anche in quei sistemi parentali in cui il padre riceve la giusta importanza che riveste nelle società in cui vige il “diritto paterno”.¹⁵⁸

Nelle società matrilineari, nelle quali le proprietà, il rango sociale, le mansioni e l’appartenenza a un determinato gruppo sono ereditate attraverso la linea femminile, è evidente che le donne hanno una posizione molto più indipendente che nelle società patrilineari. Questo avviene specialmente all’intero di quei clan tribali a regime matrilineare, dove lo stato è quasi o del tutto assente, e in quelle comunità in cui la residenza è matrilocale (ossia l’uomo abbandona la casa natale e si stabilisce nell’abitazione della madre della moglie). Ciò nonostante, in tutte le società matrilineari conosciute, la direzione della casa, della famiglia, della discendenza e dell’aggregazione dei gruppi locali è di norma affiancata dal giudizio dell’uomo.

Non vi sono società matriarcali pure e probabilmente non sono mai esistite.¹⁵⁹

¹⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, cit., p. 59.

¹⁵⁸ L’avuncolato non è presente in tutti i sistemi matrilineari e patrilineari, e talvolta lo si trova in sistemi che non sono specificatamente né l’uno né l’altro. *Ibid.*, pp. 56-61.

¹⁵⁹ GOUGH, “The Origin of the Family”, cit., p. 761.

Dal punto di vista dell'antropologa Kathleen Gough, persino nelle società matrilineari i fratelli e gli zii materni, piuttosto che i padri e i mariti, sembrano avere una posizione di vantaggio sulle donne.

David Schneider (1918 – 1995) affermò che è l'unione della discendenza matrilineare con tre costanti: 1) la donna è responsabile della cura dei figli (diventando questo il primo dovere da rispettare per ogni madre); 2) gli uomini mantengono la propria autorità sulle donne e sui figli; 3) il gruppo di discendenza deve essere esogamico, ovvero sia il discendente deve poter scegliere il coniuge al di fuori di una data categoria, che assegna ai gruppi a discendenza matrilineare i tratti distintivi che li caratterizzano.¹⁶⁰

Dunque, secondo Schneider, benché un gruppo parentale si sviluppi seguendo una linea di discendenza in cui la donna viene presa come punto di riferimento per la successione, tuttavia il ruolo dell'uomo all'interno sia del gruppo domestico sia del gruppo di discendenza rimane preponderante e influente nei diversi ambiti della vita familiare e sociale. Il grado di autorità all'interno della sfera domestica deve essere distinto da quello che si mantiene all'interno del gruppo di discendenza, e questa distinzione si applica anche nell'ambito politico, sociale e religioso. Qualunque sia lo *status* ottenuto dalla donna nella famiglia o nella comunità, bisogna considerare il grado di autorità che riveste all'interno di una determinata sfera di azione: lo *status* di moglie è rilevante nella sfera domestica e lo *status* di madre del fratello lo è nel sistema matrilineare, dunque nella sfera del gruppo di discendenza. Anche le posizioni di massima autorità all'interno del gruppo di discendenza matrilineare sono tuttavia solitamente ottenute dalla figura dell'uomo. Pertanto, se si comparano tutti i campi d'azione per valutare in che misura l'autorità sia distribuita tra uomini e donne, sembra esserci una correlazione sistematica per cui lo *status* mantenuto dall'uomo predomina su quello della donna e dei figli.¹⁶¹

¹⁶⁰ David M. SCHNEIDER, "Introduction", in David M. Schneider and Kathleen Gough (a cura di), *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1961, p. 2.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 6-7.

Inoltre, nei gruppi a discendenza patrilineare, sia la linea di autorità sia la linea di discendenza passano attraverso l'uomo, e ciò significa che il potere e la sistemazione del gruppo sono in funzione della parte maschile. Eppure, nei gruppi a discendenza matrilineare, sebbene la sistemazione del gruppo passi attraverso la linea femminile, l'autorità si attesta sempre come appannaggio dell'uomo. La differenza risiede dunque nel fatto che in un sistema, quello patrilineare, entrambi i fattori siano prerogativa dell'uomo, mentre nell'altro, matrilineare, si assiste a una separazione tra i due.¹⁶²

In mezzo a una serie di fattori culturali, anche la discendenza può rispecchiare un certo tipo di società. La discendenza è una condizione limitativa in ogni sistema parentale: vi è una specie di "coerenza" o "logica" che riguarda un determinato sistema di discendenza che fa sì che sia incompatibile con certe forme di organizzazione sociale, e più o meno compatibile con altre.¹⁶³

Se Schneider, nel delineare le caratteristiche dei gruppi a discendenza matrilineare, assume che il ruolo della donna è definito in base alle responsabilità che la stessa assume nell'aver cura della prole, e il ruolo dell'uomo è definito, in ogni caso, sulla base del suo predominio sulla donna e sui figli, sembra dunque che la discendenza matrilineare non sia sinonimo di società matriarcale, la quale per definizione rappresenta una organizzazione familiare e sociale in cui il potere viene incarnato dalla figura femminile. Le teorie di Bachofen sul predominio della donna sul genere maschile sembra che non siano mai state osservate in nessuna società matrilineare e vennero dunque considerate come frutto di leggende e miti del passato.

. Già a partire dalle considerazioni di Lowie o Radcliffe-Brown, e più di recente di Lévi-Strauss e altri autorevoli antropologi e studiosi della parentela, si iniziò ad abbandonare l'idea che il sistema matrilineare sia il presupposto delle strutture sociali matriarcali, e a delineare l'idea che, quando la discendenza segue

¹⁶² *Ibid.*, p. 7.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 5.

la linea femminile, in ogni caso l'autorità maschile, sia essa del padre o del fratello, prevale nell'ambito delle decisioni familiari e sociali.

II.4.1. La società Mosuo. Società matriarcale?

Osservando l'evoluzione storica dell'etnia Mosuo, si può facilmente asserire che il sistema matrilineare caratteristico della loro struttura familiare affonda le proprie radici nella ricerca delle origini etniche della minoranza: i Mosuo del passato facevano parte del gruppo etnico Qiang. Dunque, secondo le ricostruzioni storiche e l'analisi dei testi del periodo Han, si viene a conoscenza del fatto che i Mosuo di oggi sono identificati con i Qiang del passato, i quali “conoscevano le loro madri, ma non il loro padri”, *zhi qi mu, bu zhi qi fu* 知其母, 不知其父.¹⁶⁴

Al di là delle origini etniche, la particolare organizzazione della famiglia e il sistema di discendenza di stampo matrilineare, ravvisabili nel corso di tutta l'evoluzione storica, permettono di inserire la società Mosuo all'interno di quei complessi a regime matrilineo poc'anzi delineati. Tuttavia, a differenza dei risultati finali delle speculazioni teoretiche degli antropologi, nell'ideologia tradizionale Mosuo gli uomini della famiglia sembrano comunque non evocare quel ruolo autoritario tipico dei sistemi sia patrilineari sia matrilineari.

Nel sistema parentale Mosuo, non esistono rapporti gerarchici tra i membri del nucleo consanguineo basati sul principio della disegualianza o sull'opposizione autorità/remissività, e ogni individuo, nell'ambiente familiare, è considerato sullo stesso piano e trattato alla stessa maniera degli altri appartenenti al gruppo, e tutto è in funzione del principio dei legami di sangue, secondo la linea di discendenza matrilineare.

¹⁶⁴ Chengquan WANG 承权王, “Ye lun Yongning Naxi muxizhi he Azhu hun de qiyuan” 也论永宁纳西母系制和阿注婚的起源 (Sulle origini del sistema matrimoniale Azhu e il sistema matrilineare dei Naxi di Yongning), in *Yunnan shehui kexue*, 4, 1989, pp. 64-75.

Il cuore dell'ideologia matrilineare Mosuo aderisce alla credenza secondo cui tutti coloro che sono legati da rapporti consanguinei condividono gli stessi interessi e manifestano attitudini molto simili.¹⁶⁵ È proprio questo il motivo per cui i Mosuo preferiscono non stabilire alcun tipo di legame stretto e vincolante con persone fuori dalla loro linea di discendenza e con i relativi parenti affini. Ciò nonostante, il grande rispetto per l'altro e l'importanza data all'indiscussa libertà di ogni essere vivente permettono di assicurare equilibrio e armonia, sia nella sfera familiare sia in quella sociale.

L'ideologia matrilineare Mosuo può essere dunque racchiusa in alcuni principi essenziali. Innanzitutto, la donna assume il ruolo di colei che dà la vita: la figura della madre diventa il punto di riferimento nella vita di Ego. Al contrario, il padre biologico è considerato come una sorta di elemento fortuito nell'esistenza della donna, il suo ruolo in quanto genitore non è ben definito e non ha rilevanza nello sviluppo della crescita personale di Ego. In secondo luogo, le relazioni all'interno del gruppo parentale matrilineare sono considerate eterne e indistruttibili, per cui tutti i parenti riconducibili alla linea di discendenza materna sono legati alle stesse radici e si sentono investiti del dovere di sostenersi l'un l'altra.¹⁶⁶

Bisogna stabilire dunque quanto la società Mosuo contemporanea sia definibile matriarcale o quanto sia effettivamente inseribile nella cerchia delle società matrilineari. Sebbene molti studiosi cinesi abbiano decretato che il regime matrilineare è il *leitmotiv* che collega tutti gli elementi della tradizione culturale Mosuo, tuttavia gli stessi hanno anche prodotto un elenco abbastanza fornito di esempi di genealogie che mostrano come la discendenza matrilineare sia più una

¹⁶⁵ La venerazione per gli antenati, il grande rispetto per gli anziani, le premure rivolte verso i bambini, affinché siano ben educati e crescano in un ambiente sereno, e il grande prestigio che la donna assume all'interno della formulazione del pensiero tradizionale, contribuiscono a fare della società Mosuo, senza violenze di nessuna sorta e con un alto livello di civiltà, un esempio da prendere a modello. *Ibid.*, pp. 208-210.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 147.

tendenza che una pratica dominante nell'area di Yongning.¹⁶⁷ La stessa Christine Mathieu afferma tuttavia che ciò su cui bisogna focalizzarsi per comprendere appieno la struttura parentale della società Mosuo, non è tanto l'idea di stabilire se e quanto la società sia matrilineare, seguendo dunque gli schemi precostituiti degli antropologi cinesi e occidentali, quanto prendere atto del fatto che si tratta di una società che si fonda sull'ideologia culturale di “credere nei rapporti di consanguineità”.¹⁶⁸ Analizzando la concezione Mosuo si evince che il loro ideale più importante, su cui basano le relazioni familiari, si fonda sulla costante ricerca della coesione familiare, sull'armonia delle relazioni, che per mantenersi intatta non ammette fratture o divisioni. Tuttavia non bisogna comunque dimenticare che questa stabilità si stabilisce all'interno di un gruppo domestico di matrice matrilineare; e alla fine, la stessa Mathieu sottolinea anche come il regime matrilineare Mosuo rappresenti molto più un *culto ancestrale* che una pratica genealogica rigidamente osservata.¹⁶⁹

In ultima analisi, gli studiosi cinesi, durante il periodo delle prime ricerche sui Mosuo, attuarono una distinzione netta tra i casi in cui si assisteva a un matrimonio o a un'adozione seguendo o il sistema matrilineare (*muxi* 母系), quello patrilineare (*fuxi* 父系) o quello matri-patrilineare (*muxi fuxi bingcun* 母系

¹⁶⁷ MATHIEU, “Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women”, cit., p. 187.

¹⁶⁸ Christine Mathieu riprende qui un concetto enunciato da Chuan-kang Shih. *Ibid.*, p. 187.

¹⁶⁹ Christine Mathieu osserva che questa marcata “credenza culturale” nell'ideale matrilineare fu probabilmente dovuta a un'ideologia intenzionalmente favorita dal sistema feudale, attraverso pressioni economiche, ritualistiche e mitologiche. Questo perché si suppone ci fossero anche motivi politici nell'incoraggiare la popolazione comune Mosuo a sostenere e rimarcare la discendenza matrilineare e consanguinea, poiché non bisogna dimenticare che l'assenza di matrimonio significa assenza di alleanze. *Ibid.*, p. 187 e p. 251.

父系并存).¹⁷⁰ Queste considerazioni furono prese in esame da Elisabeth Hsu nell'analisi della funzione della casa Mosuo in quanto espediente euristico caratteristico delle *sociétés à maison*, ma si è avuto modo di osservare come nella società Mosuo sia più caratterizzante l'ideologia matrilineare nella formulazione delle relazioni parentali e nella sfera dei rapporti sociali, dal momento in cui, con le dovute eccezioni, la terminologia parentale Mosuo, le regole sulla proibizione dell'incesto, le regole di eredità delle proprietà, i diritti e gli obblighi parentali, i rituali e le leggende, delineano un certo tipo di organizzazione familiare e sociale che non si discosta mai dal principio della discendenza unilineare che segue la linea materna.¹⁷¹

Senza alcun dubbio l'importanza della donna all'interno della famiglia è attestata dal ruolo che le viene conferito in quanto procreatrice e custode dei principi che regolano la perpetuazione della stirpe e l'immortalità della famiglia, ma il problema sostanziale resta quello di definire se nella società Mosuo il potere e l'autorità passano comunque attraverso la figura dell'uomo.

Nella comunità Mosuo, le donne occupano il posto d'onore e dominano la vita domestica ed economica della famiglia e della casa. Nella gerarchia dei rapporti di parentela la *ddabu*, letteralmente “dirigente” o “capo”, rappresenta una vera matriarca, che gestisce la famiglia e amministra l'economia domestica, e a partire dalla sua persona si ramifica la linea di discendenza e si tramandano i beni familiari. Solitamente, la famiglia porta il nome della *ddabu*, e tutto il villaggio riconosce nel suo nome il gruppo di discendenza e il gruppo domestico.

Secondo le usanze tradizionali, la famiglia predilige avere una donna al comando della gestione familiare, ma gli uomini non sono esclusi a priori: non ci sono infatti regole prestabilite per la successione, e, nel caso in cui le circostanze lo richiedano, anche un uomo può assurgere al ruolo di *ddabu*. Inoltre, le donne

¹⁷⁰ Per un maggiore approfondimento si veda HSU, “Moso and Naxi: the House”, cit., pp. 76-78.

¹⁷¹ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 290.

non solo sono considerate mentalmente più solide ed equilibrate, ma anche sul piano psicologico più forti e capaci rispetto alla controparte virile.

Ad ogni modo, ogni qualvolta si presenta la necessità di ristabilire chi debba avere in mano le redini della casa, tutti gli appartenenti alla famiglia, compresi i membri adottati, si riuniscono per decidere all'unanimità il successore più adatto.¹⁷² Le uniche regole fondamentali per la selezione della *ddabu* vengono stabilite in base alle specificità caratteriali di ogni donna della famiglia, che secondo i criteri vigenti deve essere abile nell'amministrare le questioni economiche e nel gestire i problemi quotidiani della famiglia, ma soprattutto deve saper essere giusta e imparziale, nel pieno rispetto di tutti i membri della casa.¹⁷³

Tutte le donne, compresa la *ddabu*, cooperano e lavorano assieme per la prosperità economica della famiglia: lavorano nei campi, forniscono il cibo, cucinano e distribuiscono gli averi a tutti gli appartenenti della famiglia. Dal canto loro, gli uomini della famiglia devolvono i soldi guadagnati con il proprio lavoro alle donne del gruppo domestico in cui vivono, affinché contribuiscano al sostentamento economico del gruppo domestico e della prole.¹⁷⁴

L'ideologia matrilineare permea ogni aspetto della vita di un Mosuo, dall'organizzazione della famiglia e della casa, alla visione dei rapporti sociali su cui si fonda l'intera comunità; tuttavia, se si prendono in considerazione il ruolo e le funzioni della donna e il valore che questa figura rappresenta in rapporto alla questione dell'autorità, bisogna considerare che presso i Mosuo le formulazioni sull'importanza del genere predominante nella società matriarcale delineate dagli antropologi vengono in un certo modo messe in discussione. Benché la *ddabu* incarni il ruolo di responsabile e modello esemplare ed eserciti un forte potere sul

¹⁷² *Ibid.*, pp. 219-222.

¹⁷³ Gatusa LAMU, *Matriarchal Marriage Patterns of the Mosuo People of China*, in "Societies of Peace. 2nd World Congress on Matriarchal Studies", 2005; consultabile all'indirizzo internet <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/gatusa.html>.

¹⁷⁴ MATHIEU, "Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women", cit., p. 181.

piano decisionale e amministrativo, il concetto di predominio sembra infatti essere assente nel sistema delle relazioni all'interno del gruppo domestico. Nessun appartenente alla famiglia detiene il potere di ostacolare le decisioni e le aspirazioni personali di ogni individuo, né tantomeno di interferire con la libertà altrui.¹⁷⁵

Il ruolo predominante è conferito alla *ddabu* in quanto è attraverso la sua figura che i principi morali e l'educazione culturale vengono tramandate alla discendenza, ma l'autorità di cui è investita sembra essere più formale che sostanziale, poiché, nonostante abbia un ruolo di spicco, tutti i componenti della famiglia partecipano all'educazione morale, al sostentamento economico, alla prosperità domestica e al soddisfacimento dei bisogni emotivi, affinché si raggiunga l'equilibrio tra le relazioni familiari e si mantenga l'armonia della famiglia.

Nonostante ciò, alcuni studiosi ritengono che negli ultimi secoli alcuni aspetti peculiari della tradizionale organizzazione sociale Mosuo siano stati contaminati da elementi caratteristici di una sistematizzazione culturale di stampo patriarcale. A onor del vero, la discendenza matrilineare non è un fondamento universale presso tutti i gruppi che rientrano sotto l'identificazione ufficiale di etnia Mosuo, dal momento che in alcune zone montane vi sono villaggi in cui si pratica il matrimonio tra cugini incrociati e le famiglie seguono una discendenza patrilineare.¹⁷⁶ Si è visto anche che la società tradizionale Mosuo era suddivisa in classi, in cui i membri dell'aristocrazia praticavano l'usanza del matrimonio e l'eredità delle cariche istituzionali e la successione dei beni avvenivano seguendo la linea paterna. Sulla base di queste osservazioni, si potrebbe obiettare che una società non è matriarcale dal momento che è governata da un uomo, il *zhifu*, e che dunque la gestione e l'amministrazione degli affari pubblici non fossero in mano alle donne, ma si è visto come probabilmente questi cambiamenti siano stati più

¹⁷⁵ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 222.

¹⁷⁶ MATHIEU, "Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women", cit., p. 181.

frutto di influenze culturali e manovre politiche esterne, che caratteristiche di un'ideologia di base. Le stesse osservazioni possono essere applicate anche se ci si addentra nell'indagine del rapporto tra le consuetudini spirituali e le credenze Mosuo e le tradizioni religiose che sono lentamente entrate a far parte della loro cultura.

Nel pensiero Mosuo, tutte le donne sono madri in potenza, e la loro funzione di creare la vita fa sì che nella coscienza collettiva siano guardate con deferenza. Il sentimento di rispetto e devozione per la propria madre viene esteso a tutte le identità femminili.

Sia la donna in quanto essere umano, sia gli esseri divini dalle sembianze femminili sono considerati superiori al genere maschile.¹⁷⁷ I Mosuo mostrano una particolare inclinazione nei confronti di una società basata sui principi del matriarcato, e questa attitudine si evince anche dalla grande venerazione che hanno nei confronti di talune divinità femminili. La mitologia Mosuo è pervasa da elementi di una tradizione ricca di riferimenti alla potenza della donna in quanto procreatrice e generatrice di vita.

Ad ogni modo, se per matriarcato si intende il dominio delle donne, effettivamente la donna Mosuo non domina la società o la famiglia in maniera autoritaria, ma rappresenta il collante che tiene assieme tutti gli elementi, in un sistema in cui gli uomini non sono sottomessi, ma rientrano in un quadro strutturale perfetto e soddisfano pienamente le loro funzioni. Tuttavia, si deve riconoscere che la donna Mosuo riveste senza alcun dubbio il ruolo di figura principale ed essenziale nel complesso sistema culturale e nell'ideologia che lo caratterizza. Se per matriarcato si intende il principio o l'origine, *arché*, allora appare evidente definirla una società matriarcale a tutti gli effetti, poiché sembra proprio che sia la donna a dare origine a tutte le cose.

¹⁷⁷ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 147.

CAPITOLO TERZO

Aspetti culturali e religiosi

III.1. Il concetto di superiorità femminile nella tradizione religiosa Mosuo

III.1.1. Il culto dell'antenata e l'inusuale sistema dei generi nell'identificazione delle figure soprannaturali

L'ideologia culturale Mosuo è pervasa da una serie di credenze legate al culto di entità femminili, che rispecchiano un sistema in cui la rilevanza di un genere rispetto all'altro viene totalmente stravolta: l'identificazione del genere femminile come principio primordiale, che conserva e perpetua la vita e attraverso cui tutto prende forma e sostanza, ripropone e rafforza il concetto di superiorità femminile anche nella sfera delle formulazioni religiose tradizionali.

Secondo lo studioso Mosuo Lamu Gatusa, tutte le famiglie dell'area di Yongning onorano un capostipite femminile, e questa credenza è attestata persino presso quei gruppi familiari in cui vige l'usanza di seguire la linea di discendenza patrilineare, per cui la genealogia inizia con il nome di un'antenata, che risulta essere spesso fittizio.¹⁷⁸

Una dimostrazione di ciò è riscontrabile anche nel complesso dei termini racchiusi nella nomenclatura parentale Mosuo. La parola *ala* indica il parente consanguineo di un grado generazionale quattro volte maggiore a Ego.¹⁷⁹ Le ricerche di Chuan-kang Shih rivelano che questo termine risulta essere una

¹⁷⁸ La terminologia della struttura parentale delle famiglie Mosuo che seguono una discendenza di stampo patrilineare non prevede termini in riferimento agli antenati oltre la generazione del nonno. Al contrario, possono riferirsi alle antenate fino a quattro generazioni antecedenti alla madre. MATHIEU, "Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women", cit., p. 187-188.

¹⁷⁹ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 141.

variante della parola *gala*, il cui significato è “dio”, ed è usato generalmente per riferirsi a tutti gli avi sopra il terzo grado del complesso generazionale. Dunque, può essere utilizzato come nome comune in riferimento al predecessore atavico.¹⁸⁰

Ben nota è l'importanza che assume l'antenato come figura da onorare fra i membri dell'etnia Han, per i quali rituali e sacrifici manifestano la massima espressione di pietà filiale. La grande devozione per gli antenati è riscontrabile anche nel complesso delle tradizioni culturali Mosuo, sotto forma di sacrifici e cerimonie annuali.

Una questione interessante per l'analisi dell'importanza dell'essere femminile nel sistema culturale Mosuo riguarda la concezione dei generi nell'ambito dei significati simbolici delle entità soprannaturali. In Cina è fortemente sentita l'interazione tra gli elementi *Yin* 阴 e *Yang* 阳, simboli che racchiudono l'essenza di un pensiero filosofico e di una visione della natura e delle forze contrapposte e complementari che agiscono in essa.

Nella visione religiosa *Ddaba* (*daba* 达巴), le entità del cosmo assumono caratteristiche e tratti opposti alla visione cinese: se, per la tradizione filosofica e la visione cosmologica Han, lo *Yin* è identificato con la luna (*taiyin* 太阴), e rappresenta il principio femminile, e lo *Yang* è identificato con il sole (*taiyang* 太阳), e rappresenta il principio maschile, presso i Mosuo i due astri cambiano connotati. Le ricerche condotte dall'antropologo Chuan-kang Shih rivelano che sul piano delle relazioni tra le entità soprannaturali e gli elementi del cosmo, il sole è l'emblema della femminilità e la luna quello della mascolinità. Nel pensiero Mosuo, gli esseri soprannaturali manifestano i propri pensieri, i propri bisogni e i propri desideri, come l'essere umano; e proprio come l'essere umano, instaurano dei rapporti sentimentali basati sul sistema delle visite; la luna (*hlimi*) fa visita al

¹⁸⁰ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 139.

sole (*nidi*) una volta al mese, e così è per gli altri corpi celesti e le altre entità della natura.¹⁸¹

Per i Mosuo il calore del sole rappresenta dunque un elemento che dà origine e vita a tutte le cose nell'universo, gli esseri umani, gli animali e le piante, ed è per questo che il sole non può essere un'entità maschile, ma deve conformarsi al principio per cui la sua funzione nel cosmo corrisponde a quella che la donna esaurisce sulla terra, dare vita e prosperità a tutti gli esseri.

Presso i Mosuo, le montagne sono deificate e occupano una posizione di rilievo nella tradizione cosmologica. L'unica divinità antropomorfica è *Hlidi Gemu*, la montagna che sovrasta il lago Lugu da una parte, e la piana di Yongning dall'altra. Essa è considerata la più importante divinità femminile nel *pantheon*, e tutte le altre entità soprannaturali dalle caratteristiche maschiline sono subordinate alla sua autorità divina.¹⁸²

Altra questione importante per meglio comprendere le influenze che hanno promosso, anche impercettibili, cambiamenti nelle tradizioni e nelle pratiche religiose, e soprattutto nell'ideologia matrilineare e nella concezione dell'importanza del genere femminile, è il ruolo che la religione buddhista tibetana, o "lamaista", ha esercitato nel complesso delle credenze culturali e religiose Mosuo.

Un esempio significativo che può essere causa di confusioni e di difficoltà interpretative, è costituito dalle diverse leggende che fanno riferimento all'associazione donna-sole, uomo-luna, e la questione interessante è che alcune di esse riportano nomi presi in prestito dalla lingua tibetana, con i quali si associano il sole al padre e la luna alla madre.¹⁸³

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹⁸² *Ibid.*, p. 228.

¹⁸³ Per un maggiore approfondimento sulla leggenda e sulla ricostruzione linguistica tibetana, si veda *Ibid.*, pp. 230-233.

Ciò rivela come per i Mosuo alcune concezioni non autoctone e alcune caratteristiche delle tradizioni esterne siano state gradualmente assimilate nel corso dei secoli e siano state amalgamate nel complesso culturale Mosuo. La stretta vicinanza con il popolo tibetano e le intromissioni e gli scambi frutto di fattori storici ed economici hanno fatto in modo che si manifestasse una marcata propensione al sincretismo, permettendo ai Mosuo di conciliare elementi culturali e religiosi eterogenei, arrivando a volte a non distinguere più tra elementi tipici della propria tradizione e altri di origine estranea. Il risultato è una mescolanza di elementi dell'una o dell'altra tradizione religioso-culturale, che al concetto tipicamente Mosuo della superiorità femminile affianca quello della superiorità maschile caratteristica delle culture dei popoli limitrofi.

Le leggende sulla nascita del genere umano della tradizione orale tramandata dai *ddaba*, gli specialisti della religione *Ddaba*, riferiscono che i tibetani, i Mosuo e gli Han, nonché le altre minoranze etniche della zona, i Naxi e i Bai, avrebbero tratto origine dallo stesso progenitore mitico., e l'inclusione dei diversi gruppi etnici all'interno dei miti Mosuo sulle origini manifesta la marcata interazione culturale della regione dello Yunnan, in cui le diverse etnie citate si sono trovate e coabitano.

In conclusione, se nella sfera politica e dell'organizzazione sociale si assiste al fenomeno di un'influenza esterna dettata dalle mire di supremazia e controllo da parte dell'impero centrale delle diverse dinastie e di gruppi di potere succedutisi in Cina dal tredicesimo secolo al ventesimo, e nella sfera culturale si assiste a una progressiva infiltrazione delle concezioni caratteristiche di un pensiero alieno alla tradizione matrilineare Mosuo, quello di un'ideologia basata sui principi di dominio dell'uomo sulla donna, tipici della concezione patriarcale del confucianesimo cinese. Nella sfera religiosa, si assiste invece a una persistente penetrazione del buddhismo lamaista, che è lentamente riuscito a integrarsi e fondersi con la tradizione culturale locale (la religione *Ddaba*).

III.1.2. La religione *Ddaba*

Nei primi anni venti del secolo scorso, il botanico ed esploratore Joseph Rock mise piede in territorio Mosuo, soggiornandovi per molti anni per studiare e approfondire la conoscenza di questo popolo e delle sue tradizioni culturali e facendo conoscere al mondo occidentale le usanze e le credenze di questa etnia nascosta e dimenticata nelle zone remote di quello che era stato il grande impero cinese. Nei suoi resoconti si legge che i Mosuo praticavano da tempo immemore una religione sciamanica, ancora viva nella tradizione culturale locale e vi erano ancora alcuni sacerdoti che esercitavano le funzioni tradizionali, ma, a differenza della religione Naxi *Dto-mba* (*dongba* 东巴) non vi erano documenti religiosi scritti; dunque i testi sacri erano, e sono tutt'ora, tramandati esclusivamente per via orale dal maestro all'allievo.¹⁸⁴

Il termine *Ddaba* suggerisce il significato di “incisore”: la parola *dda* evoca il gesto di intaccare le stecche di legno che i *ddaba*, ossia i sacerdoti, utilizzano per memorizzare le preghiere, mentre la parola *ba* significa semplicemente “aderente (a una data tradizione)”.¹⁸⁵

Nello Yunnan tutti i sacerdoti autoctoni delle varie etnie sono i custodi del sapere sacro e delle tradizioni culturali, che diffondono e tramandano di generazione in generazione. Le origini storiche della religione possono essere fatte risalire presumibilmente al decimo secolo d.C., e si contano all'incirca quaranta

¹⁸⁴ Joseph ROCK, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, 2 voll., Cambridge, Harvard University Press, 1947, p. 389. Non essendovi un sistema di scrittura codificato, i sacerdoti *ddaba* officiano i rituali solamente attraverso i resoconti che sono stati tramandati oralmente nei secoli e di cui spesso non conoscono il significato, poiché sono stati da sempre trasmessi nell'antica lingua Naru. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 99.

¹⁸⁵ Christine MATHIEU, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, p. 209.

generazioni di maestri predecessori, tuttavia, a causa dell'assenza di documentazioni scritte, si conosce ancora molto poco sulle origini.¹⁸⁶

La religione *Ddaba* è dunque la depositaria di una tradizione culturale millenaria, di valori culturali e di norme di comportamento. I sacerdoti *ddaba* hanno conservato e interpretato nei secoli la cultura Mosuo e, allo stesso tempo, sono riusciti a reinventare costantemente le credenze e i costumi sacri, modificando persino il vecchio linguaggio e creando nuove parole, sotto la spinta dei grandi cambiamenti culturali e sociali avvenuti nel passato.¹⁸⁷ Dunque, nonostante che l'impalcatura religiosa tradizionale Mosuo sia molto antica e ben consolidata, le trasformazioni politiche, sociali ed economiche che hanno avuto luogo nel tempo hanno giocato un ruolo molto importante nella riformulazione continua, seppur lenta e graduale, delle pratiche tradizionali, delle leggende, dei testi sacri e delle cerimonie.¹⁸⁸

Alla luce degli studi portati avanti dagli etnologi cinesi per accertare una connessione tra i Naxi e i Mosuo, si è fra l'altro giunti a stabilire che la religione *Ddaba* rappresenta una versione orale della religione *Dto-mba*. Negli anni quaranta del secolo scorso, lo stesso Joseph Rock riteneva che il *Dto-mba* fosse la matrice originaria da cui il *Ddaba* prese forma; dopo il 1949, gli studiosi cinesi conclusero invece che la religione *Ddaba* era “primitiva” e più antica della

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹⁸⁷ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 241-242.

¹⁸⁸ Secondo quanto riportato da Christine Mathieu, le pratiche religiose *ddaba* si sono ridotte durante i decenni seguiti alle “Riforme Democratiche” del 1956. Le misure restrittive anti-religiose e i cambiamenti sostanziali in ambito economico e organizzativo hanno avuto un impatto devastante sulle pratiche sacre locali, specie durante il decennio della Rivoluzione Culturale (1966 – 1976). I rituali riferiti al culto autoctono diminuirono, se non addirittura scomparvero del tutto, le Guardie Rosse distrussero molti oggetti e beni legati alla religione, e i sacerdoti *ddaba* non osarono ricercare gli accoliti e tramandare loro gli insegnamenti religiosi. MATHIEU, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, cit., p. 209.

religione *Dto-mba*. Tuttavia, ciò non toglie che tra i Naxi e i Mosuo ci siano molte affinità culturali e religiose, dal momento che entrambe hanno attinto e sono state influenzate dal complesso delle tradizioni sciamaniche tibetane, dalla religione Bon e dal lamaismo.¹⁸⁹

Da un punto di vista sociologico, una cosa interessante da osservare è che la maggior parte dei *ddaba* è rappresentata da individui di sesso maschile, anche se prima del 1949 si potevano contare diverse donne nell'ambiente sacerdotale. Solitamente il sapere viene tramandato di generazione in generazione attraverso la linea maschile dello stesso gruppo familiare; se un *ddaba* è sposato affida la propria conoscenza al figlio, altrimenti a un nipote.¹⁹⁰ Sebbene dunque la cultura Mosuo sia imperniata sul ruolo che la donna assume come modello, addirittura da venerare, tuttavia il potere spirituale è quasi del tutto nelle mani dell'uomo: gli stessi Mosuo ritengono che "la madre controlla la ricchezza e la prosperità, e lo zio (materno) controlla la ritualità".¹⁹¹

Al contrario della religione Buddhista, i *ddaba* non sono organizzati secondo una struttura gerarchica precisa e non sono prestabiliti riti di ordinazione o iniziazione. La loro autorità nel sistema sociale risiede nel fatto che possiedono una grande conoscenza delle radici culturali, dei costumi, delle norme e della tradizione religiosa Mosuo. Per questo, diversamente dai monaci buddhisti, non sono professionisti e non sono retribuiti, se non quando siano appositamente richiesti da qualche famiglia per uno specifico rituale; altrimenti ogni *ddaba* provvede al sostentamento economico personale attraverso il lavoro agricolo. I sacerdoti sono considerati come intermediari tra il mondo terreno, dove operano gli uomini nella natura, e il mondo divino, degli spiriti celesti e delle entità malevole.¹⁹²

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁹⁰ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 99-101.

¹⁹¹ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 295.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 241-242.

La religione *Ddaba* è strettamente connessa con i principi che regolano la natura e le forze che giocano in essa, è legata al ciclo della vita delle persone, degli animali e degli elementi naturali, e tutte queste entità sono legate ai processi di divinazione, nonché alla salute e a i metodi di guarigione. Sebbene questa religione sia associata allo sciamanesimo, tuttavia i *ddaba* non sono esperti nelle arti sciamaniche, per le quali vi sono altre figure, ma la loro importanza risiede nell'essere abili con la memoria, per cui tengono a mente e diffondono il *corpus* liturgico, in funzione delle occasioni cerimoniali e dei riti legati ai funerali o nei casi di matrimonio, alla pacificazione degli spiriti o alla commemorazione delle entità divine, alle offerte per gli antenati e ai rituali per la guarigione.¹⁹³

Per citare un esempio che sottolinea la stretta connessione tra le pratiche rituali e l'importanza della famiglia, della discendenza matrilineare e della donna, si possono prendere in considerazione alcuni riti funebri tradizionali Mosuo. Un funerale rappresenta un'occasione in più per riaffermare la grande importanza che rivestono i legami consanguinei e la linea matrilineare in cui si sviluppano. Ci sono delle pratiche sacre in occasione dei funerali in cui, anche nel caso in cui una donna sia sposata, i fratelli e i figli partecipano alla preparazione del rito funebre e della cremazione tanto della defunta quanto del suo coniuge. Alcuni di questi, secondo l'antropologo Chuan-kang Shih, svolgono la funzione precisa di riaffermare l'ideologia matrilineare e sottolineare la resistenza culturale all'istituzione non tradizionale del matrimonio, sebbene la donna sia sposata e abbia cambiato gruppo domestico. Lo stesso Shih analizza anche alcuni oggetti simbolici utilizzati nei rituali e sottolinea come sia importante il ruolo dei componenti del gruppo consanguineo della donna, che per l'occasione partecipano occupando una posizione di rilievo nel corso della cerimonia, riaffermando con la loro presenza l'indissolubilità dei legami di consanguineità.¹⁹⁴

¹⁹³ MATHIEU, "The Moso Ddaba Religious Specialists", cit., p. 209-211.

¹⁹⁴ Per un maggiore approfondimento sui riti funebri che riaffermano l'ideologia matrilineare si veda Chuan-kang SHIH, "Mortuary Rituals and Symbols among the Moso", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 109-118.

È importante sottolineare ancora una volta che i rituali Mosuo legati alla celebrazione degli antenati, si distinguono rispetto a tutti quelli, non solo della società tipicamente patriarcale dell'etnia Han, ma di tutte le minoranze etniche della zona. Persino presso i Mosuo del Labei, che seguono una discendenza di stampo patrilineare e optano per la residenza virilocale o neolocale, le genealogie iniziano con una mitica antenata. Per di più, quantunque le tradizioni religiose *ddaba* vengano tramandate da padre in figlio, la liturgia riferisce di una figura femminile, considerata la “madre dei Mosuo”, e non accenna invece al “padre dei Mosuo”. Anche presso i patrilineari Mosuo del Labei la cosmogonia restituisce alla donna un posto prominente nell'ambito della tradizione religiosa. In conclusione, anche nella sfera spirituale e religiosa, i Mosuo sono l'unico popolo tra le diverse etnie della zona ad avere una divinità femminile all'apice del *pantheon*.¹⁹⁵

III.1.3. I miti di creazione

I miti di creazione sono alla base della cultura popolare e religiosa dei Mosuo; tutti conoscono e tramandano le narrazioni mitologiche e in occasione delle feste, come i matrimoni, “la cerimonia della gonna” o “la cerimonia del pantalone”, si ha modo di ascoltare ancora i versi che cantano l'origine dell'universo e la nascita del genere umano.¹⁹⁶

Il mito di creazione Mosuo, come quello della tradizione Naxi, prende spunto dai diversi riferimenti mitologici delle varie culture che popolano lo Yunnan e il Tibet: Yi, Qiang, tibetana, Miao e persino Dai. Si può dunque affermare che i miti cosmogonici e di creazione Mosuo sono strettamente legati alla cultura Naxi e alla

¹⁹⁵ MATHIEU, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, cit., pp. 221-222.

¹⁹⁶ Il testo originale è composto solitamente di cinque sillabe per verso. MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., p. 433.

tradizione culturale dello Yunnan.¹⁹⁷ Bisogna tuttavia puntualizzare che, anche sul piano della tradizione mitica, i Mosuo si riconfermano come l'unico popolo che rivolge la massima attenzione verso la figura femminile, esaltandone le caratteristiche e le grandi potenzialità.

Chuan-kang Shih e Christine Mathieu riportano due versioni molto simili, ma quella di Mathieu, raccolta grazie allo studioso Lamu Gatusa, si riferisce al mito tramandato presso i Mosuo patrilineari del Labei.

La prima versione narra di un diluvio universale sfociato da una zucca, che inondò tutta la terra distruggendo qualsiasi cosa, e a seguito del quale tutti perirono tranne un solo uomo di nome *Tsozhiluyiyi*, che riuscì a salvarsi costruendo una sorta di zattera di pelle di pecora. Rimasto solo sulla terra, *Tsozhiluyiyi* decise di chiedere aiuto al dio della terra, nonché fondatore della religione *Ddaba*. Quando arrivò nei cieli incontrò una ragazza celestiale, *Muminienzhami*, alla quale chiese di diventare sua compagna. Per ottenere il consenso del padre e averla in sposa dovette però superare alcune prove, da cui ne uscì sempre vincitore grazie all'aiuto di *Muminienzhami*, e finalmente riuscì a riportare sulla terra non solo lei, ma tutti gli animali e le sementi necessarie per far rinascere la vegetazione sul pianeta distrutto, nonché gli strumenti e le tecniche di coltivazione. Purtroppo i due compagni, finalmente uniti, subirono un inganno proprio da parte della sorella gelosa di *Muminienzhami*, che incontrando *Tsozhiluyiyi* a caccia nel bosco gli offrì da bere e lo fece addormentare con una pozione. Nel frattempo, *Muminienzhami* chiese aiuto a una scimmia, affinché trovasse il compagno e lo riportasse a casa, ma la scimmia fallì nell'impresa e la convinse a unirsi con lei. Quando, dopo più di venti, anni *Tsozhiluyiyi* si svegliò e tornò a casa uccise la scimmia, ma, amando ancora *Muminienzhami*, decise di

¹⁹⁷ Gli studiosi credono che anche il mito Mosuo della genesi dell'umanità sia una versione semplificata del mito Naxi, poiché i nomi sembrano essere molto simili e le trame si sviluppano in una maniera analoga. MATHIEU, "Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women", cit., pp. 190-191.

non uccidere i figli nati dall'unione dei due. Per mezzo dell'unione dei figli prese quindi il via la formazione del genere umano.¹⁹⁸

In un'altra versione della leggenda, il figlio maggiore di *Muminienzhami* è invece identificato come l'antenato dei tibetani, il secondo figlio con il progenitore dei Mosuo e il terzo con quello degli Han. Un'ulteriore versione aggiunge infine un quarto e un quinto figlio come rispettivamente antenati dei Naxi e dei Bai.¹⁹⁹

La storia raccolta da Lamu Gatusa sui Mosuo del Labei viene fatta risalire all'ottavo o nono secolo d.C., e presenta un mito molto simile a quella poc'anzi narrata; le uniche differenze riguardano i nomi degli eroi mitici e alcuni particolari sullo svolgimento della storia, che viene introdotta da un *incipit* cosmogonico, non riportato nella versione di Chuan-kang Shih. Ciò nonostante, la struttura del mito è sempre la stessa: si assiste alla distruzione della terra a causa del diluvio universale, e si assiste alla venuta di un eroe terrestre, nato da divinità celesti che riesce a sopravvivere e che, dopo una serie di prove, riporta la vita sulla terra. Il finale è sempre lo stesso, ed è la donna che, tramite l'unione con un animale (è di nuovo presente la figura di una scimmia), dà alla luce i progenitori del genere umano e rimette in moto il ciclo della vita sulla terra.²⁰⁰

Ancora una volta, i Mosuo riescono attraverso il mito a trasmettere l'ideologia di fondo della loro cultura incentrata sull'importanza del ruolo della donna, esaltandone la superiorità in diversi modi. La donna risulta essere più forte, tenace e intraprendente sul piano intellettuale, mentale e psicologico. A lei viene attribuita la nascita dell'agricoltura, poiché si impegna a riportare sulla terra gli

¹⁹⁸ Per un maggiore approfondimento sullo sviluppo della leggenda si veda SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., pp. 228-229.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 229.

²⁰⁰ Christine Mathieu riporta la storia completa narrata da un sacerdote *ddaba* del Labei e raccolta da Lamu Gatusa nel 1989. Per un maggiore approfondimento si veda MATHIEU, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo*, cit., pp. 433-463.

animali, le piante e gli attrezzi per la semina. Tutto ciò che è possibile ammirare e apprezzare sul pianeta proviene da una donna e non da un uomo. La donna rappresenta dunque non solo la fonte originaria della saggezza, ma anche la fondatrice del genere umano, e l'antenata apicale grazie a cui fu restituita la vita al mondo distrutto in precedenza.

È interessante notare che, per la riproduzione del genere umano, non è presente la figura di un uomo, ma di un animale, la scimmia. L'uomo diventa protagonista solo nel momento in cui decide di andare nei cieli per chiedere aiuto alle divinità, ma alla fine il suo viaggio si risolve riportando una donna sulla terra e dal quel momento la figura femminile soppianta il ruolo dell'uomo e diventa l'interprete principale del mito.²⁰¹

In conclusione, il mito Mosuo si sviluppa come una storia che abbandona il paradigma dell'associazione del potere e della forza all'unico genere che da sempre ha avuto l'esclusività nella coscienza collettiva. L'uomo non rappresenta più l'eroe mitico o il protagonista vincitore, ma è la figura femminile a prendere il suo posto, riconfermandosi come colei che dà origine a tutte le cose.

III.2. L'influenza del buddhismo lamaista

Gli studiosi cinesi sono concordi nel ritenere che il buddhismo abbia giocato un ruolo fondamentale nella "marginalizzazione", seppur minima, delle donne nella società tradizionale Mosuo. In effetti, per quanto la struttura sociale, l'organizzazione familiare e le credenze religiose siano incentrate sulla rivalutazione della figura femminile e sull'importanza sostanziale che la donna riveste in ogni ambito dell'esistenza, tuttavia, nel corso dei secoli, gli apporti culturali esterni e le manovre politiche hanno contribuito, se non proprio a un rimodellamento sostanziale, almeno a forme di reinterpretazione e integrazione di elementi culturali estranei con le tradizioni proprie dei Mosuo.

²⁰¹ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 230.

Se l'introduzione di una politica basata sul controllo delle zone periferiche da parte del *zhifu* (che rispondeva al potere dell'impero) innescò processi socioculturali in cui il germe dell'allora sconosciuta discendenza patrilineare e dell'aliena istituzione del matrimonio si andò insinuando, soprattutto tra le file dell'aristocrazia, il lamaismo contribuì d'altra parte a proporre, sul piano religioso e culturale, la possibilità alternativa di una società basata su una differenziazione dei generi diversa e per certi versi opposta rispetto a quella elaborata dai Mosuo.

A differenza degli interventi più mirati e incalzanti portati avanti e imposti a fini politici da parte dell'ideologia patriarcale Han, i tibetani hanno adottato invece un approccio molto più sottile, che non ha mai tentato di negare categoricamente il sistema culturale, sociale e familiare Mosuo. Piuttosto, i tibetani hanno tentato di reinterpretare un apparato religioso e culturale già consolidato.

Secondo Chuan-kang Shih, in passato fu il lamaismo il più importante antagonista dell'ideologia matrilineare Mosuo e della loro concezione della differenza tra i generi. Mentre le imposizioni o le spinte politiche da parte degli Han per "civilizzare" i "costumi barbarici" hanno avuto poco successo presso la popolazione comune, il buddhismo lamaista è riuscito a penetrare con successo in ogni casa Mosuo, trasformando considerabilmente le concezioni tradizionali sulla questione dei generi²⁰² e favorendo una generale adesione alla religione buddhista lamaista, che prima degli anni sessanta del ventesimo secolo contava nell'area di Yongning solo due tra le diverse sette del buddhismo, ovvero quella dei berretti gialli (*gelugpa*) e quella dei berretti bianchi (*sakyapa*,²⁰³ che approdarono nello Yunnan attraverso il Sichuan durante il periodo Yuan).²⁰⁴

²⁰² *Ibid.*, p. 233.

²⁰³ Zhan e i suoi collaboratori si riferiscono alle due sette di matrice buddhista lamaista con le denominazioni *huangjiao* 黄教 per indicare i "berretti gialli", e *baijiao* 白教 per indicare i "berretti bianchi", anche se probabilmente questo ultimo nome non risulta essere del tutto corretto. ZHAN 承 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating* 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning), cit., p. 270.

Secondo alcune ricostruzioni storiche degli etnologi cinesi, la setta dei berretti gialli sarebbe giunta dal Tibet nel 1276, e quella dei berretti bianchi sarebbe penetrata attraverso il Sichuan intorno al 1356,²⁰⁵ ma Chuan-kang Shih reputa tuttavia inattendibile la prima ipotesi. Essendo Tsongkhapa, fondatore della setta *gelugpa*, nato nella seconda metà del quattordicesimo secolo, il buddhismo lamaista non può infatti essere giunto nell'area di Yongning prima del 1400, ed è altresì molto probabile che per tutta la prima metà del quindicesimo secolo non abbia avuto modo di diffondersi. I documenti scritti più antichi che accennano all'introduzione del lamaismo nello Yunnan risalgono inoltre alla metà del sedicesimo secolo.²⁰⁶

Ad ogni modo, è chiaro che la religione assume una funzione rilevante nei meccanismi che intercorrono nelle scelte politiche e sociali. Contrariamente al credo autoctono *Ddaba*, il quale, contando pochi sacerdoti e non prevedendo alcun tipo di organizzazione interna, non ha avuto grande influenza sulla vita politica dell'aristocrazia Mosuo, il lamaismo, sin dalla sua prima apparizione nell'area di Yongning, è invece riuscito a garantirsi ampio consenso da parte della famiglia del *zhifu* e degli strati sociali più elevati.

Affinché la religione non diventasse elemento di intralcio negli affari politici dei capi locali, si decise dunque di abbracciare il nuovo credo e di diffonderlo anche tra il popolo. La strategia fu posta in atto creando una sorta di monopolio

²⁰⁴ Sembra che attualmente si possano contare solo pochissime centinaia di monaci appartenenti alla setta dei berretti gialli. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 103.

²⁰⁵ ZHAN 承 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating* 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning), cit., p. 270.

²⁰⁶ SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 244. Secondo Cai Hua, alla fine del quindicesimo secolo il buddhismo era già universalmente accettato dai Mosuo. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 470.

familiare tra potere spirituale e potere temporale, grazie a cui il secondogenito della famiglia del *zhifu* si accaparrava il diritto di diventare *Kenpo*. In questa maniera il buddhismo lamaista si fece strada anche tra le file delle classi popolari più basse.²⁰⁷

In effetti, sul piano delle strutture dei gruppi domestici, il nuovo credo riuscì ad apportare lievi modifiche nella struttura familiare Mosuo. Solitamente il più giovane era avviato alla vita monastica e a volte, specie in passato, se nella stessa famiglia vi erano più figli maschi, anche due di loro avevano la possibilità di diventare monaci lamaisti; sembra inoltre che, prima del 1956, quasi un terzo degli adulti Mosuo avesse intrapreso la vita monastica.²⁰⁸

Sul piano sociale è interessante notare che, sebbene i bambini fossero avviati fin da piccoli alla vita religiosa e fossero mandati, persino a Lhasa, a studiare i testi sacri, tuttavia, finito il periodo di formazione, facevano ritorno al loro villaggio, diventando il punto di riferimento spirituale per la popolazione e acquisendo una posizione di prestigio all'interno della collettività. Inoltre, una volta rientrati nei rispettivi luoghi natali, i *lama* non risiedevano nei monasteri, ma si stabilivano nell'abitazione del proprio gruppo consanguineo, recandosi nel monastero solo per adempiere i compiti rituali loro spettanti. Al contrario dei sacerdoti *ddaba*, i *lama* erano anche esentati da qualsiasi tipo di lavoro manuale, e

²⁰⁷ Quando Qubilay Khan giunse nello Yunnan e occupò l'area abitata dai Mosuo, il lamaismo *gelugpa* era già consolidato come credo religioso dell'impero teocratico mongolo, e l'adesione alla nuova religione favorì il potere effettivo dei capi locali Mosuo. Come riportato da Chuan-kang Shih, il primogenito del *zhifu* assumeva il controllo politico, diventando il nuovo *tu zhifu* 土知府, mentre il secondo figlio ereditava la carica di *zongguan* 总管 ("soprintendente generale") e il terzogenito si garantiva la posizione di *Kenpo* del tempio *Zhamie*, uno dei più importanti nell'area Mosuo. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 245. Per un maggiore approfondimento sul ruolo politico delle organizzazioni buddhiste presso i Mosuo, v. CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 106-8.

²⁰⁸ Una percentuale così alta spinse Joseph Rock a credere, erroneamente, che il sistema delle visite fosse stato istituito per supplire a una carenza di maschi; *ibid.*, p. 104.

soprattutto non osservavano, e ancora oggi non osservano, il voto di celibato.²⁰⁹ In quanto membri di famiglie a discendenza matrilineare, anche i monaci lamaisti dell'area di Yongning praticavano e praticano ancora oggi il 'sistema delle visite'. Come già notato da Rock, l'elezione a domicilio dell'abitazione familiare e la pratica del *tisese* da parte dei *lama* Mosuo non poteva e non può che favorire la violazione del voto di celibato e la nascita di un gran numero di figli "illegittimi" e affrancati dal padre biologico.²¹⁰

Dunque, considerando che la vita di un *lama* Mosuo si sviluppa nella sfera sociale come quella di chiunque altro, e che l'iniziazione monastica è considerata un grande vantaggio, chi riesce a completare gli studi e a tornare nel villaggio natale è rispettato da tutta la comunità. Diventando *lama*, un Mosuo si assicura una posizione privilegiata e autorevole.²¹¹

Quanto la presenza del buddhismo tibetano sia riuscita a cambiare alcuni aspetti della vita culturale Mosuo è dimostrato dal fatto che, sin dalla prima apparizione nell'area di Yongning, i monaci lamaisti sono sempre stati i principali officianti dei riti, tranne nel caso del rituale annuale di venerazione degli antenati. Ciò nonostante, sempre nella sfera rituale, si è creato una sorta di connubio tra i due credo religiosi, e i sacerdoti *ddaba* e i *lama* condividono alcuni rituali, come quelli legati alla divinazione, al 'richiamo dell'anima' delle persone terrorizzate o malate, alle offerte nei culti montani e alle cerimonie funebri.²¹²

Benché il sistema matrilineare alla base delle credenze e dei costumi sia stato variamente attaccato e posto in discussione dagli influssi lamaisti, diffondendo fra

²⁰⁹ Tutte le abitazioni Mosuo presentano una stanza riservata esclusivamente al monaco della famiglia. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 247.

²¹⁰ ROCK, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*, cit., p. 391.

²¹¹ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., pp. 104-105.

²¹² Dal momento che le due religioni non trasferiscono gli antenati nello stesso luogo, solo i *ddaba* possono adempiere i riti legati al culto degli avi. *Ibid.*, p. 102.

la popolazione una visione dei generi estranea alla visione tradizionale e una diversa concezione della figura della donna (tenuta a “lavorare duramente per rendere felici gli uomini”),²¹³ le suddette influenze di matrice buddhista, per quanto profonde, non sembrano comunque essere riuscite a modificare in modo sostanziale l’apparato strutturale e l’ideologia fondamentale su cui poggia l’intero sistema parentale dei Mosuo.²¹⁴

²¹³ Il lamaismo cambiò anche il quadro della divisione dei generi sul piano del lavoro: dal momento che alcuni tra gli uomini della famiglia sono dediti alla vita religiosa, le donne sono inevitabilmente costrette a lavorare di più. SHIH, *Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life*, cit., p. 247.

²¹⁴ CAI, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, cit., p. 470.

Bibliografia

ARIOTI, Maria, *Introduzione all'antropologia della parentela*, Bari, Laterza, 2006.

BIN, Yang, *Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan (Second Century Bce to Twentieth Century Ce)*, New York, Columbia University Press, 2008.

BREWER, Carolyn and MEDCALF, Anne-Marie (a cura di), *Researching the Fragments: Histories of Women in the Asian Context*, Manila, New Day Publishers, 2000.

CAI, Hua, *A Society without Fathers or Husbands: the Na of China*, New York, Zone Books, 2008 (ed. or. *Une Société sans père ni mari: Les Na de Chine*, 1997).

CARSTEN, Janet, and HUGH-JONES, Stephen (a cura di), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

“Introduction”, in Janet Carsten, and Stephen Hugh-Jones (a cura di), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 1-46.

CHAO, Emily, “Suicide, Ritual, and Gender Transformation Among the Naxi”, *Michigan Discussions in Anthropology*, 9, 1990, pp. 61-74.

COHEN, L. Myron, *Kinship, Contract, Community, and State: Anthropological Perspectives on China*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

FANG Guoyu 方国瑜 e HE Zhiwu 和志武, “Naxizu de yuanyuan, qianxi he fenbu” 纳西族的渊源、迁徙和分布 (Origini, migrazione e distribuzione della minoranza etnica Naxi), in *Minzu yanjiu*, 1, 1979, pp. 33-41.

FEI, Hsiao Tung, *Toward a People's Anthropology*, Beijing, New World Press, 1981.

GOUGH, Kathleen, "The Origin of the Family", *Journal of Marriage and Family*, 33, 44, 1971, pp. 760-771.

"The Nayars and the definition of Marriage", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89, 1, 1959, pp. 23-34.

GOULLART, Peter, *The Forgotten Kingdom*, London, John Murray, 1955.

GRAHAM, C. Angus, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1999.

GRANET, Marcel, *Il Pensiero Cinese*, Milano, Adelphi Edizioni, 2004 (ed. or. *La Pensée Chinoise*, 1934).

HARRELL, Stevan (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995.

"Civilizing Projects and the Reaction to Them", in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 1-37.

"The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology*, 30, 2001, pp. 139-161.

Ways of Being Ethnic in Southwest China, Washington, University of Washington Press, 2002.

HINSCH, Bret, "Harmony (*He*) and Gender in early Chinese Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 22, 2, 1995, pp. 109-128.

"The Origins of Separation of the Sexes in China", *Journal of the American Oriental Society*, 123, 3, 2003, pp. 595-616.

Women in Early Imperial China, Plymouth, Rowman and Littlefield Publishers, 2011.

HSU, Elisabeth, "Introduction", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 9-19.

"Moso and Naxi: the House", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 67-99.

JACKSON, Anthony, *The Na-khi Religion: An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts*, The Hague, Mouton Publishers, 1979.

KNÖDEL, Susanne, "Yongning Moso Kinship and Chinese State Power", in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 47-66.

LAMU, Gatusa, *Matriarchal Marriage Patterns of the Mosuo People of China*, in "Societies of Peace. 2nd World Congress on Matriarchal Studies", 2005, <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/gatusa.html>.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia Strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 2009 (ed. or. *Anthropologie Structurale*, 1964).

"The Future of the Kinship Studies" *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, 1965, pp. 13-22.

Le strutture elementari della parentela, Milano, Feltrinelli Editore, 2003 (ed. or. *Les Structures Elementaires de la Parenté*, 1967).

"Postface", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, pp. 713-720.

Anthropology and Myth: Lectures, 1951-1982, Oxford, Wiley-Blackwell, 1987.

The View from Afar, Chicago, University of Chicago Press, 1985 (ed. or. *Le Regard Eloigné*, 1983)

The Way of the Masks, London, Jonathan Cape, 1983 (ed. or. *La Voie des Masques*, 1975).

LIN Yaohua 林耀华, “Zhongguo xinan diqi de minzu shibie” 中国西南地区的民族识别 (Identificazione delle minoranze etniche nella Cina sudoccidentale), in *Yunnan shehui kexue*, 2, 1984, pp. 1-5.

LOWIE, Robert, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 1920.

“The Matrilineal Complex”, *American Archaeology and Ethnology*, 16, 2, 1919, pp. 29-45.

MA Yin 马寅, *Zhongguo shaoshu minzu changshi* 中国少数民族常识 (Le Minoranze Etniche Cinesi), Beijing, Zhongguo qingnian chubanshe, 1984.

MASTROMATTEI, Romano et al. (a cura di), *Tremore e Potere: la condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, Milano, Franco Angeli editore, 1995.

MATHIEU, Christine, “The Moso Ddaba Religious Specialists”, in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 209-234.

“Myths of Matriarchy: The Mosuo and the Kingdom of Women”, in Carolyn Brewer and Anne-Marie Medcalf (a cura di), *Researching the Fragments: Histories of Women in the Asian Context*, Manila, New Day Publishers, 2000, pp. 177-197.

A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of Sino-Tibetan Borderland: Naxi and Mosuo, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003.

MCKHANN, Charles, *Fleshing out the Bones: Kinship and Cosmology in the Naqxi Religion*, vol. 1, Ph. D. dissertation, Chicago Unniversity, 1992.

“The Naxi and the Nationalities Question”, in Stevan Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 39-62.

“Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier”, in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 23-45.

MIN, Jiayin (a cura di), *The Chalice and the Blade in Chinese Culture: Gender Relations and Social Models*, Beijing, China Social Sciences Publishing House, 1995.

MURDOCK, P. George, *Social Structure*, New York, Free Press, 1965.

OPPITZ, Michael and HSU, Elisabeth (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998.

RADCLIFF-BROWN, R. Alfred, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, New York, Free Press, 1965.

REES, Helen, *Echoes of History: Naxi Music in Modern China*, New York, Oxford University Press, 2000.

ROCK, Joseph, “The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism, According to Mo-so Manuscripts”, *Artibus Asiae*, 7, 1/4, 1937, pp. 5-85.

The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China, 2 voll., Cambridge, Harvard University Press, 1947.

“The Propitiation of Heaven”, in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 173-188.

SABATTINI, Mario e SANTANGELO, Paolo, *Storia della Cina*, Bari, Laterza, 2005.

SANI, Cristina, “I Na-khi e la tradizione sciamanica himalayana”, in Romano Mastromattei et al. (a cura di), *Tremore e Potere: la condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, Milano, Franco Angeli editore, 1995, pp. 197-239.

SANTANGELO, Paolo, *L'Amore in Cina attraverso alcune opere letterarie negli ultimi secoli dell'impero*, Napoli, Liguori Editore, 1999.

SCARPARI, Maurizio, *Il Confucianesimo: I Fondamenti e i Testi*, Torino, Einaudi Editore, 2010.

SCHEIN, Louisa, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2000.

SCHNEIDER, M. “Introduction”, in David M. Schneider and Kathleen Gough (a cura di), *Matrilineal Kinship*, Berkley, University of California Press, 1961, pp. 1-29.

SCHNEIDER, M. David, and GOUGH, Kathleen (a cura di), *Matrilineal Kinship*, Berkley, University of California Press, 1961.

SHIH, Chuan-kang, “Mortuary Rituals and Symbols among the Moso”, in Michael Oppitz and Elisabeth Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*, Zürich, Völkerkundemuseum, 1998, pp. 103-127.

“Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso”, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 154-155, 2000, pp. 697-712.

“Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China”, *The Journal of Asian Studies*, 60, 2, 2001, pp. 381-412.

“A Minority among Minorities: The Han Chinese in a Multiethnic Community in Southwest China”, in Bien Chiang e Ho Ts'ui-p'ing (a cura

di), *State, Market and Ethnic Groups Contestualized*, Papers from the Third International Conference on Sinology, Anthropology Section, Academia Sinica, Taipei, 2003, pp. 205-250.

Quest for Harmony: The Moso Tradition of Sexual Union and Family Life, Stanford, Stanford University Press, 2010.

SLOTE, H. Walter and DE VOS, A. George (a cura di), *Confucianism and the Family*, Albany, State University of New York Press, 1998.

STACEY, Judith, “Unhitching the Horse from the Carriage: Love and Marriage Among the Mosuo”, *Utah Law Review*, 11, 2, 2009, pp. 287-321.

STEIN, A. Rolf, *Tibetan Civilization*, Stanford, Stanford University Press, 1972 (ed. or. *La Civilisation Tibétaine*, 1962).

TANG Shigui 唐世贵, “Mosuo ren muxi shizu shehui min tan” 摩梭人母系氏族社会新探 (Nuova indagine sulla società matrilineare dei Mosuo), in *Zhongguo minzu daxue xuebao*, 26, 6, 2006, pp. 54-57.

TANG Xinmin 唐新民, “Yongning Mosuoren hunyin jiating tedian yu jingji fazhan guanxi tan xi” 永宁摩梭人婚姻家庭特点与经济发展关系探析 (Analisi dello sviluppo economico e delle caratteristiche familiari e coniugali dei Mosuo di Yongning), *Xueshu tansuo*, 2, 2005, pp. 99-104.

TOOK, Jennifer, *A Native Chieftaincy in Southwest China: Franchising a Tai Chieftaincy Under the Tusi System of Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2005.

TU, Wei-Ming, “Probing the “Three Bonds” and “Five Relationship”, in Walter H. Slote and George A. De Vos (a cura di), *Confucianism and the Family*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 121-136.

TUCCI, Giuseppe, *Le Religioni del Tibet*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1995.

Il Paese delle Donne dai Molti Mariti, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005.

WANG Chengquan 王承权, “Ye lun Yongning Naxi muxizhi he Azhu hun de qiyuan” 也论永宁纳西母系制和阿注婚的起源 (Sulle origini del sistema matrimoniale Azhu e il sistema matrilineare dei Naxi di Yongning), in *Yunnan shehui kexue*, 4, 1989, pp. 64-75.

WALSH, Eileen, “From Nü Guo to Nü'er Guo: Negotiating Desire in the Land of the Mosuo”, *Modern China*, 31, 4, 2005, pp. 448-486.

XU Jing 徐旌, “Mosuoren zhi minus wenhua tan xin” 摩梭人之民俗文化探析 (Studio sulla cultura e le tradizioni dei Mosuo), *Yunnan dili huanjing yanjiu*, 10, 1, 1998, pp. 89-95.

YAN, Ruxian, *The Kinship System of the Moso in China*, in “Societies of Peace. 2nd World Congress on Matriarchal Studies”, 2005, <http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/yan.html>.

YANG Lihe 杨丽娥, “Lun Mosuo muxi wenhua de bianqian” 论摩梭母系文化的变迁 (I cambiamenti della cultura matriarcale dei Mosuo), in *Sixiang zhanxian*, 31, 6, 2005, pp. 72-75.

ZHAN Chengxu 詹承绪 et al., *Yongning Naxizu de azhu hunyin he muxi jiating* 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭 (Il matrimonio Azhu e la struttura familiare nel sistema matriarcale dei Naxi di Yongning), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1980.

Sito della prefettura di Lijiang, <http://news.lijiang.gov.cn/others/introduce.htm>