Università degli Studi di Milano Bicocca

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione
"Riccardo Massa"

Dottorato di Ricerca in Antropologia della Contemporaneità:
Etnografia delle Diversità e delle Convergenze Culturali

GENERE E PARENTELA TRA I MOSUO DELLA CINA SUDOCCIDENTALE: TRAME STORICHE E VOCI ETNOGRAFICHE

Coordinatore: Professor Ugo Fabietti

Supervisore: Professor Ugo Fabietti

Candidato: Isabella Radaelli (044409)

XXIV Ciclo

Anno Accademico 2013-2014

dedicato a Rossana

"Happiness only real when shared" (Into the wild, 2007)

Festa di primavera, febbraio 2011, Dabo

INDICE DEI CONTENUTI

LISTA DELLE ILLUSTRAZIONI 3

RINGRAZIAMENTI (AMIZE!) 5

INTRODUZIONE 14

Contestualizzare la ricerca etnografica 15

Accesso al campo, relazioni interpersonali e riflessioni metodologiche 21

"Vivere il campo": la soggettività nella ricerca etnografica 28

Breve discussione dei capitoli 38

CAPITOLO I
I MOSUO NELLA STORIA E LA STORIA DEI MOSUO 41

Origine storica delle popolazioni "Na" 41

Identificazione e riconoscimento delle *minzu* 44

Identificazione etnica nello Yunnan: Naxi e Mosuo 52

La rappresentazione delle minoranze 57

Lo sviluppo del turismo etnico 59

CAPITOLO II
LA RILEVANZA DELLA SOCIETÀ MATRILINEARE MOSUO 63

Matrilinearità e società natolocali: residenza e discendenza 64

Prospettive sui Mouso: una società senza padri né mariti? 68

L'organizzazione di parentela tra i Mosuo di Yongning 71

La relazione di visita (*tisese*) 77

I Mosuo patrilineari di Labo e Jiaze 82

Universalismi: la questione del matrimonio e dei modelli di famiglia 86

L'"ideale" di famiglia cinese (Han): patriarcato e matrimonio 90

L'imposizione del matrimonio tra i Mosuo 93

ILLUSTRAZIONI (SECONDA PARTE) 98

CAPITOLO III
CONFIGURAZIONI DOMESTICHE E RELAZIONI DI GENERE NEL CONTESTO AGRICOLO 106

La famiglia Nianzhe 108

Soggettività e pratiche del quotidiano 115

L'organizzazione dei villaggi: condivisione degli spazi 121

La casa e il focolare: configurazioni domestiche e relazioni 126

La costruzione della nuova casa di Duma e del marito 132

Le attività e il lavoro nei villaggi agricoli 134

Educazione matrilineare e istruzione scolastica a Yongning 141

CAPITOLO IV
BENVENUTI NEL PAESE DELLE DONNE?
IL TURISMO ETNICO SULLE RIVE DEL LAGO LUGU 148

Sviluppo del turismo nei villaggi sulle rive del lago Lugu 150

Convivere con le rappresentazioni turistiche 159

Le giornate trascorse a Luoshui e Lige: cambiamenti recenti 163

Comprendere le differenze dall' "interno" 171

RIFLESSIONI CONCLUSIVE 176

APPENDICE 187

1) CENNI STORICI DELLA DISCIPLINA ANTROPOLOGICA CINESE 187

2) LA RILEVANZA DELLA PARENTELA IN ANTROPOLOGIA 198

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI 204

LISTA DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 Area rurale di Yongning (Shih 2010: 2)

Fig. 2 Area Mosuo (Shih 2010: 1)

Fig. 3 Distribuzione delle minoranze nell'area di Yongning, Yunnan (Hsu 1998: 11)

Fig. 4 Bus in coda per blocco del traffico. Direzione Yongning, aprile 2010

Fig. 5 Tornanti per il lago Lugu, scattata da Lamu Gatusa 2005

Fig. 6 Piana di Yongning, maggio 2010

Fig. 7 Piana di Yongning, luglio 2010

Fig. 8 Montagna Ganmu, Yongning, 05-2010

Fig. 9 Montagna Ganmu, Yongning, 01- 2011

Fig. 10 Montagna Ganmu, Yongning, 03-2011

Fig. 11 Montagna Ganmu, Yongning, 09-2011

Fig. 12 Centro di Yongning

Fig. 13 Centro di Yongning

Fig. 14 Lavoro nei campi, Dabo 2010-2011

Fig. 15 Gita intorno al lago Lugu, 26-27-28 luglio 2010

Fig. 16 Eze, scattata da Ami Sonna giugno 2010

Fig. 17 Apu, scattata da Ami Sonna giugno 2010

Fig. 18 Benvenuti al lago Lugu

Fig. 19 Molo di Luoshui, maggio 2010

Fig. 20 Panoramica di Lige, luglio 2010

Fig. 21 Ingresso di Lige gennaio 2011

Fig. 22 Festeggiamenti per il capodanno, famiglia Nianzhe, Dabo 2011

Fig. 23 Ritrovo serale allo stupa, Dabo, agosto 2010

Fig. 24 Abitazioni Mosuo

Fig. 25 Yimi, stanza principale della casa e Zambala, focolare domestico

Fig. 26 Bambini nel contesto familiare

Fig. 27 Alunni radunati nel cortile della scuola media, marzo 2011

Fig. 28 Legenda dei simboli nei diagrammi di parentela

Fig. 29 Rappresentazione grafica della famiglia Nianzhe

Fig. 30 Prima divisione fisica dell'unità domestica Nianzhe negli anni ’70 del ’900

Fig. 31 Unità domestica di origine di Apu

Fig. 32 Rapporto tra l’unità domestica Nianzhe e l’unità domestica Dubie, dove si era trasferito alla fine degli anni ’70 del ’900 il fratello di Eze, deceduto dopo pochi anni

Fig. 33 Membri residenti nell'unità domestica Nianzhe e relazioni

Fig. 34 Unità domestica della compagna di Ache, con cui la famiglia Nianzhe aveva stabilito una collaborazione informale

Fig. 35 Unità domestica del compagno di Ami Sonna, con cui la famiglia Nianzhe non aveva rapporti, ma veniva frequentata solo dalle figlie, Najin e Erchelamu

Fig. 36 Esempio di unità domestica, vicini di casa della famiglia Nianzhe

Fig. 37 Esempio di unità domestica con due sorelle anziane e le successive generazioni

RINGRAZIAMENTI (AMIZE!)

Amize in lingua Naru significa grazie, è la prima parola che ho imparato!
Ringrazio Lamu Gatusa, un amico sincero e un tutor prezioso, capace di mostrarmi il risvolto positivo delle situazioni, un sostegno indispensabile per superare i momenti confusi della ricerca.
Un ringraziamento speciale a tutta la famiglia Nianzhe e in particolare ad Ami Sonna, per avermi accolto e coinvolto con affetto negli ambienti quotidiani e nelle loro vite, facendomi davvero sentire "a casa". E ad Apu, un dolce nonno, per avermi trasmesso fiducia e speranza, con il suo modo di pensare a tutto come parte dello stesso universo, sotto lo stesso cielo. Ringrazio per tutti i sorrisi ricambiati tra i viali e i sentieri dello Yunnan, non li dimenticherò mai.
Ringrazio il professor Ugo Fabietti, non solo per le possibilità di crescita all'interno del dottorato in Antropologia della Contemporaneità: Etnografia delle Diversità e delle Convergenze Culturali, ma anche per aver rappresentato un punto di riferimento e una guida costante, insieme a tutti i colleghi, docenti e professori per la disponibilità e i numerosi consigli.
Un ringraziamento particolare a Claudia Mattalucci e Luigi Urru per l'incoraggiamento, le critiche costruttive e il confronto e a Silvia Barberani e Silvia Vignato per il tempo dedicatomi. Ringrazio inoltre il professor Roberto Malighetti per le possibilità di confronto e i momenti trascorsi a Pechino.
Colgo l'occasione per ringraziare Silvia Pozzi, Barbara Bisetto e Bianca Basciano, per gli insegnamenti e le opportunità durante questi anni.
Un caro ringraziamento è riservato al personale del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" e in particolare a Leonora, Emilia, Giorgia e Donata, per la gentilezza e i sorrisi in un corridoio a volte difficile da percorrere.
Ringrazio infinitamente la mia famiglia, per la presenza costante, ognuno a proprio modo, e in particolare mamma e papà per aver compreso da principio il senso del mio "viaggiare" (e grazie ai Maiocchi per la mansarda!)
Grazie di cuore a Luca Rimoldi per l'amicizia e le uova, e a Sara Beretta per la condivisione profonda, di tante "Cine" vissute in modi simili ma diversi.
Ringrazio in particolare, tra i tanti colleghi e amici a cui devo molto, Conny Russo, Anastasia Martino, Amalia Rossi, Giuseppe Bolotta e Manuela Tassan.
Mille grazie a Pe e Silvietta, per l'amore grande e un caro ringraziamento a Olly, una *meimei* decisamente magica!
Grazie al Santo Rocco, per le serate e gli allenamenti, il calcio non è la sola passione che ci unisce! E grazie a Rossana, per tutto quello che non si può scrivere, ma che fa parte di questo lavoro, come tutti coloro che non avrò modo di ringraziare qui ma che rimarranno sempre nei ricordi di questo percorso di ricerca e di vita.

ILLUSTRAZIONI (PRIMA PARTE)

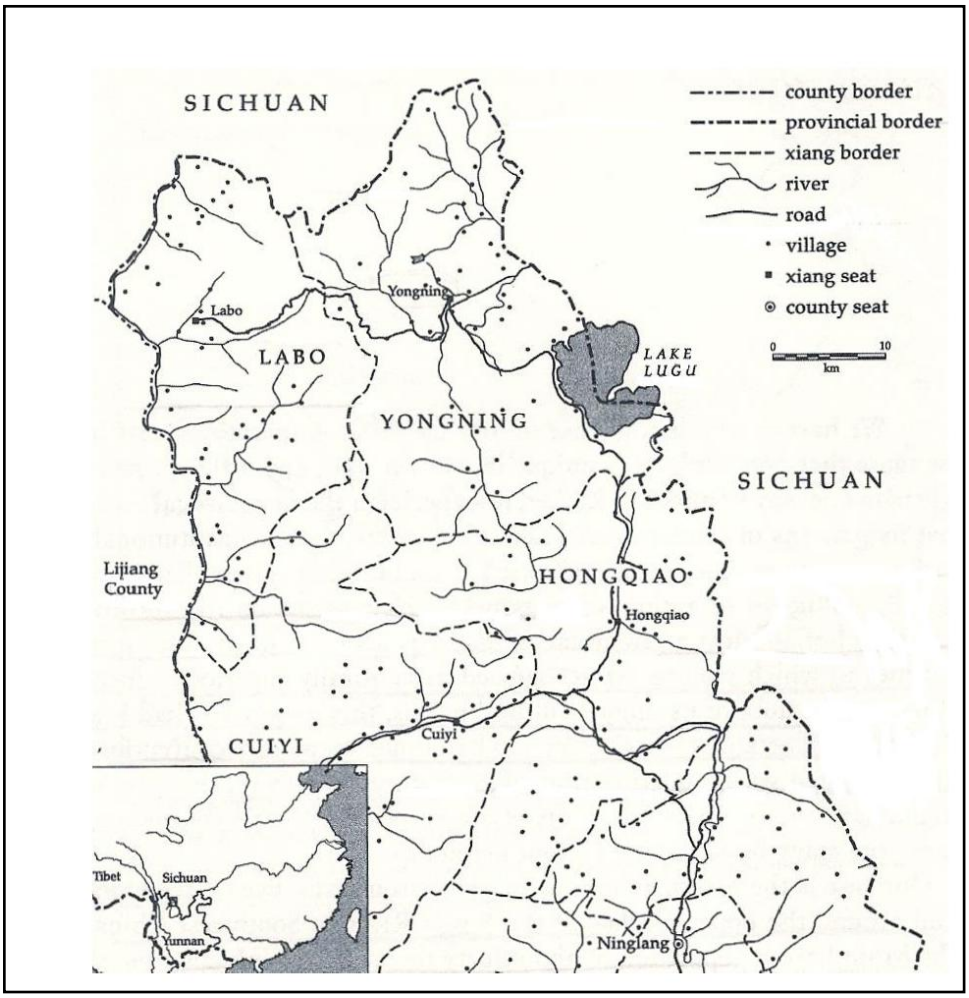

Fig. 1 Area rurale di Yongning (Shih 2010: 2)

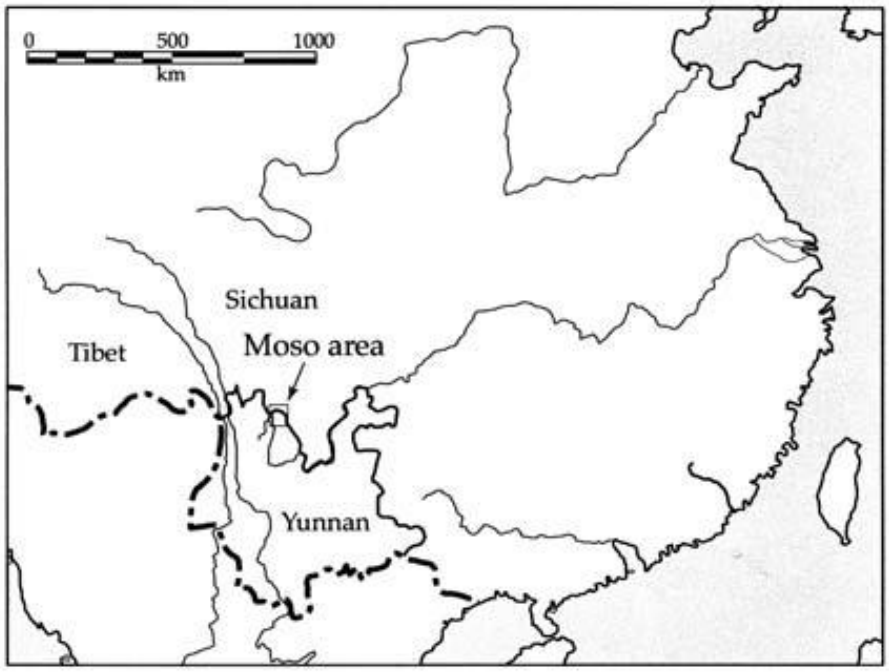

Fig. 2 Area Mosuo (Shih 2010: 1)

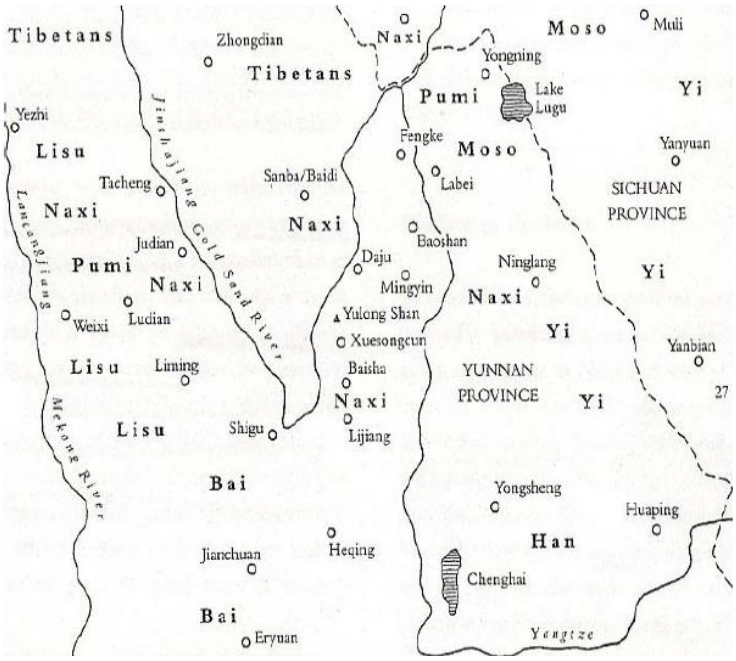

Fig. 3 Distribuzione delle minoranze nell'area di Yongning, Yunnan (Hsu 1998: 11)

Fig. 4 Bus in coda per blocco del traffico. Direzione Yongning, aprile 2010

Fig. 5 Tornanti per il lago Lugu, scattata da Lamu Gatusa 2005

Fig. 6 Piana di Yongning, luglio 2010

Fig. 7 Piana di Yongning, luglio 2010

Fig. 8 Montagna Ganmu, Yongning, 05-2010

Fig. 9 Montagna Ganmu, Yongning, 01- 2011

Fig. 10 Montagna Ganmu, Yongning, 03-2011

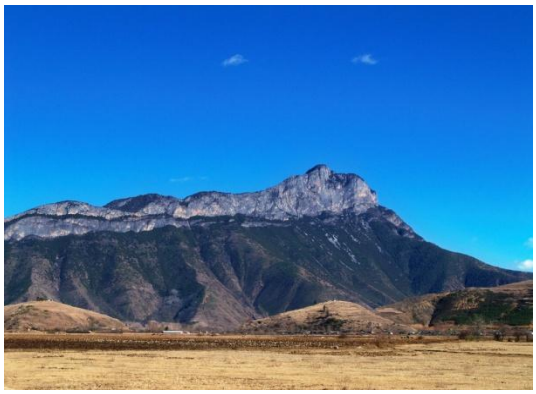

Fig. 11 Montagna Ganmu, Yongning, 09-2011

Fig. 12 Centro di Yongning

Fig.13 Centro di Yongning

Fig. 14 Lavoro nei campi, Dabo 2010-2011

Fig. 15 Gita intorno al lago Lugu, 26-27-28 luglio 2010

Fig. 16 Eze, scattata da Ami Sonna, giugno 2010

Fig. 17 Apu, scattata da Ami Sonna, giugno 2010

Fig. 18 Benvenuti al lago Lugu

Fig. 19 Molo di Luoshui, maggio 2010

Fig. 20 Panoramica di Lige, luglio 2010

Fig. 21 Ingresso di Lige gennaio 2011

INTRODUZIONE

Contestualizzare la ricerca etnografica

I Mosuo (摩梭), anche conosciuti nella letteratura come Na (纳), sono un popolo di circa 40.000 persone, insediato da secoli nella zona situata lungo il confine sudoccidentale della Cina, ai piedi dell'altopiano tibetano, in una particolare configurazione geografica di difficile accesso che li ha tenuti a lungo relativamente isolati tra le montagne. Il centro culturale dei Mosuo è situato a Yongning (永宁), [1] un altopiano di 41 chilometri quadrati a un'altezza di 2.650 metri, circondato da montagne oltre i 4.000 metri; accanto alla piana di Yongning si trova il lago Lugu (泸

[1] A livello amministrativo Yongning fa parte della contea autonoma del gruppo etnico Yi di Ninglang (*Ninglang Yizu zizhixian* 宁蒗彝族自治县). Ninglang è una contea stabilita negli anni '30 del '900, nata dall'unione dei territori di Yongning e Langqu, che era stata per secoli governata dai capi clan Mosuo appartenenti alle classi elitarie. Ninglang si trovava storicamente fuori dalla geografia politica della riforma dei Qing ai regni nativi e in assenza di un governo forte, la dominazione locale cambiò ripetutamente di mano tra governatori Mosuo ed Yi. La classe dirigente dei due gruppi etnici esibiva basi socioeconomiche differenti e le loro relazioni storiche con lo stato si presentavano come radicalmente diverse. Il governo dei capi Mosuo era istituzionalizzato, una disposizione classica di amministrazione di frontiera, che durò fino al primo periodo repubblicano; gli Yi esercitavano invece un potere organizzato secondo modalità differenti, in modo particolare nella gestione degli affari che non erano di interesse dei Mosuo: il controllo del commercio di oppio, gli armamenti e il potenziamento militare. Nell'estate del 1956, quando la riforma della terra era in corso nelle aree di frontiera, scoppiarono rivolte fomentate dai gruppi etnici insediati lungo il confine provinciale. Dopo poco meno di metà anno, Ninglang fu precipitosamente riconosciuta come una "contea autonoma di nazionalità Yi". La decisione di conferire autonomia locale agli Yi, invece che ai Mosuo, fu senza dubbio fortemente motivata dalla necessità di mantenere stabilità politica nell'area. L'organizzazione amministrativa alterò anche la struttura di potere locale preesistente e può aver contribuito alla difficile situazione dello "stato etnico" dei Mosuo, che costituivano la seconda popolazione più numerosa nella contea di Ninglang e si erano stabiliti in quei territori un millennio prima dell'arrivo degli Yi, che andarono poi a costituirne la maggioranza. Si veda Guo 2008. I livelli di governo locale sono: la provincia (*sheng* 省), la prefettura (*diqu* 地区), la contea (*xian* 县), il comune (*xiang* 乡) e il villaggio (*cun* 村).

沽湖), un altopiano lacustre di circa 48 chilometri quadrati a cavallo tra le province dello Yunnan [2] e del Sichuan (Shih 2010).

I processi storici, politici ed economici che hanno coinvolto i Mosuo nell'incontro e nel confronto con influenze e pressioni esterne di vario genere, più o meno invasive, hanno portato all'esposizione e alla trasformazione della loro struttura familiare e dei modelli di residenza adottati. I Mosuo sono generalmente noti per il loro sistema matrilineare - spesso impropriamente definito matriarcale - e per la pratica della "relazione di visita" (*zouhun* 走婚 "matrimonio itinerante" in cinese e *tisese* "andare avanti e indietro" in lingua Naru). Il *tisese*, modalità di relazione sessuale e riproduttiva preferenziale tra i Mosuo di Yongning fino alla fine degli anni 1960, differisce dal matrimonio per le sue caratteristiche di non contrattualità, non obbligatorietà e non esclusività (Shih 1993). Il *tisese* è stato descritto come il modello più flessibile conosciuto dall'antropologia; benché la società tradizionale fosse stratificata in tre classi, gli aristocratici (*sipi)*, i comuni (*dzeka*) e i servi (*wei)*, il *tisese* non era praticamente legato né alla classe né al genere. L'unico prerequisito per avviare una relazione di *tisese* era il mutuo accordo tra i due partner per consentire il reciproco accesso sessuale, senza necessità di organizzare cerimonie o di scambiare prestazioni. In una tipica relazione di *tisese* i due partner infatti vivono e lavorano nelle rispettive unità domestiche materne. La norma prevede che sia l'uomo a recarsi presso l'unità domestica della donna per ritornare a casa propria la mattina seguente, dopo aver trascorso la notte insieme. Nonostante fosse pratica comune che l'uomo aiutasse la famiglia della donna durante le stagioni più intense del lavoro agricolo, non si trattava comunque di una prestazione obbligatoria: le collaborazioni

[2] La moderna provincia cinese dello Yunnan si trova a sud del confine tradizionale tra l'Impero cinese e i Regni indipendenti del Sudovest. Il Nanzhao (738-902 a.C.) o Regno del Sud fu il primo potere politico centralizzato a regnare su questo territorio. Il successivo Regno di Dali (937-1253) governò in tranquillità fino all'invasione dell'esercito mongolo; la caduta del Regno di Dali nel 1253 preparò il terreno per una trasformazione fondamentale del confine cinese sudoccidentale, a cui venne successivamente dato il nome di Yunnan (云南) che letteralmente significa "a sud delle nuvole". Per un approfondimento dettagliato si rimanda a Guo 2008.

informali potevano essere negoziate in diversi modi a seconda delle necessità e disponibilità di ogni unità domestica. La relazione non influenzava direttamente lo status socio economico dei partner e non prevedeva esclusività o perennità della relazione. I figli nati dall'unione appartenevano alla famiglia presso cui nascevano, solitamente quella materna; in nessuna circostanza un figlio veniva considerato illegittimo. Sebbene la residenza duolocale fosse caratteristica del *tisese*, non costituiva comunque un principio inviolabile: in alcune circostanze poteva avere luogo la residenza uxorilocale, virilocale o neolocale. Il *tisese* non era considerato un'istituzione giuridica; nella memoria collettiva dei Mosuo, è stato da sempre il loro modo di organizzare le relazioni sessuali e riproduttive, nonché il perno centrale della loro cultura, che forniva la premessa e la fondazione dei valori culturali che definivano i significati della loro vita e rappresentava il tratto che li distingueva da qualsiasi altra cultura, tanto da essere considerato "problematico" di fronte alle ideologie della più vasta società cinese (Shih 2010). L'organizzazione matrilineare, il modello di residenza natolocale e la "relazione di visita" come alternativa al matrimonio, che come vedremo sono tratti caratteristici solo di alcune comunità Mosuo stanziate nell'area, hanno attirato un discreto numero di ricercatori cinesi e stranieri, nonché giornalisti e documentaristi, spesso più con l'intenzione di definire e classificare piuttosto che allo scopo di comprendere. I processi storici e politici che hanno coinvolto i Mosuo nell'incontro e nel confronto diretto con varie influenze orientate verso il cambiamento sociale e l'avanzamento culturale, hanno portato negli ultimi decenni alla ridefinizione dell'organizzazione domestica e familiare, che come cercherò di mostrare riflette diversi "modi di essere etnici" (Harrell 2001) e diversi "modi di essere Mosuo".

Questo lavoro si propone di indagare le dimensioni del genere, della parentela, e delle configurazioni familiari rappresentative di questo gruppo, inserendo i soggetti della ricerca nel quadro storico, teorico ed etnografico più ampio che ha portato a una ridefinizione dei modi di gestire, comprendere e rappresentare le pratiche stesse. L'analisi della letteratura e la ricostruzione in prospettiva delle modalità tradizionali di organizzazione della vita domestica, sessuale e riproduttiva, faranno da cornice

per comprendere e contestualizzare le attuali configurazioni sociali e familiari, nella loro varietà e flessibilità. La mia ricerca si è svolta principalmente a Dabo (大伯村), uno dei villaggi rurali di Yongning, e nelle località avviate all'industria turistica di Luoshui (落水) e Lige (里格), sulle rive del lago Lugu, durante la primavera e l'estate del 2010, l'inverno, la primavera e l'estate del 2011, per un totale di tredici mesi. Prima di partire verso la "terra dei Mosuo", trascorsi un paio di mesi a Kunming (昆明), la capitale della provincia dello Yunnan, dove frequentai un corso di introduzione alle minoranze etniche cinesi presso il "Kunming College of Eastern Language and Culture" (Kunming Dongfang Yuyan Wenhua Xuexiao 昆明东方语言文化学校). Le lezioni vertevano principalmente sui modelli di raccolta dati nel lavoro etnografico e sulla presentazione di alcuni progetti di educazione e di sviluppo portati avanti in varie zone rurali dello Yunnan. [3] Questo tipo di scuola privata aveva regole piuttosto elastiche rispetto all'obbligo di frequenza delle lezioni, tali da consentirmi di programmare e organizzare in modo flessibile la permanenza sul campo anche per i periodi di ricerca successivi. Il corso si era rivelato particolarmente utile per riflettere sulla metodologia che intendevo impiegare per la raccolta di informazioni e per la definizione dei contenuti della ricerca, inizialmente pensando a una comparazione tra le pratiche quotidiane di due comunità di Mosuo le cui economie si erano sviluppate secondo modalità diverse, una basata sul lavoro agricolo di sussistenza e una guidata dall'industria turistica. Il corso mi permise anche di approfondire i miei interessi verso la comprensione del percorso storico degli studi etno-antropologici in Cina. [4] Durante la permanenza iniziale a Kunming ebbi il tempo necessario per riallacciare i contatti con Lamu Gatusa (in cinese, Shi Gaofeng 石高峰), tutor e amico di vecchia data, ricercatore presso l'Istituto di

[3] I testi di riferimento erano: Cai Weiyan 2007 e Ling Chunsheng 2003.

[4] Una breve presentazione della storia dell'antropologia e dell'etnologia verrà fornita in appendice. Si fa presente la recente pubblicazione di un manuale sulla storia dell'antropologia cinese, non disponibile al momento della mia ricerca, ma sicuramente di grande interesse per un approfondimento storico e contenutistico: Hu Hongbao, Wang Jianmin, Zhang Haiyang 2014.

Scienze Sociali di Kunming (*Kunming Kexueyuan* 昆明科学院); come durante la prima e breve esperienza di campo svolta tra il 2005 e il 2006 per la preparazione della tesi di laurea magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche, l'assistenza e i contatti da lui fornitimi si sono rivelati fondamentali per la realizzazione pratica della ricerca di campo. Il continuo incoraggiamento e la condivisione dei punti di vista tra una permanenza e l'altra a Yongning, sono stati decisivi per superare le difficoltà incontrate durante le diverse fasi della ricerca, permettendomi di riflettere di volta in volta su ciò che stavo vivendo all'interno delle varie comunità Mosuo. Lamu Gatusa è nato nel villaggio Labo (拉伯村), nell'area montuosa a ovest di Yongning (Fig. 1), dove le comunità sono organizzate secondo la discendenza patrilineare; dopo aver conseguito informalmente il titolo di "primo laureato Mosuo", iniziò a interessarsi alla tradizione matrilineare [5] e patrilineare di diverse comunità locali tramite la raccolta di memorie e storie di vita, dedicandosi inoltre alla complessa operazione di trascrizione e interpretazione delle leggende orali appartenenti alla tradizione Daba, la religione sciamanica e animista tradizionale dei Mosuo, oggi praticamente estinta.[6] Gatusa mi aveva anche procurato una serie di testi e documenti in lingua cinese di recente pubblicazione e di difficile reperimento, tra cui una collana da lui edita nel 2009 nel tentativo di promuovere la voce dei locali e far emergere l'esperienza di "essere Mosuo". Uno di questi testi era stato scritto da Xiao Ma (in cinese, Yang Lifen 杨丽芬), [7] la persona con cui Gatusa mi aveva messo in contatto per organizzare la futura permanenza a Yongning. Nell'aprile del 2010 giunsi a Lijiang (丽江), la prima tappa obbligata da Kunming per poter

[5] Prima di andare a studiare a Kunimig, Lamu Gatusa non sapeva che c'erano dei Mosuo matrilineari.

[6] Il lavoro di Lamu Gatusa, insieme a quello di altri storici e linguisti (si veda http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/languages/Na_en.htm) è importante principalmente per il fatto che la lingua Naru non ha forma scritta.

[7] Yang Lifen 2009a. Otre a questo testo, Gatusa mi aveva regalato un fondamentale della storia dei Mosuo, due volumi che raccoglievano tutti gli scritti prodotti dal 1960 al 2005, compilati da un ricercatore Mosuo, Latami Dashi 2006.

raggiungere il lago Lugu, dove incontrai di persona Xiao Ma, una ragazza di 36 anni, insegnante di musica presso l'Università di Lijiang, la figlia minore della famiglia che mi avrebbe poi ospitato al villaggio Dabo. [8] La prefettura di Lijiang (Lijiang diqu 丽江地区) è il cuore della cultura del gruppo etnico dei Naxi (Naxizu 纳西族), del quale i Mosuo fanno parte secondo le categorie ufficiali. [9] I Naxi, [10] una popolazione di circa 310.000 individui (Mathieu 2003), hanno suscitato uno straordinario interesse tra ricercatori e visitatori, in modo particolare per la religione e la scrittura pittografica conosciuta con il nome di Dongba (东巴). [11] Sono anche ricordati nella storia, fino al 1949, per i numerosi "suicidi d'amore" commessi da donne, o da coppie di amanti in giovane età per evitare di sottomettersi ai matrimoni combinati dalle famiglie. [12] La prefettura può essere divisa in tre aree: le città (città antica, centro del mercato storico e capitale culturale della regione), il bacino e le montagne (Chao 2003). A seguito del terremoto del 1996, che danneggiò gravemente la città, Lijiang ricevette attenzione speciale, diventando sito del patrimonio mondiale dell'UNESCO e attraendo, dopo la ricostruzione della città antica (*gucheng* 古城), un numero sempre più numeroso di visitatori. Per raggiungere il "paese delle donne"(*nüguo* 女国) o "paese delle figlie"(*nüerguo* 女儿国), marchio turistico del lago Lugu a partire dagli anni '90 del secolo scorso, a circa 200 chilometri più a nord, la tappa a Lijiang è quasi obbligata e molte delle agenzie turistiche locali organizzano brevi gite per fare visita a quella sponsorizzata come l'"ultima (o unica) società matriarcale" e godere del meraviglioso e incantato panorama lacustre. Lijiang, oltre a essere una fortunata

---

[8] L'incontro con Xiao Ma e la sua esperienza verrà discussa nel terzo capitolo.

[9] La questione dell'identificazione etnica dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese verrà affrontata nel primo capitolo.

[10] La popolazione Naxi è distribuita principalmente nella Contea Autonoma del gruppo Naxi di Yulong (Naxizu zizhixian 玉龙纳西族自治县), ma anche nelle vicine contee di Zhongdian, Weixi, Deqin, Jianchuan e Lanping e nell'adiacente provincia del Sichuan e nella parte sudorientale del Tibet.

[11] Per un approfondimento sulla religione *Dongba* dei Naxi si veda: Dong Shaoyu, Lei Hongan, 1985;. Guo Dalie, Yang Shiguang 1985; He Zhiwu 1985; Lamu Gatusa 1999b.

[12] Per un approfondimento sulla questione dei suicidi si veda: Chao 1990; Mathieu 2003.

meta turistica, è anche il luogo del progetto migratorio a breve o lungo termine di un discreto numero di donne e uomini Mosuo: alcuni sono impegnati nelle attività turistiche stesse, negli innumerevoli negozi, bar e ristoranti o nei centri di esibizione folklorica, altri sono iscritti alle scuole superiori o all'università, altri ancora risiedono a Lijiang come lavoratori o impiegati in attività commerciali o funzionari in uffici istituzionali e governativi di vario tipo.

Accesso al campo, relazioni interpersonali e riflessioni metodologiche

Dopo un viaggio in autobus di quattordici ore da Lijiang giunsi finalmente a Yongning a sera inoltrata, troppo tardi per raggiungere il villaggio Dabo dove mi attendeva la famiglia di Xiao Ma; [13] fortunatamente Gatusa, avvisato dell'imprevisto, aveva subito contattato un suo cugino di secondo grado, che mi era venuto a prendere alla rimessa degli autobus, poco distante da casa sua. Era anche lui, come la moglie, originario di Labo e faceva l'insegnate presso la scuola media di Yongning (Yongning Zhongxue 永宁中学). Avevano un solo figlio, [14] di 12 anni, che frequentava la stessa scuola dove insegnava lui, unica scuola media dell'area; vivevano in una abitazione tipica Mosuo insieme al padre di lui e ai vari fratelli, cugini e nipoti che andavano e venivano per studio o per lavoro. Alla casa era stata annessa qualche anno prima una pensione su tre piani per l'affitto di camere e una sala da gioco di *majiang*, [15] gestite a turno dalla famiglia e da una inserviente che aiutava nelle mansioni. A livello amministrativo, quella che viene comunemente definita

[13] Solitamente il viaggio da Lijiang ha una durata di 7-8 ore, ma i lavori di ristrutturazione della strada e imprevisti vari avevano ritardato l'arrivo.

[14] In quanto dipendente statale, si applicava la politica del figlio unico, annullando il privilegio concesso ad alcuni gruppi etnici di avere due o tre figli a seconda dei casi. Si veda: Croll, Davin, Kane 1985.

[15] Il majiang (麻将), conosciuto anche nella trascrizione di Mahjong, è un gioco d'azzardo da tavolo per quattro giocatori, diffusissimo in Cina, che prevede la combinazione di tessere in terne o quaterne. Le sale da gioco erano sempre piene di giocatori, uomini e donne indistintamente.

“area rurale estesa” di Yongning (Shih 2010), comprende 6 comitati di villaggio, 72 gruppi di villaggi e oltre 5.000 unità domestiche, con una popolazione generale di circa 20.000 persone, di cui i contadini ne costituiscono la maggioranza; i Mosuo rappresentano circa il 40% del totale, mentre la restante parte si distribuisce tra oltre 12 gruppi etnici, principalmente, Yi, Pumi, Zhuang, Han e Bai. L’altopiano, dotato di 40.000 *mu* (亩)[16] di terra coltivabile, consente di sostenere un totale di circa 3.000 unità domestiche, quindi 3 o 4 *mu* per persona nelle zone meno dense. Circa un quarto della terra coltivabile totale è irrigata: il principale approvvigionamento d’acqua viene fornito dal fiume Hli-gyi (Kaiji) che scorre dal confine meridionale di Yongning direttamente all’altopiano, uscendo a nordovest. Nell’area rurale vengono coltivati una varietà di cereali, principalmente riso, grano, mais, grano saraceno, orzo, fagioli bianchi, patate, patate dolci, rape, canapa ecc. (Guo 2008).

Il centro di Yongning,[17] luogo di incontro e di scambio tra i vari villaggi, era sostanzialmente una lunga via, con un mercato cittadino di frutta, verdura, carne, pollame e bestiame d’allevamento, piccoli negozi di vestiti e accessori, una banca, la posta e i vari negozi di telefonia, elettrodomestici, biciclette e motociclette, ecc. (Fig. 12; Fig. 13). I luoghi di intrattenimento, sia serali che diurni erano le sale da gioco, di carte e *majiang*,[18] tavoli da biliardo, due internet bar dove i giovani si ritrovavano per giocare “on line” e chattare,[19] oltre alle numerose taverne, barbecue, bar e club di karaoke, i cosiddetti “ktv”. Nelle vicinanze del centro cittadino si trovavano, andando verso nord, la lamaseria Zhamie, una tra le più grandi dello Yunnan, luogo

[16] Il *mu* è l’unità di misura utilizzata per la terra e corrisponde circa a un quinto di un ettaro.

[17] Storicamente Yongning costituiva il punto di scambio tra Lijiang e Lhasa, nella tratta conosciuta come antica via del tè e dei cavalli (*cha ma gu dao* 茶马古道) (Shih 2010).

[18] Per un approfondimento sul tema della diffusione del gioco d’azzardo nelle zone rurali, si veda: Steinmüller 2011.

[19] Gli internet point sono molto diffusi in tutta la Cina e la “dipendenza” da internet è diventato un serio problema, dato che i giocatori *online*, spesso giovanissimi, trascorrono un eccessivo numero di ore davanti agli schermi, trascurando cibo e sonno.

spirituale molto conosciuto e frequentato dai locali, [20] e verso sud un piccolo ambulatorio medico. Da entrambe le direzioni lungo la via principale si diramavano strade in terra battuta che conducevano alle scuole di istruzione elementare e media e ai numerosi villaggi dell'altopiano, circondati dai campi ai piedi della montagna Ganmu (Fig. 8, Fig. 9, Fig. 10, Fig. 11); [21] una densa foresta avvolgeva tutta l'area collinare e montuosa.[22]

Venni accompagnata al villaggio Dabo da Duma, la sorella maggiore di Xiao Ma, che mi introdusse ai membri della famiglia che risiedevano stabilmente nell'unità domestica: la madre e il padre, chiamati Eze e Apu, che nella lingua locale sono i termini per indicare il "nonno" e "nonna", la sorella e il fratello minore. [23] In alcuni periodi faceva ritorno anche un altro dei fratelli che lavorava come autista di autobus per la tratta Yongning-Lijiang. Trascorsi la maggior parte del tempo in questa unità domestica, frequentando il vicinato e visitando in giornata i villaggi circostanti. Le prime settimane a Dabo furono lunghe e difficoltose, non sapevo come orientarmi nelle campagne e passavo le giornate in compagnia dei membri della famiglia ospitante, per tentare di comprendere i ritmi di vita e di lavoro. Durante il giorno erano tutti impegnati in diverse attività, gli uomini solitamente si occupavano di portare al pascolo i cavalli e i buoi, quando non erano occupati in lavori di costruzione case o di trasporto merci. Le donne più giovani, tra i 30 e i 50 anni, erano

---

[20] Il tempio era stato distrutto quasi totalmente durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976), e ricostruito pian piano nel corso degli anni a seguire. L'ultimo padiglione in ristrutturazione era stato inaugurato a luglio 2010 e avevo partecipato alla celebrazione insieme ai membri della famiglia e del villaggio.

[21] Osservata dalla piana di Yongning, la sagoma della montagna ricorda un leone accucciato, con le zampe anteriori che si stendono lungo la riva del lago: per questo viene chiamata "montagna leone" (Shizi shan 狮子山). Nell'immaginario Mosuo, Ganmu rappresenta l'incarnazione della donna, dell'amore e della fertilità. La festività in onore della dea madre viene celebrata dai Mosuo il 25° giorno del 7° mese secondo il calendario lunare.

[22] Per un approfondimento sulle politiche di protezione ambientale e sulla deforestazione di veda: He Zhonghua 2001.

[23] Per la presentazione della famiglia si rimanda a Fig. 29. Si veda anche il terzo capitolo.

addette all'agricoltura, principalmente alla piantagione di riso, grano e patate, mentre le donne più anziane portavano al pascolo i maiali o rimanevano a casa a riposare, curare i nipoti e svolgere piccole faccende domestiche.

Le difficoltà iniziali di comprendere la lingua locale, [24] e di comunicare quindi con le persone anziane che non parlavano cinese, le uniche in casa durante il giorno, mi avevano messo di fronte alla necessità di trascorrere il tempo nei campi, osservando lo svolgimento delle attività e aiutando nei compiti più semplici, come preparare il tè e servire il pranzo al sacco, cogliendo così l'occasione di conversare nei momenti di pausa. Essendo giunta nel periodo di maggiore intensità dei lavori agricoli, quasi ogni sera Ami Sonna, la seconda sorella, mi portava con lei a visitare altre famiglie del vicinato presso cui doveva svolgere qualche commissione, cosicché dopo il primo incontro potevo successivamente tornare da sola a trovarli per raccontare della mia ricerca e chiedere informazioni sulla composizione del nucleo familiare, sulle attività svolte durante il giorno, sui figli, sulle relazioni e così via. Durante il primo soggiorno ho preso un discreto numero di contatti e ho familiarizzato con la zona, visitando anche i villaggi vicini per orientarmi e creare una mappatura generale del contesto agricolo circostante. La famiglia mi aveva consigliato di non entrare nei villaggi che non conoscevo, poiché non tutti i gruppi erano pacifici e ospitali come i Mosuo; inoltre, era frequente incontrare cani randagi nella campagne, il cui comportamento non era prevedibile; inizialmente cercavo dunque di non allontanarmi troppo dalla zona, visitando i villaggi circostanti solo una volta conosciuto qualcuno che mi ci portava.

Durante i successivi soggiorni ho consolidato e approfondito le relazioni, focalizzando maggiormente lo sguardo sui rapporti tra le unità domestiche di villaggi

[24] I Mosuo parlano Naru, appartenente al gruppo delle lingue sino-tibetane. Con la diffusione della televisione, i contatti sempre più frequenti con la società estesa e l'introduzione dell'istruzione elementare obbligatoria in lingua cinese a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, sempre più persone sono in grado di comprendere e parlare in cinese; tuttavia molti Mosuo di età superiore ai 60 anni parlano solo il Naru. Si veda Lidz 2010.

diversi, in modo particolare tra spazio rurale e turistico, tra le famiglie dello stesso villaggio e sulle pratiche quotidiane nell'ambiente domestico, aiutando come potevo nei lavori in casa e nei campi. Ho frequentato costantemente le scuole del villaggio, seguendo alcune lezioni e informandomi sui metodi di insegnamento, i modelli educativi, sui rapporti e le differenze, se presenti, tra studenti appartenenti a diversi gruppi etnici, principalmente Mosuo, Yi, Pumi e Han. Il preside della scuola media di Yongning aveva accolto la mia proposta di insegnare inglese come volontaria presso il loro istituto per tutto il semestre successivo, garantendomi la possibilità di continuare i progetti di ricerca già avviati informalmente grazie alla disponibilità di insegnanti e studenti, ma non fu possibile per via delle restrizioni del governo locale di Ninglang, che mi negò il permesso per problemi di sicurezza a risiedere nella zona rurale. L'impossibilità di rimanere al villaggio per più di tre mesi consecutivi per questioni di autorizzazioni ufficiali, e di conseguenza dover fare spesso "avanti e indietro", non ha comunque rappresentato un ostacolo alla possibilità di adottare una metodologia volta a favorire il confronto, la conoscenza e l'instaurarsi di rapporti di confidenza e fiducia attraverso contatti costanti con le persone. Ciò ha rappresentato tuttavia un limite alla possibilità di ampliare il raggio delle conoscenze oltre le vicinanze di dove alloggiavo.

A Luoshui, sulle rive del lago Lugu, ho soggiornato inizialmente presso la famiglia suggeritami da Lamu Gatusa, quella di Er Qin, un talentuoso mosuo che aveva lavorato in collaborazione con i locali e l'amministrazione governativa provinciale, alla realizzazione di alcuni documentari sulla trasformazione della comunità di pescatori e agricoltori in località turistica, partecipando a interessanti progetti e laboratori di ricerca. A causa dei numerosi impegni lavorativi di Er Qin, spesso in viaggio per riprese nello Yunnan, ci furono poche occasioni di incontrarlo, nonostante l'iniziale proposito di lavorare a un progetto fotografico insieme. Dopo solo quindici giorni di permanenza presso l'albergo della sua famiglia a Luoshui,

decisi di fare rientro a Dabo e frequentare la località turistica in giornata con dei minivan che partivano da Yongning, o cogliendo qualche passaggio mentre mi incamminavo. [25] Varie sono le motivazioni che mi portarono a questa scelta, sicuramente per la difficoltà di interagire con le persone impegnate nell'industria turistica, che inizialmente mi avevano dato l'impressione di non aver piacere a instaurare un dialogo, seguendo il "copione" delle guide turistiche. La quotidianità a Luoshui era scandita dall'arrivo e dalla partenza dei turisti e anche i membri della famiglia di Er Qin erano interessati a vendere servizi e non a fare conversazione. Nei momenti trascorsi al lago Lugu ho avuto successivamente modo di ampliare la rete di conoscenze, riuscendo a comprendere e approfondire meglio la situazione dei villaggi, grazie a incontri inaspettati che si sono sviluppati in rapporti duraturi. Passavo molto tempo nel negozio di alimentari di una signora di nazionalità Han, originaria di un villaggio del Sichuan, che aveva avviato la sua attività da oltre dieci anni, quando Luoshui iniziava a diventare una promettente meta turistica. Grazie al rapporto di simpatia e affetto cresciuto nel tempo, ho avuto modo con il suo aiuto di conoscere altre famiglie Mosuo disponibili a interviste e conversazioni. Ciò mi ha consentito di definire meglio la situazione dei rapporti, e dei numerosi pregiudizi, tra imprenditori non Mosuo e residenti Mosuo che si erano trovati a condividere lo stesso spazio di vita e di lavoro. Un incontro particolarmente fortunato, da diversi punti di vista, è stato con il lama Bima, da poco rientrato al villaggio di Luoshui, dove era nato, dopo aver trascorso dieci anni in India presso un tempio buddista.

Traendo spunto dalle questioni sollevate da Gino Satta (2001) nella presentazione della sua ricerca nelle comunità pastorali di Orgosolo in Sardegna,

[25] Il rientro a Yongning risultava più problematico dell'andata dato che dovevo aspettare sulla strada principale che si fermasse qualche macchina o minivan in transito che avesse un posto libero. Arrivando dal lago Lugu, Dabo era situato nelle campagne prima di giungere a Yongning, cosicché mi facevo lasciare sulla strada all'ingresso dei campi e percorrevo circa 30 minuti a piedi per raggiungere l'unità domestica. La famiglia Nianzhe mi informato sul prezzo da pagare agli autisti privati, che altrimenti aumentavano di due o tre volte le tariffe per gli stranieri. Usufruendo spesso di questo servizio, avevo conosciuto e preso confidenza con molti degli autisti della zona.

ovvero di come l'ospitalità sia generalmente sottovalutata come oggetto di riflessione antropologica, mi trovo in accordo quando afferma che:

> «Le condizioni oggettive del lavoro etnografico, e dunque anche la conoscenza che è in grado di produrre, dipendono in maniera determinante dai modi in cui la presenza del ricercatore è gestita dai membri della comunità locale. […] Con il progressivo inserimento nei rapporti interni alla comunità il ricercatore si allontana sempre più dalla posizione codificata di ospite, per cominciare a prendere parte alla vita quotidiana. Gli stessi rapporti che il ricercatore istituisce, inizialmente tutti pressoché uguali, perché basati sulla stessa etichetta che prevede di "trattare" con tutti, si differenziano: alcuni si fanno più profondi, altri si esauriscono. Cominciano a sorgere i primi problemi relativi alla sua posizione all'interno della comunità: l'avanzamento della conoscenza si traduce in una crescente precarietà della sua posizione e dei suoi privilegi di ospite» (2001: 101).

La differenza tra i contesti di ricerca in cui mi sono trovata, quello dei villaggi rurali e quello dei villaggi turistici, è risultata in una metodologia di ricerca diversa, e in una gestione diversificata dei rapporti con i membri delle comunità con cui ho interagito. Nell'unità domestica di Dabo, la figura iniziale di ospite si è presto trasformata in presenza attiva inserita all'interno della quotidianità della famiglia, i cui membri sembravano non percepire più la mia presenza come quella di ospite, o di "intrusa", ma come parte costitutiva delle loro attività giornaliere. Attraverso una sorta di graduale processo di "socializzazione", mi venivano assegnati di volta in volta commissioni e compiti commisurati alle mie capacità e di sempre maggiore responsabilità. A Luoshui invece, nel rispetto dei regolamenti precisi per l'alloggio dei visitatori, ho risieduto in una delle camere d'albergo nella costruzione adiacente all'abitazione principale, dove vivevano i membri della famiglia; ciò aveva contribuito a porre una netta distanza, dato anche l'obbligo di rispettare la divisione tra spazi

adibiti ai visitatori e spazi "privati" della famiglia, così da ridurre notevolmente la possibilità di osservare e comprendere meglio il contesto domestico e familiare.

"Vivere il campo": la soggettività nella ricerca etnografica

Lo sviluppo di una teoria della soggettività ha rappresentato per la ricerca etnografica una svolta significativa nella presentazione e rivalutazione del ruolo dei soggetti, concepiti allo stesso tempo come prodotti e produttori del proprio contesto di vita politico, sociale e culturale, e quindi come soggetti agenti, o attori sociali più o meno consapevoli. Come sottolineato da Hannerz, la ripresa di interesse nei confronti di un'*agency* che coinvolge direttamente i soggetti e le soggettività, si è delineata principalmente come reazione all'importanza precedentemente attribuita a entità quali la struttura, il sistema e il determinismo sociale (2001: 27). I nuovi significati di soggettività, nella definizione di Sherry Ortner come «l'insieme delle percezioni, degli affetti, dei pensieri, dei desideri, delle paure e così via che abitano i soggetti agenti», così come quelle «configurazioni culturali e sociali che delineano, organizzano e provocano quegli stessi affetti, pensieri, ecc.» (2005: 31), sono stati successivamente associati alla natura umana, al controllo sociale, all'*agency* e alla cultura. Nel corso delle teorizzazioni e dei ripensamenti del sapere antropologico, si è verificata una tendenza a far scivolare la questione della soggettività, mancando di vedere il soggetto come esistenzialmente complesso, un essere che pensa e riflette, che crea e cerca significati, o per dirla con Raymond Williams (1977), come una «complessa struttura di sentimenti» (Ortner 2005). Indagare la questione della soggettività nella teoria sociale, costituisce una dimensione importante dell'esistenza umana e ignorarla dal punto di vista teorico, conduce a un inevitabile impoverimento del senso dell'umano nelle scienze sociali. Non solo. Vedere il soggetto come base di *agency* ne mette in risalto l'importanza e il ruolo politico, facendo quindi emergere una componente necessaria per comprendere come le persone cercano di agire sul mondo, anche se sono allo stesso tempo agite. L'*agency* prende la forma di desideri specifici e intuizioni precise all'interno di una matrice di soggettività. Sherry Ortner in

particolare si è interessata alla considerazione del ruolo dei soggetti nella "teoria della pratica" (Bourdieu 2003 [1972]) e ha messo in luce i rischi che si corrono quando la stessa *agency* non viene considerata con le dovute precauzioni. Concentrandosi troppo sul soggetto infatti, si è portati a perdere di vista il contesto più ampio, incorrendo nella possibilità di "cadere" nelle trappole innescate dall'*agency*, come dimostra un certo tipo di letteratura che si è sviluppata a partire dal soggetto (Comaroff, Comaroff 1992). Ortner (2005) ha sottolineato l'importanza di considerare il *corpus* concettuale elaborato precisamente ai fini della ricerca teorica dei "desideri" e delle "motivazioni", nonché delle pratiche delle persone reali nel processo sociale. Si può comprendere il valore di questa teoria solo con le dovute accortezze; in particolar modo è necessario non dare precedenza agli individui sui contesti, ed evitare di applicare supposizioni del "nostro" pensiero occidentale, come per esempio l'idea che gli esseri umani possano avere la meglio sul contesto per mezzo di forze pure e assolute o di volontà, oppure che l'economia, la cultura e la società costituiscano il prodotto congiunto dell'azione individuale. Ai fini di una buona riuscita, è necessario inoltre evitare di opporsi all'impulso delle forze collettive e non escludere l'eventualità dell'emergere di conseguenze involontarie (Ibid). È infine necessario riconoscere che «esiste sempre una relazione dinamica, potente e talvolta trasformativa, tra le pratiche delle persone reali e le strutture della società, della cultura e della storia» (Ibid: 133). Come proverò a mettere in luce nelle descrizioni etnografiche proposte in questo lavoro, una teoria della soggettività concepita in questi termini, permette di far emergere i processi e le fasi dell'interazione con le persone reali, incontrate sul campo, rispetto a panorami storici, politici e sociali più ampi. Come sottolineato da Hannerz però «non possiamo occuparci soltanto della gestione su piccola scala di significati e simboli da parte di individui, o piccoli gruppi» (Hannerz 2001: 28). In questa analisi orientata verso le soggettività, storiche e contemporanee, cercherò quindi di non perdere mai di vista l'eterogeneità degli attori e dei contesti coinvolti nella gestione della complessa "cultura" contemporanea (Hannerz 1998) Mosuo, anche nelle sue interazioni con l'esterno.

Lavorare i campi dell'immagine: il ruolo della fotografia nella ricerca etnografica

La precedente esperienza di ricerca tra i Mosuo e la pregressa conoscenza delle diverse realtà di vita e di lavoro tra il contesto agricolo e quello turistico mi aveva portato a interrogarmi su questioni metodologiche di ricerca; in particolare, riflettei sul come poter meglio comprendere l'idea di famiglia e di relazioni in alcuni villaggi Mosuo, alla luce dei continui cambiamenti e spinte di avanzamento culturale e di modernizzazione. Prendendo ispirazione dal lavoro di alcuni ricercatori in quella che è stata definita "fotografia partecipativa", ho pensato di poter esplorare le dimensioni della parentela, nell'accezione di *relatedness* (Carsten 2000), attraverso il prisma della fotografia. L'idea iniziale era quella di distribuire delle macchine fotografiche usa e getta agli abitanti di diversi villaggi, chiedendo loro di scattare fotografie, nell'arco di un mese, a ciò che rientrava nella loro idea di "famiglia" e agli spazi della loro quotidianità. In questo modo, pensai di poter affiancare al graduale inserimento nei vari contesti di ricerca un progetto che coinvolgesse direttamente i soggetti nell'auto-produzione di immagini, che, una volta stampate, avrebbero potuto costituire materiale su cui avviare un confronto e un dialogo partecipativo. L'utilizzo della macchina fotografica e dei metodi visuali in etnografia non è nuovo; è stato sviluppato in molteplici forme, per la raccolta di dati e per metodi di ricerca specifici, che hanno consentito l'apertura di nuovi spazi per la promozione di interazioni dialogiche e rappresentazioni visuali, sia per l'etnografo che per le persone coinvolte nella ricerca. [26] Come sottolineato da Singhal, «diversamente dall'iniziale uso del visuale per la documentazione, come è stato fatto da sociologi e da antropologi visuali, l'impiego della tecnica di sollecitazione fotografica consente una relazione più dialogica tra il ricercatore e il soggetto» (2007: 213). Il discorso della comunicazione partecipativa fu sviluppato negli anni '70 del secolo scorso come modalità sperimentale efficace per promuovere un approccio comunicativo e

[26] Si veda Collier, Collier 1986; Jacknis 1988; Pennacini 2005.

suscitare un dialogo dinamico, interattivo e trasformativo tra le persone (Ibidem). La fotografia partecipativa, anche conosciuta come "*photo-novella*", "*photo-voice*" o "*visual voices*", è una tecnica innovativa che consiste essenzialmente nel mettere le macchine fotografiche nelle mani delle persone che «hanno raramente occasione di avere accesso a coloro che prendono le decisioni sulle loro vite» (Ibidem).[27] Secondo l'educatore brasiliano Paulo Freire, «porgere una macchina fotografica a qualcuno che è stato il soggetto delle tue fotografie, non è solo invitare quell'individuo a catturare la sua realtà, ma significa anche aumentare le modalità attraverso cui quelli che sono al potere percepiscono e rispettano le storie umane» (2007). Ispirandomi a queste parole, a fronte delle distorsioni scaturite dalle varie rappresentazioni sui Mosuo, e i numerosi fraintendimenti, ho pensato che dar loro l'opportunità di descrivere e raccontare le proprie esperienze di vita potesse essere un buona modalità di interazione. Come ha messo in evidenza Eileen Walsh:

> «L'industria del turismo è esplosa al lago Lugu durante gli anni '90, basandosi sulle rappresentazioni del governo sui Mosuo, per creare un'immagine di mercato che si è rivelata irresistibile per l'industria turistica. La sessualità e il genere appaiono particolarmente prominenti nelle raffigurazioni ufficiali della cultura Mosuo, così come all'interno della letteratura di intrattenimento e di viaggio» (2005: 449-450).

---

[27] In quanto strumento educativo, la pratica della *photo novella* è stata pensata in vista di tre principali obiettivi: autorizzare le donne appartenenti a contesti rurali a documentare ed esprimere il loro punto di vista, specialmente per quanto riguarda i bisogni sanitari; aumentare la loro conoscenza collettiva sullo stato di salute delle donne, e mettere al corrente i fautori delle politiche e la più ampia società sui temi della salute e della comunità, temi che hanno direttamente a che fare con le donne di contesti rurali.

Un progetto molto interessante in direzione opposta alla rappresentazione turistica, è stato condotto tra il 2006 e il 2007 dalla ricercatrice americana Tami Blumenfield (2010), che ha lavorato in collaborazione con i direttori del Museo Folcloristico Mosuo (Moso Folk Museum) nell'area turistica di Luoshui, con il fine di promuovere conversazioni tra i membri delle comunità turistiche e i leader di riferimento, all'interno del "Mosuo Film Festival". [28] L'idea di distribuire macchina fotografiche aveva suscitato l'approvazione e l'interesse del ricercatore Lamu Gatusa e di Er Qin, un regista Mosuo, che si erano resi disponibili a collaborare nel progetto, per fornire un supporto nella realizzazione pratica e nel coinvolgimento dei locali. Purtroppo gli impegni lavorativi di entrambi non consentirono loro di essere presenti a Yongning durante il periodo della mia permanenza sul campo. A seguito delle iniziali difficoltà linguistiche e tecniche di vario genere, [29] emerse la necessità di ridimensionare e ripensare il progetto, troppo ambizioso nella sua prima formulazione e impossibile da condurre date le circostanze. Oltre a ciò, le persone in entrambi i contesti erano nel pieno delle loro attività stagionali; nel villaggio Dabo era in corso il trapianto delle piantine di riso, mentre sulle rive del lago Lugu i locali erano impegnati a intrattenere i turisti. Una sera rientrai a Dabo all'ora di cena dopo una visita in giornata a Luoshui; a casa c'era ospite Dezhe Dashi, il figlio adolescente di Ache, che frequentava le scuole superiori a Ninglang e che era rientrato qualche giorno per la festa dei lavoratori. Superato il suo iniziale imbarazzo nel vedere comparire un viso "straniero" nella casa del padre, trascorsi qualche ora con lui a parlare degli enormi cambiamenti nell'area turistica e delle contraddizioni portate dallo "sviluppo". Mi raccontò quanto fosse difficile per lui spiegare ai suoi compagni di scuola quali fossero i veri valori della famiglia Mosuo, dato che la maggior parte delle persone credeva che i Mosuo intrattenessero relazioni sessuali "libere" e mantenessero usanze arretrate. Spesso gli domandavano se avesse un padre, aderendo alla

[28] Si veda http://www.mosuoproject.org/artsfest.htm

[29] Per i dettagli si rimanda a Radaelli 2012.

versione sui Mosuo presentata nei libri. [30] Fu lui che mi aiutò a spiegare ad Ami Sonna come usare la macchina fotografica usa e getta e il chiarire le finalità del mio progetto. Durante le successive settimane Ami Sonna portò con sé la macchina fotografica ovunque andasse, spesso dimenticandola da qualche parte, con qualcuno che si preoccupava di restituirla. In quel momento pensai che forse non era ancora del tutto chiaro lo scopo di fare fotografie, e che il suo portare con sé la macchina fosse un tentativo di emularmi, dato che uscivo sempre con la macchina fotografica nello zaino. Non volevo metterle fretta o incalzarla chiedendole quante foto avesse fatto, era comunque troppo impegnata nel lavoro nei campi e nella gestione della casa che trovava persino a fatica il tempo per fare una pausa. Qualche settimana più tardi mi sorprese dicendomi che aveva scattato 15 foto e mi riconsegnò la macchinetta: la notizia fu così inaspettata che non vidi l'ora di tornare a Kunming per sviluppare le fotografie e vedere cosa avesse ritratto. Nel frattempo, parlando telefonicamente con Lamu Gatusa della difficoltà di portare avanti il progetto, discutemmo la possibilità di dare le macchine fotografiche agli studenti della scuola media di Yongning, dove lavorava suo cugino e avrebbe potuto aiutarmi a distribuire il materiale e spiegare meglio il progetto agli alunni. Il momento sembrava appropriato, dato che stavano per giungere le vacanze del primo di maggio, periodo durante il quale gli studenti sarebbero tornati nelle unità domestiche dei vari villaggi circostanti e avrebbero avuto del tempo per dedicarsi alla fotografia degli spazi di vita quotidiana. Dopo qualche settimana il professore mi restituì le macchinette, che come avevamo previsto erano in pessime condizioni, ma per alcune fortunatamente fu tuttavia possibile svilupparne i rullini, su cui annotai il nome, il sesso, l'età, il gruppo etnico di appartenenza e i racconti che avevo documentato sull'esperienza di fotografare i loro ambienti di vita.[31]

---

[30] Note di campo, maggio 2010.

[31] L'esperienza di ricerca all'interno della scuola verrà approfondita nel terzo capitolo.

Di ritorno a Kunming per rinnovare il visto, portai a sviluppare i rullini delle macchine fotografiche, insieme alle fotografie che avevo scattato con la macchina digitale, da stampare e poi consegnare alle varie famiglie una volta tornata a Dabo. Sfortunatamente, tutte le fotografie scattate all'interno di luoghi e delle abitazioni erano state fatte senza attivare il flash, con il risultato che apparivano solo vaghe ombre. Quelle scattate all'esterno erano invece molto significative: raffiguravano gli ambienti di vita e di gioco degli studenti, affascinanti panorami di luoghi naturali e i luoghi di preghiera. Le fotografie di Ami Sonna presentavano lo stesso problema per via del mancato uso del flash e fu possibile svilupparne solo 2 su 15: una raffigurava suo papà, Apu (il nonno) seduto nel cortile interno che girava il mulino di preghiera, mentre l'altra ritraeva Eze (la nonna), sua mamma seduta nella sua solita posizione su uno dei due divanetti sotto la tettoia del cortile interno (Fig. 16 e fig. 17). Durante la mia prima permanenza al villaggio Dabo, sebbene portassi sempre con me la macchina fotografica digitale, ero poco incline a scattare foto, in modo particolare all'interno delle abitazioni poiché percepivo la macchina fotografica come uno strumento "intrusivo" e temevo che fotografarli risultasse scortese. Nel momento in cui presi maggiore confidenza con i membri della famiglia ospitante, iniziai a seguire le persone nelle varie attività agricole e con il loro permesso potevo documentare il lavoro nei campi (Fig. 14); di solito dopo cena visitavo con Ami Sonna le famiglie del vicinato e partecipavo alle discussioni del villaggio, così che iniziai a immortalare i momenti di lavoro e svago, chiedendo sempre prima il consenso. Quando facevo rientro a casa dopo qualche visita ad altri villaggi o trascorrevo del tempo in qualche unità domestica del vicinato, la famiglia Nianzhe, dove risiedevo, si interessava sui luoghi che avevo visitato e le persone che avevo conosciuto o incontrato, così che mostravo loro le foto della giornata attraverso lo schermo della digitale. Erano curiosi di vedere cosa avessi fatto e visto, curiosi di sapere se avessi conosciuto persone e visitato luoghi a loro noti. Per riportare un aneddoto divertente, un

pomeriggio Ami Sonna mi disse che potevo andare a fare visita alla famiglia di origine di Apu, suo padre, nell'unità domestica dove viveva prima di trasferirsi da loro. [32] Mi disse il nome della famiglia, indicandomi con il dito la parte opposta del villaggio per darmi un'idea della direzione che dovevo prendere. Al tempo non riuscivo ancora a riconoscere e riprodurre i suoni della lingua Naru, così segnai su un foglietto il nome che mi aveva detto. Camminai verso la direzione indicata, chiedendo informazioni alle persone che incontravo, che mi mandavano sempre più lontano. Quando pensai di essere quasi giunta a destinazione, chiesi di nuovo indicazioni a una signora anziana che stava facendo il bucato nel canale adiacente al vialetto, e con un sorriso mi disse che era proprio la sua famiglia! Mi invitò a entrare, offrendomi noci, semi di zucca e una tazza di tè caldo. Poco prima di salutarla, le scattai una fotografia con la nipotina e le dissi che sarei tornata a trovarla. Una volta rientrata a fine giornata, Ami Sonna mi chiese come mai non fossi andata dalla famiglia di Apu, che mi avevano aspettato tutto il pomeriggio: le mostrai la foto affermando di esserci andata, ma guardandole mi disse con una fragorosa risata che avevo sbagliato famiglia! La sera stessa tutte le persone radunate allo *stupa* [33] per la preghiera e le chiacchiere serali, erano tutte al corrente della storia e mi canzonarono per giorni e giorni! La macchina fotografica divenne presto uno strumento per facilitare e promuovere momenti di conversazione e di interazione.

Verso la fine della stagione agricola a luglio, Ami Sonna mi invitò ad andare con lei e un gruppo di altre dieci donne dello stesso villaggio alla gita annuale intorno al lago, dallo Yunnan al Sichuan e ritorno. Era la prima volta che vedevo le donne del villaggio fuori dal proprio contesto familiare e lavorativo, mentre potevano trascorrere del tempo a divertirsi senza il pensiero del lavoro agricolo, delle attività e

---

[32] Durante il periodo della Rivoluzione Culturale (1966-1976) la pratica Mosuo della relazione di vista venne considerata come un "costume primitivo, arretrato e immorale", e la maggior parte delle coppie vennero obbligate a sposarsi, registrare l'unione matrimoniale e vivere insieme.

[33] Lo *stupa*, che letteralmente significa "cumulo" è una costruzione di preghiera che contiene reliquie buddiste. Si veda Fig. 23.

della gestione domestica. Ovunque andassimo, mi chiedevano di scattare fotografie di gruppo, fotografie personali, fotografie tra persone imparentate ecc… (Fig. 15). Ero stata ingaggiata come "reporter" ufficiale della gita, per immortalare ogni momento per loro significativo, dai pasti nelle varie case, alle soste, ai luoghi di svago ecc. Una volta ritornata a vivere con la famiglia al villaggio Dabo, Ami Sonna, dopo i saluti formali, non perse tempo a chiedermi se avessi riportato le fotografie stampate. Le consegnai prontamente un pacchetto contenente tutte le foto fatte organizzate in cartelline, quelle per la loro famiglia e quelle da distribuire alle altre famiglie. Apu disse che ne avevo sviluppate troppe e non avrei dovuto farle anche per tutti gli altri, ma replicai che non era un problema. Restammo seduti tutti insieme con Apu, Eze, Ami Sonna e la figlia Erche Lamu, rientrata per le vacanze estive, a guardare le fotografie, tutte quante, una ad una, ridendo di quelle scattate durante i lavori agricoli o in altre attività. Avevo pensato di consegnare le altre foto passando di casa in casa, per avere un pretesto per entrare nelle abitazioni dove non ero ancora stata e cogliere nuove occasioni per conversare, ma il giorno stesso ci fu un via vai di gente che passava a fare due chiacchiere e ritornava a casa con le proprie copie. Dopo cena, all'ora del ritrovo allo *stupa*, il tema delle chiacchierate era centrato sulle fotografie, che giravano di mano in mano, con i figli e le figlie delle donne che ridevano guardando le mamme durante la gita al lago, il lavoro nei campi, e molti commentavano su come alcune foto stampate facessero sembrare le cose più belle rispetto alla realtà. Le persone che non apparivano nelle immagini che circolavano, guardavano tra lo stupore, la curiosità e l'invidia, non perdendo tempo invitandomi a passare nelle loro case a fare fotografie alla nonna, ai nipoti, a questo e quell'altro, come la vicina di casa, Duma Yiza, che mi invitò prontamente presso la sua unità domestica per ritrarre la madre, ormai anziana, così che avrebbero avuto una foto ricordo quando sarebbe passata a miglior vita.

La maggior parte dei documentari e dei progetti visuali sui Mosuo sono stati condotti nell'area turistica, per il più facile accesso e le condizioni di permanenza più agevoli, oltre che per le maggiori opportunità di incontrare persone che parlano un discreto cinese mandarino. Dal mio punto di vista è stato più interessante lavorare

nei villaggi rurali, dove le persone erano meno esposte allo sguardo curioso dei visitatori e quindi meno coinvolti nel mercato della "cultura etnica". Inoltre, date le iniziali difficoltà di comunicazione nei villaggi agricoli, pensai che la fotografia potesse essere un buon modo per superare le difficoltà linguistiche e usare l'immagine come modalità di incontro, oltre le parole. Mi capitava frequentemente di sentir persone affermare che dato che non avevano studiato, non sapevano nulla di nulla, o che erano arretrati (*shenme dou bu zhidao, tai luohou* 什么都不知道，太落后), espressione carica di un sentimento di rassegnazione e impotenza. Come affermato da Wang: «Non è necessario saper leggere o scrivere per partecipare a *photo-novella*. Il nostro progetto dimostra che *photo novella* può essere insegnato a persone che non hanno frequentato le scuole» (2000: 1392).

La macchina fotografica come strumento di ricerca sul campo e la circolazione di fotografie stampate che si è prodotta durante le mie permanenze al villaggio, si sono rivelate un'ottima opportunità per stimolare e promuovere conversazioni, scambi di idee e punti di vista sia tra i villeggianti e me, che tra i villeggiati stessi. È stato inoltre un modo per interagire apertamente con sempre più persone e condividere i contenuti della mie osservazioni; come ha spiegato Freidenberg: «La documentazione visuale implica un modo di "vedere" l'altro ma non comprende un dialogo su quella visione. Se il *fieldwork* è comunicazione, la comunicazione non dovrebbe essere riservata a suggerimenti orali da parte del ricercatore. La rilevanza dell'etnografia visuale come stimolo per intervistare genera delle domande e dunque favorisce un dialogo» (1998: 177). Nel mio lavoro etnografico, l'uso della fotografia è stata una modalità che ha facilitato il mio inserimento nelle varie attività e mi ha inoltre permesso di allargare il raggio delle persone con cui interagire e instaurare rapporti di scambio, conoscenza e amicizia. Parlare con i locali delle immagini che li raffiguravano nei disparati contesti dei loro momenti di quotidianità, di lavoro e di socialità, ha costituito una modalità di supporto utile a comprendere meglio le relazioni tra le famiglie e le interazioni tra gli abitanti del villaggio. Raffigurarli nelle loro case e nei campi durante le attività agricole, mi ha permesso di documentare le realtà quotidiane e rivivere con loro quei momenti, attraverso le immagini stampate,

stimolando considerazioni e intuizioni e aprendo un nuovo spazio di incontro dialogico e riflessivo.

Breve discussione dei capitoli

Il primo capitolo "I Mosuo nella storia e la storia dei Mosuo", fornisce un inquadramento storico delle fasi che hanno interessato il processo di identificazione delle nazionalità di minoranza nella costruzione di uno stato cinese unitario sotto la nuova guida del partito comunista, per poi mostrare come si sono sviluppate, nel percorso storico che ci porterà verso il contemporaneo, le tematiche, le retoriche, e le rappresentazioni dei gruppi etnici nel periodo di "riforme e apertura", guardando nello specifico la situazione della Cina sudoccidentale e del rapporto tra Naxi e Mosuo.

Il secondo capitolo, "La rilevanza della società matrilineare Mosuo", si propone di discutere e analizzare la letteratura e le principali tesi relative all'organizzazione matrilineare della società tradizionale Mosuo. Prima degli anni '80 del secolo scorso, il "caso Mosuo" non ha costituito oggetto di analisi all'interno dei dibattiti accademici occidentali sulle società a discendenza matrilineare, sia per la mancanza di testi in lingue europee, sia per l'inaccessibilità a molte aree di minoranza etnica. In questo capitolo cercherò in particolare di mettere in comunicazione alcune delle prospettive emerse dalla recente letteratura che ha trattato i temi del sistema di parentela e delle modalità di unione sessuale praticate tra i Mosuo, sollevando alcune questioni chiave relative all'universalità del matrimonio, alla risoluzione del "puzzle matrilineare" e al concetto di famiglia. Proverò in questo modo a rileggere la letteratura alla luce delle condizioni sociali e politiche che hanno interessato la Cina e i Mosuo. Si entra infine nel merito dei livelli di organizzazione di parentela, ovvero il gruppo di discendenza, il gruppo domestico e la pratica della "relazione di visita". Il capitolo si chiude con una riflessione sull'influenza di un modello patriarcale dominante nella "tradizione" cinese, sottolineando come i tentativi di introduzione del matrimonio tra i Mosuo abbiano portato a una inevitabile trasformazione delle

configurazioni domestiche, portando le famiglie a dividersi, compromettendo l'equilibrio domestico.

Il terzo capitolo, "Configurazioni domestiche e relazioni di genere nel contesto agricolo", è dedicato alla presentazione dell'organizzazione sociale e spaziale dei villaggi Mosuo. La descrizione delle attività quotidiane delle persone solleva qui alcune riflessioni critiche sul come, visioni e definizioni che tendono a enfatizzare il potere delle donne nella società Mosuo, si allontanino dalle ideologie, dalle esperienze e i desideri delle donne e degli uomini Mosuo che vivono nel contesto rurale. La prospettiva si rivolge principalmente ai membri delle unità domestiche con cui ho interagito nei villaggi; la descrizione delle pratiche quotidiane delle persone è volta a mettere in luce i vari modi di pensare e organizzare i ruoli di genere e di parentela. Il capitolo si chiude con una presentazione dell'educazione matrilineare e della situazione scolastica a Yongning.

Il quarto capitolo "Benvenuti nel Paese delle donne"? Il turismo etnico sulle rive del lago Lugu", affronta il tema dello sviluppo economico che si è realizzato attraverso la promozione del turismo etnico nelle aree di minoranza. Una breve presentazione delle fasi del processo di transizione iniziato a partire dagli anni '90 del secolo scorso, da un'economia basata su pesca e agricoltura, a una completamente guidata dall'industria turistica, servirà a mettere in risalto la complessità e fluidità delle rappresentazioni mediatiche e popolari che si sono costruite principalmente intorno ai temi del matriarcato, della sessualità e del consumo, reale o immaginato, delle donne Mosuo. Il discorso prosegue con la descrizione delle modalità attraverso cui il turismo ha spinto verso una ridefinizione dei luoghi, delle configurazioni domestiche, delle relazioni di genere e dei comportamenti all'interno in un nuovo spazio di "modernità", che travalica i confini territoriali. All'interno di questa cornice si apre un confronto sulle definizioni locali dei valori familiari tradizionali, nella relazione tra la visione delle generazioni dei giovani e degli anziani, così come rispetto al rapporto tra i Mosuo residenti nella località turistica e quelli della zona rurale.

Il lavoro si conclude proponendo alcune riflessione sulle concezioni della "modernità" in questo contesto e mette in luce come i diversi agenti e attori che si incontrano in una contemporaneità ricca di "modelli molteplici" che si mescolano e si influenzano a vicenda. Queste diverse modalità di vivere gli spazi della contemporaneità, non privi di contraddizioni, rispecchiano altrettanti modi di vivere e pensare la famiglia e le relazioni. L'esempio della società matrilineare Mosuo, analizzata insieme alle forze del cambiamento e delle necessità contingenti della popolazione, conduce a una ridefinizione dell'ideologia matrilineare stessa. Il contesto educativo nei villaggi ha rappresentato uno spazio in cui vedere come i valori dell'ideologia matrilineare siano per certi aspetti in conflitto con il percorso di istruzione e di educazione promosso e regolato dall'amministrazione locale e centrale a vari livelli governativi, puntando all'uniformazione piuttosto che alla valorizzazione delle particolarità locali, al di là delle motivazioni economiche.

CAPITOLO I
I MOSUO NELLA STORIA E LA STORIA DEI MOSUO

Una sera, mentre alla residenza Nianzhe si guardava un programma di competizione canora tra concorrenti appartenenti a diversi gruppi etnici della Cina sulla CCTV, la rete televisiva di stato, Ami Sonna mi chiese: «Noi come ci chiamiamo, Mosuozu?» -*zu* è la categoria ufficiale – «No», le risposi, «siete Mosuoren – *ren* significa persone, in questo caso popolo – siete parte della nazionalità Naxi (*Naxizu*)». Allora Ami Sonna rispose: «Già, noi non siamo *zu*, i Naxi sono *zu*, è davvero un peccato». (Note di campo, luglio 2010, Dabo)

In questo primo capitolo verrà fornita una breve presentazione della storia dei Mosuo attraverso una trattazione della questione del nome e delle fonti storiche principali; verrà messo in evidenza il ruolo che le diverse politiche attuate a livello centrale e locale hanno avuto nel determinare la situazione di questo gruppo, che rappresenta un caso di mancato riconoscimento di "nazionalità autonoma" all'interno della "grande famiglia delle nazionalità" (*minzu dajiating* 民族大家庭) della Repubblica Popolare Cinese. In questo processo di identificazione e riconoscimento, di cui verrà presentato un quadro generale, il sistema di parentela matrilineare e la relazione di visita praticata dai Mosuo hanno avuto un ruolo determinante nella definizione del loro "status etnico" in diversi momenti storici.

Origine storica delle popolazioni "Na"

Secondo i ritrovamenti e gli antichi registri storici, molte delle popolazioni stanziate nell'attuale provincia dello Yunnan avrebbero avuto origine dall'antica

popolazione nomade dei Qiang (羌), [34] che dal nord ovest della Cina migrò nei territori a sud dando vita a vari gruppi che si dispersero e sedentarizzarono progressivamente (Shih 2001). [35] In diversi registri storici cinesi, a partire dal III sec. in avanti, è possibile riscontrare che sia i Mosuo di Yongning che i Naxi di Lijiang vengono citati indistintamente come Mo-so, Moxie, Mosha, ecc., anche se effettivamente nessuno dei due gruppi si è mai riconosciuto in questi nomi. Queste popolazioni si identificavano invece attraverso il termine generico Na, che in lingua autoctona significa sia "nero" che "numeroso", con la variante di Naxi o Nahi a Lijiang e di Nari o Naze a Yongning (Mathieu 2003). Il termine Mo-so presente nei registri storici, sembrerebbe invece non avere alcun significato preciso in nessuna lingua e potrebbe essere il frutto di una traslitterazione per mano dei primi cinesi che entrarono in contatto con questi gruppi. Lo studio di Shih (2010) ha messo in evidenza la problematicità nella ricerca dell'origine dei vari nomi presenti nella letteratura. Dopo numerose ricerche e riflessioni, è arrivato alla conclusione che al termine "Mosuo" potrebbe applicarsi lo stesso ragionamento che ci riporta alla vicenda del Capitano Cook e dei suoi esploratori in Australia, che, quando chiesero agli indigeni il nome quell'animale a quattro zampe che non avevano mai visto, questi risposero *kangaroo*, che significa "non lo so". In lingua Naru infatti, "non lo so" si pronuncia *mo-so* o *mo-si* ed è quindi probabile che in risposta alla domanda dei primi visitatori, che chiedevano che persone fossero, non capendo la loro lingua i locali risposero *mo-so*, "non so, non capisco", che venne frainteso con il nome della popolazione stessa. La mutua incomprensione linguistica è spesso la causa dell'insorgere di equivoci, che in questo caso hanno determinato la presenza di varie traslitterazione del nome delle popolazioni presenti sul territorio.

---

[34] Nel primo periodo imperiale, Qiang era un termine generico usato dai cinesi per riferirsi alle popolazioni stanziate nelle odierne province del Gansu, Qinghai e Sichuan. Per un maggior approfondimento sulla popolazione Qiang si rimanda a Gu Jiegang1980.

[35] Si veda anche: Gu Jiegang1980; Wang Ming-ke 1992, 1997.

Nelle lingue occidentali sono stati utilizzati una varietà di termini per riferirsi a questo gruppo, spesso in base al grado di comprensione degli autori e relativamente al momento storico di produzione degli scritti. Nella prima pubblicazione del 1913 di Jean Bacot, venne adottato il termine Mo-so,[36] mentre nello studio successivo dell'etnologo americano Joseph Rock, troviamo la dicitura Na-khi.[37] Non tutti gli studiosi, in modo particolari i primi che hanno presentato questo gruppo, si sono interrogati sulla questione del nome, e sulle implicazioni che possono derivare dall'utilizzo di un termine rispetto ad un altro. Successivamente alle pubblicazioni di Bacot e Rock, il nome del gruppo parlante lingua Naru, stanziato nella piana di Yongning, è apparso in lingue occidentali in diverse varianti, come Moso (Jackson 1989; Shih 1993, 1998, 2000, 2001; Oppitz, Hsu 1998; Shih, Jenike 2002), Mosuo (Knödel 1995; Guo 1997; Walsh 2001, 2005), Naze (Weng 1993; Harrell 1997, 2001), e Na (Cai 2001). Gli scrittori occidentali o con formazione occidentale, hanno scelto il nome e la trascrizione in base alla loro differente comprensione dei temi culturali, storici e politici in questione. Shih (2010) ha sottolineato l'importanza del nominare, in particolare da quando, a partire dagli anni '50 del '900, la questione di "come chiamarli" è diventata parte del processo di identificazione etnica stessa, coinvolgendo quindi direttamente le persone interessate (Shih 2010). Durante i suoi numerosi viaggi tra il 1987 e il 1997, l'autore si è informato costantemente sull'opinione dei nativi riguardo al loro modo di chiamarsi. Dopo aver ascoltato differenti voci e ponderato cautamente tutte le varianti, incluse quelle degli studiosi occidentali, Shih ha individuato la dicitura "Moso" come il termine più ragionevole da usare in lingue occidentali. Oltre alla preferenza dei suoi informatori circa l'utilizzo di questo nome, ci sono anche delle considerazioni più profonde che sottostanno alla scelta lessicale di Shih. Ragionando sul perché preferiscano non essere chiamati con il termine proprio della loro lingua nativa, gli informatori direttamente coinvolti nelle

[36] Si veda Bacot 1913.
[37] Si veda Rock 1947.

questioni etniche e identitarie hanno spiegato che chiamandoli Na, questo nome richiamerebbe facilmente alla mente i Naxi, riportandoli quindi all'interno di una categoria che non è mai stata accettata e condivisa, ovvero quella di esserne un sottogruppo. Nella loro battaglia per ottenere status di minoranza a sé, i rappresentanti locali hanno insistito che Mosuo dovrebbe essere il loro nome ufficiale. La scelta di Shih di riferirsi alle persone che abitano l'area di Yongning come Moso, risiede quindi nel rispetto del volere della minoranza stessa, adottando la variante fonetica Moso la cui pronuncia risulta più "naturale" in lingue occidentali (Shih 2010). Pur condividendo la maggior parte dei ragionamenti proposti da Shih, mi è parso opportuno lasciare invariata la trascrizione fonetica cinese (*pinyin* 拼音), associata al carattere, ovvero Mosuo, come viene anche pronunciata dai locali nei confronti dei non appartenenti alla minoranza stessa.

Identificazione e riconoscimento delle *minzu*

Il processo che ha portato all'identificazione delle *minzu*, le "nazionalità" o "etnie" riconosciute all'interno della Repubblica Popolare Cinese, merita particolare attenzione in quanto costituisce un punto di partenza chiave per comprendere le varie questioni legate alle identità e alle rappresentazioni che si sono prodotte nel susseguirsi dei cambiamenti ideologici ed economici. Questo processo ha portato infatti all'introduzione e diffusione di una "consapevolezza etnica" tra popolazioni che prima di allora non avevano incontrato la necessità di definirsi in relazione ad altri gruppi, nella prospettiva del progetto di costruzione di uno stato cinese territorialmente e politicamente integrato. Nel corso della storia, la Cina è sempre stato un paese multietnico: alcuni gruppi hanno vissuto all'interno dei confini territoriali fin dall'antichità, in diverse epoche storiche nuove popolazioni sono migrate nel territorio cinese, spesso integrandosi ai gruppi autoctoni e assimilandosi progressivamente. La formazione di questi gruppi rispecchia le fasi del processo storico: molti hanno subito cambiamenti drammatici nel corso del tempo, alcuni si sono estinti, altri si sono indeboliti, altri ancora si sono uniti dando vita a nuove

popolazioni (Huang 2004). L'identità etnica implica significativi aspetti teorici, politici e scientifici ed è direttamente coinvolta nelle politiche portate avanti dal Partito Comunista Cinese (*Zhongguo Gongchandang* 中国共产党) per garantire l'uguaglianza di tutte le popolazioni stanziate all'interno dei confini del Paese. A seguito della vittoria in una lunga e sanguinosa guerra civile, i leader del nuovo governo si trovarono a dover risolvere i problemi di un Paese estremamente frammentato in una moltitudine di località con lingue, culture, religioni e usanze diverse (Davis 2005). L'obiettivo principale era quello di unificare il territorio e ristabilire un equilibrio sociale e politico compromesso da mezzo secolo di caos, riconoscendo e integrando i gruppi etnici presenti soprattutto in zone di confine, quelli che erano stati emarginati dai primi repubblicani e dai governi imperiali (Mathieu 2003). [38] Le "aree di minoranza" erano strategicamente importanti per le politiche del nuovo governo proprio perché rappresentavano territori di confine, il cui controllo risultava fondamentale per la difesa nazionale (Walsh 2003).[39] Per promuovere l'uguaglianza etnica, garantire la realizzazione di unità amministrative autonome [40] e includere le popolazioni "non Han" nei processi statali e politici, urgeva una semplificazione, per ovviare alle difficoltà di interagire con un numero estremamente elevato di comunità, di cui si avevano conoscenze scarse e frammentarie. [41] Come ha fatto notare uno dei più illustri tra gli etnologi cinesi, Fei

---

[38] Quando Sun Yat-sen fondò la Repubblica di Cina nel 1912, la definì una "Repubblica di Cinque Nazionalità", ovvero Han, Mancesi, Mongoli, Hui e Tibetani. Tutti gli altri gruppi vennero considerati come discendenti degli Han.

[39] Sebbene i gruppi etnici ammontino solo all'8% della popolazione, i territori di minoranza comprendono circa il 60% della Cina.

[40] Questo tipo di "autonomia locale" (*quyu zizhi* 区域自治), venne stabilita a tre livelli: provincia, prefettura e contea, designate rispettivamente come regioni autonome (*zizhiqu* 自治区), prefetture autonome (*zizhizhou* 自治州) e contee autonome (*zizhixian* 自治县).

[41] Alcuni lavori di natura etnografica sulle popolazioni di confine erano disponibili grazie al lavoro di storici, missionari ed esploratori. Si ricordano per esempio le descrizioni del fondatore della storiografia cinese, Sima Qian (司马迁) basate sui viaggi che aveva compiuto da giovane, "The Account of Southwestern Barbarian" nello Shiji (史记), Memorie di uno storico o anche nel Man Shu (蛮书), il Libro dei barbari di Fan Chuo, un ufficiale Tang del IX secolo, conosciuto per le dettagliate

Xiaotong, personalità di rilievo alla guida del progetto di identificazione delle minoranze:

> «Il principio [*di parità etnica*] tuttavia, non avrebbe avuto senso senza una corretta identificazione delle nazionalità esistenti. Come avrebbe potuto il Congresso del Popolo assegnare i propri seggi a deputati di diverse nazionalità senza conoscerne le nazionalità presenti? E la nazione come avrebbe potuto conferire autonomia regionale alle minoranze, senza avere una chiara idea della loro distribuzione geografica?» (Fei 1980: 94)

Per poter meglio comprendere la politica di identificazione delle minoranze, è per prima cosa necessario definire cosa il governo abbia inizialmente inteso per "nazionalità minoritarie" (*shaoshu minzu* 少数民族). Lo stato cinese, operando verso il riconoscimento dei gruppi etnici, si è basato sulla definizione di nazione coniata da Stalin nel 1923:

> «La nazione è una comunità stabile che ha avuto uno sviluppo storico, basata sul possesso comune di quattro caratteristiche, quali: una lingua comune, un territorio comune, una vita economica comune e una configurazione psicologica comune che si manifesta attraverso determinate caratteristiche comuni alla cultura nazionale» (Stalin 1947: 8).

---

descrizioni della cultura materiale e delle usanze delle popolazioni della frontiera sudoccidentale. Si veda Sima Qian, Shi Ji (史记), 1961, tradotto da Burton Watson, New York: Columbia University Press; Fan Chuo, 1961, Man Shu (Libro dei barbari), tradotto da Luce G., Oey, G. (a cura di) Ithaca: Departmentof Far Eastern Studies, Cornell University, 1961. Per un approfondimento si rimanda a: Fang Guoyu, He Zhiwu, 1979.

In base a questa definizione dunque, un gruppo poteva ricevere lo status di *minzu* se rientrava in queste quattro caratteristiche. Secondo Guo (2008), l'identificazione delle minoranze etniche da parte della Repubblica Popolare Cinese fu in ogni aspetto un processo politico, una componente sostanziale della costruzione della nazione allo scopo di integrare politicamente la periferia. Le minoranze identificate in questo processo erano categorie contingenti principalmente intese a servire scopi amministrativi e per questa ragione la dottrina di Stalin di nazionalità e l'esperienza sovietica era lungi dall'essere determinante come a lungo affermato dagli scrittori occidentali. Il lavoro di identificazione etnica, conosciuto come *Minzu Shibie* (民族识别) fu essenzialmente completato nel corso degli anni 1960. Il successivo lavoro di revisione dello status delle minoranze, *Minzu Queren* (民族确认) fu portato a termine durante gli anni 1980. Sebbene il progetto di identificazione etnica fosse stato guidato dall'alto e dal centro, estendendosi verso il basso e le periferie, il processo nel suo complesso coinvolse l'intera popolazione nell'interazione e negoziazione con le autorità centrali. In questo senso, l'importanza delle élite etniche locali nell'integrazione politica di frontiera determinò una forma speciale di governo nelle aree dove era concentrata la popolazione delle minoranze etniche. Come ha sottolineato Guo Xiaolin,

> «Per un Governo nuovissimo che intraprende un'integrazione politica, nominare è una parte essenziale, dato che risulta una esemplificazione dell'ideologia e dell'identità del partito governativo. La rettifica dei nomi era parte dell'identificazione ufficiale delle minoranze etniche in tutta la Cina. Oltre che a servire gli interessi delle relazioni pubbliche, questo compito era di importanza chiave nel delimitare i confini amministrativi nella periferia» (2008: 49).

In generale, l'operazione di identificazione delle minoranze presenti sul territorio cinese si svolse in momenti storici che sono stati periodizzati nella letteratura come tre fasi distinte. La prima fase iniziò nel 1949 con la fondazione della Repubblica Popolare Cinese e si concluse nel 1953 con il primo censimento nazionale. Il Partito Comunista Cinese stabilì le politiche in favore delle minoranze etniche negli art. 50-53 del "Programma Comune", adottato il 29 settembre 1949, che recita:

> «Tutte le nazionalità all'interno dei confini della Repubblica Popolare Cinese sono uguali. Devono stabilire unità e aiuto reciproco e devono opporsi all'imperialismo e ai loro nemici pubblici, in modo che la Repubblica Popolare Cinese possa diventare una grande famiglia fraterna e cooperativa. Bisogna opporsi all'eccessivo nazionalismo e sciovinismo. Comportamenti che portano alla discriminazione, all'oppressione e che compromettono l'unità delle varie nazionalità devono essere proibiti» (cit. in Mackerras 1995: 19-20).

Nei primi anni di governo della Repubblica Popolare Cinese la campagna in favore delle minoranze etniche venne ampiamente sviluppata e pubblicizzata, attraverso l'avvio di imprese politiche, economiche e culturali nei territori abitati dai diversi gruppi: in questa prima fase, il problema di identificazione era estremamente urgente e necessario per promuovere l'unità politica e territoriale. Per tre anni a partire dal 1950, il governo centrale organizzò missioni in diverse aree formate da delegazioni di esperti che avevano il compito di acquisire informazioni sulle popolazioni e affrontare i problemi che impedivano una chiara identificazione dei gruppi. Dopo la Liberazione, le persone di tutte le nazionalità etniche acquisirono, sotto la guida del partito, uguaglianza nazionale. Seguendo la propaganda sulla politica delle minoranze etniche e la sua implementazione, emerse gradualmente un'ondata di nuovi nomi di gruppi e "tribù" che non erano mai stati registrati prima di allora (Guldin 2004). L'iniziale auto identificazione da parte dei gruppi che si

consideravano distinti dagli Han rivelò infatti la presenza di oltre 400 gruppi, di cui 260 nella provincia dello Yunnan (Fei 1980). Venne istituita la "Commissione di Stato per gli Affari Etnici" (*Guojia Minzu Shiwu Weiyuanhui* 国家民族事务委员会), con lo scopo di organizzare grandi investigazioni su scala nazionale per raccogliere dati e informazioni sulle minoranze etniche presenti sul territorio. Gli obiettivi principali erano tre: l'identificazione delle differenti nazionalità, l'investigazione della storia sociale delle nazionalità minoritarie e la ricerca di informazioni sulla formazione sociale delle nazionalità minoritarie. Per implementare la politica di autonomia regionale nelle aree di minoranza etnica, a partire dal 1953, venne organizzata la "Commissione Centrale degli Affari Etnici". Antropologi, etnologi, linguisti e ricercatori vennero inviati in diverse aree del Paese con lo scopo di raccogliere informazioni e dati relativi alla situazione delle popolazioni locali. Il risultato delle prime indagini svolte portò all'identificazione di 38 gruppi, tra cui Mongoli, Hui, Tibetani, Miao, Uiguri, Coreani e Mancesi.

Durante la seconda fase, dal 1954 fino al secondo censimento nazionale del 1964, il lavoro di identificazione etnica coinvolse l'intero paese, diventando un progetto su ampia scala. Il secondo censimento nazionale portò all'identificazione di 183 gruppi etnici, la maggior parte nelle province sudoccidentali: attraverso numerose indagini, studi e identificazioni, vennero riconosciute altre 15 minoranze distinte dagli Han. Altre 74 popolazioni che si autodefinivano gruppi autonomi, vennero invece inglobate all'interno di gruppi precedentemente registrati. Fei Xiaotong, Lin Yaohua e altri etnologi alla guida dei progetti di ricerca, consapevoli della difficoltà di indagare e classificare gruppi di persone, utilizzarono in modo flessibile i criteri di Stalin, subendo poi critiche per essersi concentrati su "elementi sovrastrutturali" come i sistemi di matrimonio, parentela e religione, piuttosto che

focalizzare l'attenzione sulle basi economiche di questi gruppi (Wei 1986). [42] Dreyer (1976) ha sottolineato che sebbene il progetto venne presentato come un'investigazione accademica, le ricerche avevano indubbiamente lo scopo di diffondere le riforme socialiste nelle aree di minoranza e trasformare gli aspetti "arretrati" di organizzazione sociale e culturale di queste popolazioni, che costituivano un ostacolo per la loro unione alla "fratellanza socialista" (Walsh 2001). I risultati delle indagini vennero pubblicati inizialmente come report "interni" e in seguito ufficialmente come edizioni rivedute e corrette in oltre 300 volumi, suddivisi in cinque categorie principali (McKhan 1995). [43]

La terza fase iniziò nel 1964 e si concluse nel 1980, con il terzo censimento nazionale. La politica di identificazione etnica, così come altre iniziative, furono forzatamente interrotte per dieci anni, a causa della Grande Rivoluzione Culturale Proletaria (*Wenhua Dageming* 文化大革命) dal 1966 al 1976, [44] che rappresentò un periodo di persecuzione religiosa e distruzione culturale. Durante questi anni di confusione, la generale politica di tolleranza verso la diversità e le tradizioni delle minoranze etniche venne radicalmente messa in discussione, affermando che la questione della nazionalità era stata risolta e non serviva più una politica in favore dei gruppi di minoranza (Walsh 2001). I lavori vennero ripristinati dopo la Terza Sessione plenaria dell'undicesima Commissione centrale del partito comunista, periodo durante il quale vennero identificate altre due minoranze. Quest'ultima fase del progetto portò essenzialmente alla revisione e a una più chiara definizione della natura dei gruppi etnici, che vennero riconosciuti ufficialmente come 56 nel 1978. Da questo momento in poi il processo di identificazione poteva considerarsi completato,

[42] Il progetto di identificazione delle minoranze venne colpito dalle ondate politiche che interessarono tutta la Cina, in particolare il Movimento Anti-destra del 1957 che portò all'insorgere di diffuse critiche al lavoro degli intellettuali.

[43] Le cinque categorie comprendevano: enciclopedia generale sulle nazionalità minoritarie; breve storia; sommario linguistico; descrizione delle aree autonome di minoranza; resoconti di campo sulla storia e la società. Si rimanda a Mckhan 1995).

[44] Per un approfondimento storico si veda: Sabattini, Santangelo 1989.

nonostante la necessità continua di intensificare e rivedere le ricerche teoriche sulle minoranze etniche e favorire le attività e lo sviluppo economico in tutti i territori di minoranza (Huang 2004). Nel processo verso la formazione di uno stato moderno, efficiente e dinamico, per la Cina è stato di cruciale importanza operare in modo che il paese risultasse sufficientemente integrato per funzionare come un "tutto" unico e coerente, evitando la disgregazione nazionale (Mackerras 2003). Sebbene nella maggior parte dei casi, dopo il 1980, le politiche in favore delle minoranze etniche (*minzu zhengce* 民族政策) abbiano portato benefici e miglioramenti generali delle condizioni di vita, garantendo autonomia regionale e il mantenimento degli stili di vita dei locali, la situazione di ciascun gruppo andrebbe comunque analizzata nello specifico.[45] Gli studiosi cinesi concordano sul fatto che le nazionalità ufficiali, ovvero le *minzu* non possono essere semplicemente tradotte con il termine "gruppo etnico" (Harrell 2001). Secondo Hsieh (1989) in Cina non ci sono gruppi etnici, in quanto la categoria *minzu* è stata creata dalle autorità attraverso una sorta di catalogazione scientifica che non aveva alcuna rilevanza per le persone coinvolte.[46] Heberer (1989) ha suggerito che le difficoltà della dirigenza nell'identificazione dei gruppi etnici, sono in parte il risultato della scarsità di concetti al tempo a disposizione. Secondo lui, infatti, la lingua cinese non distingue termini quali "gente", "nazione", "nazionalità" o "etnia". Tutte queste entità erano raggruppate nell'unico termine *minzu* e questo ha portato, inevitabilmente, a problemi di definizione. Come osservato da un discreto numero di studiosi che si sono occupati della questione di identificazione dei

[45] Le modalità con cui la Repubblica Popolare Cinese si è relazionata alle minoranze etniche sono di estrema importanza, soprattutto alla luce del fatto che almeno due delle minoranze più popolose, gli Uiguri del Xinjiang e i Tibetani del Xizang, hanno dato vita a movimenti separatisti. Lo stato cinese è stato fortemente criticato dalla comunità internazionale, in modo particolare dalle Nazioni Unite, per aver violato i diritti umani in questo processo (Mackerras 2003).

[46] Il primo a introdurre il termine *minzu* in Cina fu Sun Yat-sen, fondatore del Partito Nazionalista Cinese (Guomindang 国民党), che, ispirandosi al nazionalismo giapponese, elaborò una traslitterazione del termine giapponese *minzoku*, derivato a sua volta dal termine tedesco *volk*, nel tentativo di promuovere una nuova idea di nazionalità all'interno della Cina, anche se con un programma ideologico differente, volto all'assimilazione dei gruppi all'interno della maggioranza Han.

gruppi etnici (Gladney 1998; Harrell 1993, 2000; Kaup 2000; Mackerras 2003), la stessa idea di nazionalità Han risulta essere una "costruzione culturale" operata allo scopo di identificare una maggioranza unita, presente su tutto il territorio cinese, come punto di riferimento per definire e integrare gli altri gruppi minoritari.[47]

Identificazione etnica nello Yunnan: Naxi e Mosuo

Prima dell'identificazione delle nazionalità da parte della Repubblica Popolare Cinese, le persone lungo il confine sudoccidentale si identificavano, oltre che per legami di parentela, con le comunità in cui vivevano e con i governi locali sotto i quali stavano. La strategia del nuovo stato, il cui intento era l'integrazione politica, creò nuove barriere culturali: lo sviluppo e la promozione della consapevolezza etnica è strettamente legata alla struttura dell'operato del governo (Guo 2008). Il lavoro di identificazione delle nazionalità minoritarie e le iniziative politiche portate avanti dal governo cinese si sono costruite attraverso teorie di evoluzione sociale ed economica unilineare scaturite da una combinazione della metodologia impiegata dall'Unione Sovietica per la classificazione dei propri gruppi etnici, della teoria di evoluzione economica di Engels e delle teorie di evoluzione sociale di Morgan. I ricercatori erano incaricati di raccogliere dati sulle comunità di minoranza per comprendere le loro condizioni sociali ed economiche; le minoranze sarebbero state identificate in base

[47] I criteri utilizzati non sono infatti applicabili nemmeno al gruppo di maggioranza Han, che risulta essere l'eccezione più rilevante. In altre parole, prima del processo di identificazione etnica, non esisteva in questi termini né il gruppo Han, né il concetto stesso di "gruppo etnico". Nonostante ci fosse una vaga consapevolezza identitaria Han o più in generale, cinese, la maggior parte delle "identità" erano legate alla località, ovvero alla provincia, città o villaggio di nascita e provenienza. L'idea di un'identità Han si è sviluppata da concetti latenti di identità etnica, prendendo il nome da una delle dinastie, appunto quella Han (206 a.C, 220 d.C.). La nozione di identità Han venne inizialmente promossa da Sun Yat-sen (Sun Zhongshan 孙中山) nel tentativo di unificare la popolazione cinese alimentando un sentimento nazionalistico condivisibile, da prima usato per abbattere la Dinastia Mancese (Manciù) dei Qing e poi per sconfiggere l'invasione giapponese e l'incursione in Manciuria. La minacciosa presenza militare nipponica in territorio cinese sollevò l'urgente necessità politica di promuovere un fronte unito della popolazione. Il concetto di "popolazione Han" servì quindi come strumento per sconfiggere gli invasori e creare un senso di unità (Mitchell 2004).

alle loro relazioni di produzione e fatte rientrare nelle categorie marxiste di progresso economico e sociale: primitivo, schiavista, feudale, borghese-capitalista, socialista e comunista (Walsh 2001).

Questa linea di pensiero, adottata per la pianificazione e per l'implementazione dei vari piani socio-economici verso lo sviluppo del socialismo, ha avuto importanti ripercussioni per le popolazioni del nord dello Yunnan. L'etnologia al servizio di un progetto di definizione e costruzione della nazione ha comportato una chiusura verso altre possibili modalità di valutazione e interazione. La natura politica e politicamente orientata verso il socialismo e lo sviluppo scientifico fedeli all'eredità marxista-leninista di stampo prettamente evoluzionista, ha prodotto una rielaborazione mediata e politicamente orientata dei dati etnografici raccolti. Come numerosi studi sulla "questione etnica" (*minzu wenti* 民族问题) cinese hanno mostrato, la storiografia e la teoria etnologica hanno giocato un ruolo fondamentale nel modellare il destino etnico dei Mosuo (Mathieu 2003).

Le popolazioni a cui generalmente si fa riferimento in Cina come Mosuo dello Yunnan (Yunnan Mosuo 云南摩梭) sono quelle identificate dal governo cinese come sottogruppo della minoranza etnica ufficiale dei Naxi (Naxizu 纳西族), mentre i Mosuo di Muli e Yanyuan stanziati nella parte sudoccidentale del Sichuan, che condividevano la stessa lingua, religione e pratiche culturali con i Mosuo di Yongning sono stati classificati come Mongoli (Mengguzu 蒙古族), in riconoscimento dell'autoproclamazione dei rappresentanti locali di discendere da Kublai Khan, che era giunto nel 1253 nel territorio durante la conquista del regno di Dali e nel 1277 stabilì il governo mongolo nell'odierna area Mosuo (McKhan 1998). [48]

Così racconta Xiao Ma parlando della sua esperienza a scuola:

[48] Per i Mosuo dello Yunnan, essere parte della minoranza Naxi significa essere oscurati dal gruppo stanziato a Lijiang e vedersi privati di agevolazioni economiche e politiche associate allo status di singola nazionalità. Dato che non ci sono altri Mongoli in Sichuan con cui condividere un'identità, per i Mosuo di questa provincia essere Mosuo e avere identità etnica mongola ha consentito di godere dello status di *minzu* e i vantaggi ad esso associati. L'identità in questo senso non è solo questione di orgoglio, ma ha anche importanza pratica (Shih 2010).

> «Ho iniziato a studiare la lingua cinese in terza elementare, poiché alla scuola del villaggio tutti gli alunni e i maestri erano Mosuo. Inoltre, non si usava parlare spesso in cinese. A quel tempo non sapevo nemmeno come si scrivesse il nome Mosuo, sapevo solo che in lingua Mosuo ci chiamavamo "Na". Quando iniziai a frequentare le scuole medie insieme a studenti Pumi, Han, Yi e membri di diverse minoranze etniche, non avevo ancora imparato a scrivere il mone del mio gruppo etnico. Un insegnante mi disse che ero Mosuo e imparai a scriverlo; mi serviva conoscerlo per compilare i documenti scolastici che chiedevano di indicare l'appartenenza etnica. Poi, quando partecipai all'esame scolastico dell'ultimo anno di superiori e dovevo compilare il modulo a crocette, ricordo bene che nella sezione "gruppo etnico", nella colonnina della tabella non trovavo i due caratteri di Mosuo e chiesi al professore quale gruppo avrei dovuto selezionare. Il professore mi disse che i Mosuo fanno parte del gruppo Naxi, così indicai di essere Naxi. Non importa cosa ci sia scritto sul documento di identità, io continuo a essere Mosuo» (Yang Lifen 2009a: 14).

L'identificazione dei Mosuo di Yongning come appartenenti al gruppo ufficiale dei Naxi fu in parte il risultato di decisioni strategiche giocate attivamente tra il governo e i rappresentanti dei gruppi più numerosi e politicamente più influenti nell'area. [49] Secondo la prospettiva ufficiale comunque, la designazione governativa di questi due gruppi di persone sotto uno stesso nome, Naxi, si basava sull'assunto di affinità

[49] Per la questione delle relazioni storiche tra Naxi e Mosuo, si rimanda a: Mathieu 2003.Si veda anche Turini 2011.

linguistiche [50] e sulla loro storia condivisa, assunto basato sulla tradizione marxista riguardo alla trasformazione della società da matrilineare a patrilineare in un "processo naturale di evoluzione sociale" (Ibid: 54-55). Durante il periodo di investigazione "etnica" a Yongning, i ricercatori di stato scoprirono la società matrilineare Mosuo, che venne considerata un caso straordinario di "società fossile" (*huashi shehui* 化石社会) attraverso cui poter illustrare, espandere e perfezionare la teoria di Engel sulla formazione dello stato (Mathieu 2003). La presenza di sistemi di discendenza sia matrilineari che patrilineari tra diversi gruppi di Mosuo stanziati nell'area, così come sistemi misti descritti come "patriarcali-matriarcali", portò gli etnografi cinesi a credere di trovarsi di fronte alla presenza di uno stadio di transizione.[51] Diversi autori (Mckhan 1995; Mathieu 2003; Shih 2010) hanno discusso l'inconsistenza dei criteri di Stalin nella giustificazione dell'inclusione dei Mosuo come sottogruppo dei Naxi, mostrando in particolare come la matrilinearità sia diventato un sinonimo di "arretratezza" e una prova sufficiente per affermare che la lingua Mosuo fosse una versione arcaica della lingua Naxi, che la religione Daba fosse una versione orale primitiva del Dongba dei Naxi, partendo dal presupposto che i Naxi si fossero evoluti mentre i Mosuo fossero ancora a uno stadio "primitivo" di sviluppo sociale. [52]

---

[50] Come anche altri gruppi che discendono dalle popolazioni Qiang, i Naxi e i Mosuo parlano due varianti della lingua appartenente al ramo Yi della sottofamiglia tibeto-birmana della famiglia sino-tibetana. La lingua Naru dei Mosuo era stata considerata dagli esperti cinesi come "dialetto orientale" della lingua Naxi, mentre la lingua dei Naxi di Lijiang come "dialetto occidentale". Si rimanda a McKhan 2003.

[51] Il sistema di parentela e le diverse modalità di organizzazione sociale verranno trattate nel secondo capitolo.

[52] Sia i Naxi che i Mosuo erano sotto il governo nominale cinese a partire dalla dinastia Yuan (1280- 1368), quando i Mongoli stabilirono il sistema dei "capi nativi" (*tusi*) per governare in ogni area. Il *tusi* (capo) dei Naxi, appartenente al lignaggio Mu, venne sostituito con un regolare prefetto cinese, mentre il governo *tusi* di Yongning rimase in vigore fino al 1956. Per un approfondimento si rimanda a: Shih 2010.

La designazione ufficiale delle minoranze etniche ha contribuito alla costruzione di un "sé etnico" rispetto ad un "altro etnico": i Mosuo dello Yunnan sono stati categorici nel rivendicare la loro identità come distinta da quella dei Naxi, enfatizzando esattamente alcuni dei tratti culturali che li distinguevano, ovvero la pratica della "relazione di visita" (*zouhun* 走婚).[53] A seguito dei ripetuti appelli dei rappresentanti locali per la rivendicazione di un'identità autonoma e distinta, nel 1990 venne loro garantito il titolo di "persone Mosuo" (*Mosuoren* 摩梭人), così da differenziarsi, almeno in parte, dal gruppo Naxi (Ninglang Xianzhi 1993), senza però ottenere lo statuto di *minzu*, che avrebbe permesso loro di avere una maggiore autonomia nelle decisioni e nella gestione del territorio e sulle risorse, nonché maggiori possibilità di usufruire dei benefici concessi ai gruppi di minoranza (Mathieu 2003). Dalla prospettiva dell'antropologia occidentale, è opinabile l'idea che i Naxi e Mosuo dovrebbero essere classificati come un unico gruppo etnico sulla base di un'origine storica comune e "similarità" linguistiche e culturali. In più, al contrario delle scienze sociali marxiste cinesi, che beneficiarono di una teoria uniformante, l'antropologia ha fornito una moltitudine di modelli sulla costruzione dell'etnicità, dell'identità e dei confini etnici (Ibidem). [54]

Solo recentemente si è diffuso in Cina un modello "relativista", in base al quale poter valutare le società a seconda delle loro caratteristiche proprie e non in relazione ad altri gruppi secondo i precedenti standard di avanzato (*fazhan* 发展) e retrogrado (*luohou* 落后) (Mitchell, Lu Yuan 2004). Sebbene ci siano dei buoni presupposti di apertura al confronto e alla rivalutazione degli studi sui gruppi etnici effettuati precedentemente, l'eredità evoluzionista ha lasciato un'impronta indelebile sulla rappresentazione generale delle minoranze e sulla percezione di queste nel duplice e dinamico confronto con se stessi e in relazione agli altri.

---

[53] La questione della pratica della relazione di visita sarà approfondita nel secondo capitolo.

[54] Si veda per esempio tra i primi studi sull'etnicità quello di Barth 1969; Van den Berghe 1981.

La rappresentazione delle minoranze

Numerosi studi relativi alle minoranze etniche in Cina hanno sottolineato come la rappresentazione dei gruppi etnici rifletta l'oggettivazione di un discorso di "maggioranza" nazionale che va in parallelo con la valorizzazione di marcate gerarchie politiche e di genere. Seguendo Fabietti,

> «L'identità etnica e l'etnicità, cioè il sentimento di appartenere a un gruppo etnico o etnia, sono definizioni del sé o dell'altro collettivi che hanno quasi sempre le proprie radici in rapporti di forza tra gruppi coagulati intorno a interessi specifici» (2004: 14).

Le minoranze hanno giocato un ruolo centrale nella visione ufficiale della storia, della nazionalità e dello sviluppo: in Cina, come altrove, la costruzione di identità di minoranza è legata alla costruzione di una maggioranza, l'esclusione di una parte per l'identificazione con un'altra. Il loro "primitivismo" si pone in contrasto con la supposta "modernità" degli Han. La "minoranza" diventa in questo modo una categoria con caratteristiche definite come la sensualità, il colore, le usanze esotiche, con un'iconografia standardizzata, molto concentrata sulle donne e la loro sensualità, con un forte accento sulla peculiarità dei costumi. La diffusa e generale descrizione e presentazione delle minoranze etniche come esotiche, primitive e arretrate ha permesso di far risaltare una maggioranza unita, monoetnica, avanzata e moderna. Le politiche di rappresentazione delle minoranze etniche in Cina rivelano molto del progetto dello stato, spesso in termini binari di minoranza e maggioranza, di costruire una "comunità immaginata" (Anderson 1991); tuttavia l'identità "etnica" in Cina non è soltanto immaginata, è stampata sul passaporto di ogni persona (Gladney 1994). Il ritratto oggettivante delle minoranze come esotiche e primitive è stato fondamentale per la costruzione della maggioranza Han, che si afferma come la vera essenza dello Stato cinese.

In anni recenti, la "mercificazione" e la "messa in mostra" delle minoranze etniche è stata realizzata tramite la rappresentazione, la promozione, la circolazione e la vendita delle loro immagini, lavori artistici, accessori e costumi locali "tradizionali", e tramite l'esibizione di danze e canti popolari. [55] La rappresentazione di maggioranza e minoranza nell'arte, nella letteratura e nei media ha incredibili parallelismi con la visione "orientalista" degli occidentali (Said 1978), definito in varia letteratura come "auto orientalismo" (Tang Xiaobing 1993), "orientalismo orientale" (Gladney 1994) e "orientalismo interno" (Schein 1997); la cultura popolare in forma artistica, televisiva e mediatica, è nella maggior parte dei casi finanziata dallo stato per la produzione e la distribuzione, e contribuisce ampiamente alla costruzione di un'identità nazionale unitaria. Si è parlato a questo proposito anche di "colonialismo interno" (Hechter 1975) in riferimento alla rappresentazione delle minoranze, l' "altro" esotico e primitivo, contrapposto agli Han, "normali" e "moderni". I vari uffici governativi hanno pubblicato numerosi libri e raccolte che introducono i 56 gruppi etnici, acquistabili in libreria e frequentemente distribuiti nelle scuole, a studenti stranieri e turisti. A questo proposito è interessante notare la marcata enfasi sul genere femminile nella raffigurazione dei gruppi: solo per poche minoranze la prima immagine introduttiva rappresenta un uomo, per tutte le altre, in apertura, troneggia una donna, spesso giovane e attraente, vestita in abiti tradizionali e colorati, ritratta in ambiente rurale, circondata da flora e fauna. Il gruppo Han appare invece rappresentato da donne conservatrici di mezza età, vestite in abiti occidentali, in contesto urbano, che ne risaltano la modernità (Gladney 1994). La matrilinearità, la vita comunitaria, il sesso fuori dal matrimonio, o altre pratiche

[55] Vicino a Kunming, nella provincia dello Yunnan, troviamo il cosiddetto "villaggio delle minoranze" (*minzucun* 民族村), una sorta di "parco tematico" in cui membri di ogni minoranza, vestiti in abiti tradizionali si esibiscono in canti e danze caratteristici per intrattenere i visitatori. Altri villaggi di questo tipo ci sono anche a Pechino, Shanghai e Shenzhen. Per un approfondimento sul ruolo dei parchi tematici in Cina si veda: Anagnost 1997. Il fenomeno ha similarità con altri Paesi, si veda per esempio Comaroff, Comaroff 2009.

diffuse tra le minoranze etniche sono state indicate come “prove”, più o meno esplicite, per dimostrare e affermare quanto invece gli Han siano moderni e avanzati.

Lo sviluppo del turismo etnico

Durante l’epoca maoista il turismo non era pensato come strumento finalizzato alla crescita economica: solo a partire dalla fine degli anni 1970, con l’era delle politiche di “riforma e apertura” (*gaige kaifang* 改革开放) promosse da Deng Xiaoping, la Cina ha attraversato un periodo di grande espansione in tutti settori, includendo nei piani di sviluppo tutte le aree del Paese, dalle grandi città alle zone più remote e inesplorate (Han Min, Graburn 2010). Dalla fine degli anni ’80 e in modo particolare nel corso degli anni ’90 del secolo scorso, il turismo interno ha registrato una crescita straordinaria. I programmi implementati dal governo erano volti principalmente a incoraggiare lo sviluppo economico delle province occidentali, meno economicamente sviluppate di quelle orientali affacciate sul mare. Tali politiche hanno iniziato a promuovere la costruzione di infrastrutture per avviare il settore turistico come risorsa economica primaria, mettendo al centro dei loro interventi quelle aree del Paese considerate come “primitive” e meno sviluppate. La campagna per “aprire l’Ovest” [56] era stata in questo senso pensata per la promozione dello sviluppo delle province occidentali del Paese migliorando i trasporti e le comunicazioni in zone principalmente considerate come più povere e isolate rispetto alle province orientali (Walsh 2001).

> «La recente crescita economica della Cina è stata accompagnata da un ethos del consumo e del tempo libero, così come da maggiori

[56] L’“Ovest” include le province dello Yunnan, del Guizhou, del Sichuan occidentale, del Tibet, del Gansu, del Qinghai e dello Xinzhang, esattamente più della metà della massa continentale della Repubblica Popolare di Cina. Queste province vengono di solito ritenute essere più povere rispetto all’ Est del Paese, e sono identificate principalmente come aree di minoranza etnica. Wash 2005.

> entrate a disposizione per le classi medie e alte. Il decennio scorso ha visto l'esplosione del mercato del turismo interno. L'attenzione mediatica alle regioni di minoranza etnica ha risposto e nutrito il desiderio cinese per l'intrattenimento e il viaggio. L'impressionante crescita del turismo interno in Cina ha seguito una generale riabilitazione dell'etnicità durante gli anni '80 e il turismo etnico è emerso nel momento in cui veniva celebrata la particolarità dei gruppi etnici in Cina. […] Le rappresentazioni ufficiali dei gruppi etnici cinesi hanno creato un'immagine delle minoranze come pericolose, femminili ed erotiche» (Walsh 2005: 449).

Nel 1995 l'Annuario del turismo cinese (Zhongguo lüyou nianjian 中国旅游年鉴) ha registrato l'ingresso di circa 600 milioni di turisti interni e di oltre 46 milioni di turisti stranieri, provenienti soprattutto da Hong Kong (Harrell 2001). La provincia dello Yunnan, grazie alla sua ricchezza in diversità biologiche e culturali, scenari, paesaggi e città storiche di grande interesse, oltre alla presenza di 26 gruppi etnici diversi, ognuno con un'eredità culturale peculiare e affascinante, è diventata una meta calda per il turismo. I dati dell' Ufficio Statistico dello Yunnan, mostrano che nel 2000 più di un milione di visitatori stranieri e circa 38 milioni di turisti interni hanno visitato questa provincia (Dong Erwei, Duarte, Lorraine 2004). Il flusso turistico è continuato negli anni in modo abbastanza regolare al punto che il numero di turisti 2007 è stato di 90 milioni (Mattison 2010). Il turismo dello Yunnan rientra nella categoria di "turismo etnico", nella definizione di Erik Cohen, come un turismo di visite guidate rivolte a quei gruppi che dal punto di vista culturale, sociale e politico non appartengono pienamente alla maggioranza della popolazione dello stato entro cui vivono, e che vengono segnalati per le loro presunte particolarità, unicità o diversità culturali (Cohen 2001). Questa modalità si differenzia dal turismo tradizionale per il

fatto che si basa sul conflitto tra gli intenti del governo di controllare i gruppi etnici non assimilati e il desiderio dei turisti di visitare luoghi e gruppi etnici "autentici" e marginali.[57] Il turismo viene quindi promosso attraverso la messa in mostra di persone piuttosto che paesaggi o scenari e la capacità di attrazione di un gruppo "nativo" che esibisce la propria cultura è, in linea di principio, l'unica risorsa necessaria, richiedendo inizialmente costi di realizzazione contenuti e consentendo un ricavo di grandi profitti.[58] Allo stesso tempo però comporta l'esposizione enfatizzata di alcuni tratti culturali, che generalmente ruotano intorno ai temi dell'esotico, del primitivo e del romantico. Agenzie turistiche a vari livelli governativi e una selezione di operatori locali collaborano nel lavoro di promozione di iniziative di intrattenimento allo scopo di attrarre i visitatori in queste aree: tra le attività proposte si ritrovano esibizioni in danze etniche, spettacoli caratteristici, serate musicali ecc. Lo stato gode di una posizione fondamentale nella selezione delle risorse etniche da sfruttare, così come nella vendita di significati e pratiche culturali. (Wood 1984). Studi condotti in Asia e nel Pacifico incentrati sulle connessioni tra turismo, identità etnica e politiche statali (Picard, Wood 1997) hanno messo in luce come i ruoli dello Stato nella promozione turistica e nel modellamento dell'etnicità possano rivelarsi conflittuali: il coinvolgimento dello Stato in questo processo può modificare la relazione non solo con il gruppo etnico interessato, ma interferire anche nei rapporti tra gli individui e le istituzioni all'interno della popolazione stessa (Li Yang, Wall 2008). L'implementazione di progetti per la promozione del turismo etnico coinvolge una serie di questioni economiche, sociali e culturali, come ad esempio la protezione dei gruppi minoritari, l'impatto del turismo e la necessità di

[57] Si veda: Oakes 1998; Harrel 2001. Questi autori hanno approfondito il tema del circolo di autenticità che si viene a creare: intrepidi viaggiatori prima e agenzie turistiche poi, scoprono le zone più remote per accompagnare i visitatori che vogliono vedere le caratteristiche "autentiche" di una cultura, ma nel momento in cui i turisti approdano in questi luoghi la vera cultura si è ormai trasformata per il mercato e allora si va alla ricerca di luoghi ancora più remoti.

[58] Lo sviluppo del turismo nell'area del lago Lugu tra I Mosuo sarà discusso nel quarto capitolo.

fornire un'esperienza economicamente sostenibile che sia in grado di soddisfare le aspettative dei visitatori. La risposta a queste condizioni può generare un conflitto di interessi tra le parti coinvolte, risultando in alcune tensioni chiave tra regolamentazione statale e autonomia etnica, esotismo culturale e modernità, sviluppo economico e preservazione culturale, autenticità e mercificazione culturale (Ibidem). [59]

[59] Si veda anche Swain 1989; Xie 2001.

CAPITOLO II
LA RILEVANZA DELLA SOCIETÀ MATRILINEARE MOSUO

Come accennato nel primo capitolo, la disciplina antropologica e le teorie relative alla parentela in Cina hanno avuto uno sviluppo particolare che ha incontrato il pensiero occidentale in diversi momenti storici, rimanendo fino a pochi decenni fa ancora per certi aspetti legati alle teorie di evoluzione sociale, principalmente seguendo il modello indicato da Morgan ed Engels, attraverso una reinterpretazione adattata all'esperienza storica e politica cinese. Questo secondo capitolo si propone di revisionare alcune delle tesi proposte sulla società tradizionale Mosuo, mettendo in luce i discorsi che si sono sviluppati all'interno dell'antropologia della parentela nel corso dei suoi sviluppi e ripensamenti verso nuove direzioni. L'analisi dei discorsi che si sono sviluppati rispetto all'universalità del matrimonio, al predominio e autorità del genere maschile e al "puzzle matrilineare",[60] costituiscono in questo capitolo una cornice di riferimento chiave per poi entrare nel merito delle modalità in cui l'organizzazione sociale e familiare dei Mosuo è stata concettualizzata, rispetto ai diversi paradigmi proposti e alla luce dei ripensamenti che ne hanno messo in discussione la validità. La descrizione dei modelli di famiglia e di matrimonio in Cina va oltre l'ambito di questa tesi; tuttavia, la ridefinizione del matrimonio e della famiglia monogamica, nel passaggio dalla Cina tradizionale alla Cina "moderna" dopo la fondazione della Repubblica Popolare di Cina nel 1949, può essere utile per comprendere meglio le ideologie e le politiche promosse dal governo

[60] "Puzzle matrilineare" è il termine utilizzato in primis da Audrey Richards volto a indicare "*la difficoltà di combinare il riconoscimento della discendenza per via femminile con la regola del matrimonio esogamico*". (Richards 1950: 246) Come ha suggerito successivamente David Schneider (1961), la parentela matrilineare, conferendo l'autorità agli uomini e tracciando la discendenza attraverso le donne divide la lealtà dell'uomo tra i propri parenti materni, con cui è cresciuto, e quelli di sua moglie e dei suoi figli, che desidera controllare.

centrale per una nuova definizione della famiglia, e che hanno interessato direttamente anche la società Mosuo.

Matrilinearità e società natolocali: residenza e discendenza

La questione delle società matrilineari è stata ampiamente dibattuta in antropologia, passando dall'impostazione evoluzionistica alla definizione delle società matrilineari come speculari a quelle patrilineari, dove l'autorità esercitata dal marito nelle società patrilineari viene esercitata dal fratello della donna in quelle matrilineari. [61] Come ha sottolineato Shih, «in anni recenti, mentre i media popolari hanno prodotto un considerevole numero di documenti sui Mosuo, in forma grafica e visuale, importanti lavori antropologici hanno appena iniziato ad emergere» (2001: 707). Per l'antropologia i Mosuo sono ancora un caso appena accennato, la cui importanza teorica non verrà apprezzata per molti anni a venire, in parte per alcuni limiti invalicabili e le ripetute imperfezioni degli etnografi:

> «Sono necessari maggiori sforzi per esplorare aspetti differenti di questa intrigante cultura e per contribuire a un quadro più comprensivo e verosimile, riconoscibile sia ai nativi che ai visitatori. Allo stesso tempo l'imperativo è ottenere spunti di studio comparativi su gruppi più o meno similari nella storia o nel presente in altre parti del mondo, come Nayar, Nafara, Minagkbau ecc.» (Ibidem).

Le riflessioni che ha presentato Flavia Cuturi (1988) sui gruppi organizzati su base matrilineare in diverse società, sono in buona parte valide anche per la società

[61] Per un approfondimento si rimanda a: Malinowski 1927; Richards 1964, Fortes 1964.

Mosuo, e consentono di mettere in risalto la presenza di caratteristiche in comune con i Nayar del Kerala centrale, nonostante i contesti economici, politici e sociali differenti. «I gruppi che si strutturano residenzialmente sulla base dell'inseparabilità dei fratelli e delle sorelle» sottolinea Cuturi, «sono considerati da molti studiosi un'anomalia antropologica, se non addirittura una "aberrazione" tipologica» (Ibid: 7). Ciò a causa del fraintendimento di alcuni antropologi che consiste nel ritenere che lo schema matrilineare, e quello Nayar in particolare, possieda caratteristiche di "unicità" nel modello residenziale composto da fratelli e sorelle e nel sistema matrimoniale privo di scambi ed alleanze, così come figure come quelle di marito, padre e parenti affini (Ibidem). Il sistema di parentela Mosuo può essere considerato "atipico", nel senso che la regola di discendenza coincide con la disposizione residenziale, quindi diversamente da altri sistemi matrilineari scoperti ad esempio in Oceania e in Africa, dove il legame tra marito e moglie forma la base della "famiglia coniugale" come unità economica, mentre la successione segue la linea materna. I figli di conseguenza assumono una doppia identità: un figlio per il padre e un erede per il fratello della madre (Guo 2008). Il dibattito tra i teorici della famiglia e della parentela sulle caratteristiche e sulle definizioni relative al sistema matrilineare Mosuo è particolarmente acceso. Nella recensione alla pubblicazione di Cai Hua, Stevan Harrell (2002) esperto di comparazione di sistemi di parentela, attraverso l'esempi di altre società nel mondo, afferma che ciò che esiste tra i Mosuo può essere trovato anche altrove. Secondo Shih (2010), seppure non sia così eccezionale che in società "altre" coesistano forme multiple di unione sessuale, la situazione dei Mosuo non può essere paragonata, come modalità e percentuali, ad altri "casi matrilineari", principalmente per il fatto che tra i Mosuo il sistema matrilineare e la residenza natolocale hanno costituito il modello fondamentale e la norma sociale per la perpetuazione della società stessa. Al di là dei dibattiti, il caso dei Mosuo dovrebbe fornire ulteriore prova del fatto che il modello residenziale natolocale, la matrilinearità e l'assenza di quello che viene pensato come matrimonio, non costituisce un'anomalia, ma una diversa configurazione familiare possibile. Remotti ha ben evidenziato che:

> «Già nel 1936 Ralph Linton aveva saputo distinguere con grande lucidità "le famiglie coniugali", che pongono alla loro base il matrimonio, e "le famiglie consanguinee", che invece si fondano sul legame tra fratelli e sorelle. [...] Linton ci diceva che ci sono famiglie costruite su «base coniugale», dove il nucleo, formato dai coniugi e dalla loro prole, è «circondato da una frangia di parenti», e ci sono famiglie costruite sulla «base della consanguineità», dove la famiglia coincide con un «nucleo di parenti di sangue circondati da una frangia di coppie» […] Linton ha saputo farci vedere che: a) famiglia e matrimonio non coincidono; b) esistono modi diversi di costruire le famiglie; c) questi modi sono almeno due: quello della coniugalità e quello della consanguineità; d) e di conseguenza esistono famiglie coniugali (quelle a cui siamo abituati) e famiglie consanguinee; e) nelle loro forme estreme, le famiglie consanguinee fanno a meno dei rapporti sessuali (coniugali) al loro interno e quindi non conoscono né padre, né marito» (2008: 150-151).

La riflessione sul sistema Nayar ha ricoperto un ruolo importante nel tentativo di mettere in discussione la pretesa di universalità del matrimonio, e ancora di più il caso Mosuo mostra come ci siano altre possibilità di organizzazione sociale oltre a quelle basate su questa istituzione, a lungo pensata come universale (Harrell 2002). Come ha argomentato Shih (2000), allargare la definizione di matrimonio equivarrebbe a includerne anche forme altrimenti non definibili come tali. La sua etnografia ha fornito elementi validi per poter sostenere che la relazione di visita Mosuo, come praticata tradizionalmente, non possa essere considerata una forma di matrimonio, in quanto non contrattuale, non obbligatoria e non esclusiva. In questo senso è significativo quello che afferma Cuturi:

> «La natolocalità non è uno strumento o un espediente ideato o generato "consapevolmente". Nel mondo della parentela non esistono a priori tali che in una società si possa produrre una specifica volontà di difesa o di rifiuto verso una istituzione sociale quale quella matrimoniale. È per sua struttura che la natolocalità impedisce o almeno sminuisce i legami matrimoniali, perché l'unione dei consanguinei prevale su quella degli affini, evita dispersioni economiche e frazionamento del gruppo. La natolocalità è d'altra parte un *modus vivendi* obbligato dal sistema ecologico-economico ed è funzionale ad esso. Quindi, se i consanguinei rimangono territorialmente uniti non lo fanno per evitare i pericoli di ingerenza negli affari politici ed economici del gruppo, e pertanto di dispersione e frammentazione di esso che i legami matrimoniali possono potenzialmente procurare» (1988: 15).

Questo passaggio si avvicina alla modalità di organizzazione matrilineare Mosuo e ci invita a non dimenticare l'importanza della residenza, tenendo a mente il monito di Fox (1976) di fare attenzione a non "mettere il carro della discendenza davanti ai buoi della residenza". Non si vuole qui provare a trovare la giusta definizione per inserire i Mosuo in una nuova tipologia, [62] ma provare a vedere come gli elementi della discendenza matrilineare e della residenza natolocale nella società tradizionale Mosuo, siano strettamente interdipendenti, tanto da alimentare a vicenda la

[62] Sulla quarta di copertina del libro di Cai Hua (2001), Lévi-Strauss commenta: «Il Dottor Cai Hua ha reso un eccellente servizio all'antropologia occidentale, introducendola a una di quelle poche società in Asia (così come in Africa) che negano o minimizzano i ruoli di padre e marito nel loro sistema sociale. Grazie a lui, i Na hanno ora il loro posto nella letteratura antropologica».

perpetuazione del gruppo domestico organizzato socialmente ed economicamente in questo modo.

Prospettive sui Mouso: una società senza padri né mariti?

«Per i cinesi degli anni ’60, l’immenso valore del primo lavoro antropologico tra i Mosuo andò oltre gli interessi accademici» (Shih 2010: 7): i primi studi prodotti sulla società dei Mosuo da parte degli etnografi cinesi sono stati fortemente influenzati dalle teorie evoluzioniste. Lo scopo ultimo dei ricercatori al servizio del governo è stato quello di far quadrare il caso matrilineare Mosuo come tassello mancante al lavoro teorico di Morgan, come prova dell’esistenza di un matriarcato primitivo non ancora evoluto allo stadio patriarcale monogamico.

> «Ora è stata finalmente trovata una nuova prova! Il gruppo matrilineare dei Naxi di Yongning può essere visto come l’esempio perfetto del matriclan della prima fase. È sia un’organizzazione consanguinea matrilineare che un’unità di produzione e di vita quotidiana. È un residuo della continua scissione del matriclan. Essendo entrato molto tempo fa nella società di classe, questo gruppo sta diventando sempre più ridotto e ha ora la dimensione di una grande famiglia. La sua composizione comunque mantiene ancora le caratteristiche strutturali del matriclan; ossia, comprende la prole matrilineare di un’antenata apicale ed esclude i partner sessuali sia dei membri maschili che femminili. La produzione e le attività domestiche, la discendenza e l’eredità delle proprietà, l’educazione dei figli, la sepoltura dei morti, contengono ognuno residui delle tradizioni del matriclan» (Yan Ruxian, Song Zhaolin 1983: 3-4).

Solo recentemente, diversi antropologi cinesi, e cinesi formati in Occidente, hanno intrapreso studi e ricerche su questa comunità e hanno messo in luce i limiti della

prospettiva evoluzionista tuttavia utilizzando, a volte impropriamente, i preziosi dati etnografici raccolti dai predecessori, [63] con la conseguenza di produrre una ulteriore distorsione e confusione di termini e informazioni. Mi riferisco in modo particolare al testo sui Mosuo forse più letto a livello internazionale, nonché il più elogiato, "A Society without Father or Husband" di Cai Hua (2001). Nella recensione al testo di Cai, l'antropologo Charles McKhann commenta:

> «Sulla quarta di copertina dell'edizione in inglese di Without Fathers or Husbands, figure di rilievo dell'antropologia come Rodney Needham e Claude Lévi-Strauss elogiano la qualità e l'originalità della ricerca di Cai. Quello che queste referenze rivelano è soprattutto quanto molti occidentali siano ignari della Cina e delle scienze sociali cinesi» (2003: 225).

Per gli specialisti d'area è stato più semplice individuare l'imprecisione e l'inesattezza di molte delle informazioni presentate da Cai Hua, il quale, per avvalorare la sua teoria universalizzante, ha mostrato solo i dati a favore del suo discorso, spesso senza citarne la fonte e omettendo in modo conveniente informazioni a lui note.[64]

---

[63] I dati utilizzati provengono principalmente dalle etnografie svolte nel corso degli anni '60 e pubblicate all'inizio degli anni '80. Si veda Yan, Song 1983; Zhan Chengxu et all 1980.

[64] Si veda in particolare Wellens 2003 e Li Yang, Wall 2008. Credo che affrontare la questione del testo pubblicato da Cai Hua possa essere rilevante per mettere in evidenza gli assunti teorici e l'approccio di ricerca utilizzati, all'interno del più vasto discorso su comportamento etico e integrità accademica in Cina. Nel novembre del 2002, due anni dopo che Cai venne assunto alla Beijing University in qualità di professore e direttore di tesi di dottorato, un articolo postato in internet (Brainzhou, 2002, 'Plagiarism of a Focal Point Discipline Leader at Beijing University', http://www.xys.org/xys/ebooks/others/science/dajia/wenshi/beidarenlei.txt,ultima consultazione maggio 2013), riportava che diverse parti del testo di Cai, incluse informazioni di contesto sulla pratica della relazione di visita, erano state plagiate dai lavori dei ricercatori cinesi precedenti. Nel 2003, la rivista Asian Ethnicity ha pubblicato un articolo intitolato "Recensire i Na della Cina sudoccidentale" (Revising the Na of Southwest China), dell'antropologo Koen Wellens, in cui l'autore discute come una

Tra le varie declinazioni e prospettive attraverso cui la società Mosuo, tradizionale e contemporanea, è stata fatta oggetto di ricerca, quella che ha attirato maggiormente il mondo antropologico è stata l'analisi del sistema di parentela e delle modalità di unione sessuale praticate, e in parte ancora oggi mantenute, dalla popolazione Mosuo. Gli studi recenti su questa società matrilineare hanno rappresentato una nuova sfida alle teorie dell'antropologia della parentela; nell'introduzione a una delle più dettagliate e curate monografie disponibili sui Mosuo, Shih Chuan-Kang afferma:

---

considerevole parte dei dati presentati come originali nel libro di Cai Hua provengono dal lavoro dei ricercatori precedenti senza appropriata citazione, nonostante Cai affermi esplicitamente che i dati contenuti nel suo libro derivano dal suo lavoro di campo e dai testi cinesi classici. Wellens non parla esplicitamente di plagio, ma fornisce esempi pagina per pagina per confermare il suo punto (Wellens 2003: 148). L'articolo non ha ricevuto attenzione in Cina fino al settembre 2006, quando un articolo di Yang Wansheng critica ferocemente il plagio e le vanterie di Cai (Yang Wansheng 2006, "Shameless Plagiarism and Boasting by a Beijing University Professor", http://xys.dxiong.com/xys/ebooks/others/science/dajia7/caihua.tx (ultima consultazione novembre 2010). «È forse l'unico professore alla Beijing University con più premi che pubblicazioni." Un articolo di uno studente in riferimento al suo insegnamento recita: "In tutte le lezioni e conferenze a cui ho partecipato, parlava solo di due cose. Una era la sua tesi di dottorato e l'altra erano i premi che aveva ricevuto per la sua dissertazione. Una volta un giovane aveva fatto una domanda sulle società matrilineari, ma lui si era rifiutato di rispondere» (Li 2006, in Liu 2008: 301). In questi articoli si commenta come i risultati teorici problematici riguardino in primo luogo le modalità con cui Cai Hua ha condotto la sua ricerca, selezionando solamente i dati a supporto della sua teorizzazione. Le informazioni di contesto presentate nel libro di Cai sono praticamente copiate e compilate dai resoconti dei primi ricercatori, in particolare da "Investigation into the Society and the Matrilineal system pf the Naxi" (ristampato in Wang e Zhan 1986) e Naxi Social History Investigation volumi 1 e 3 (ristampati in Song 1986; Yan, Liu 1964 ristampato nel 1986). Cai si limita a cambiare i termini "matrimonio *azhu*", "*walking marriage*" con "*the visit*". Persino i diagrammi sono copiati e tradotti dai libri citati: «Scorrendo sporadicamente gli esempi e i casi studio in altri capitoli con le pubblicazioni cinesi disponibili questa tendenza viene confermata. Non ci sono riferimenti ai casi originali, e Cai rende impossibile distinguere tra gli esempi relativi al proprio campo di ricerca e quelli osservati e registrati da altri» (Wellens 2003: 148).

> «Abbiamo un caso speciale nelle nostre mani. Speciale non solo nel senso che ogni cultura è unica, o differente dalle altre in un modo o nell'altro. E' speciale piuttosto nell'inequivocabile senso che i suoi modelli di istituzioni sociali fondamentali, così come l'unione sessuale istituzionalizzata, l'organizzazione dell'unità domestica, e il sistema di parentela, sono rimasti ignoti all'antropologia prima che, qualche decennio fa, apparisse sull'orizzonte antropologico. È anche una delle rare società in cui le donne sono riconosciute come culturalmente superiori all'uomo. In più, per merito delle loro norme culturali uniche, questa società ha avuto bassi tassi di fertilità e di mortalità fino ai tempi premoderni, un modello convenzionalmente associato con la modernizzazione. Con caratteristiche di questo tipo, questo caso non è solo destinato a espandere il limiti della nostra conoscenza ma anche a sforzarci di riscrivere alcuni concetti di base dei nostri libri di testo» (Shih 2010: 1).

L'organizzazione di parentela tra i Mosuo di Yongning

Per poter meglio comprendere la complessità nell'analisi dei livelli di organizzazione della società "tradizionale" Mosuo e mettere i luce i punti che sono stati frequentemente fraintesi o mal interpretati, mi sembra utile ripercorrere brevemente l'argomentazione proposta da Shih (2010). Nelle prime etnografie cinesi (Zhan et al 1980; Yan and Song 1983) è stato riportato che, quando i Mosuo migrarono dal nord nell'area di Yongning nel IV secolo, la popolazione era raggruppata in sei *er*, termine in lingua Naru che è stato tradotto in cinese come *muxi shizu* (母系氏族) ovvero *matriclan*, ciascuno dei quali seguì una direzione migratoria differente (Zhan et al 1980; Yan, Song 1983). Senza identificare la fonte delle informazioni, Yan e Song affermano che inizialmente i sei *er* erano divisi in tre coppie che formavano un sistema di metà esogame, un dato che secondo Shih (2010)

non è mai stato confermato da altre fonti ufficiali. Sempre secondo le etnografie cinesi, nel corso del tempo due dei sei *er* si erano estinti: i quattro rimanenti si divisero ulteriormente in diversi sottogruppi chiamati *sizi*; successivamente ogni *sizi* si divise in diversi sotto sottogruppi chiamati *yidu*. Un *yidu* è un'unità domestica così come è presente ancora oggi e costituisce il gruppo di parentela più piccolo. Secondo le etnografie cinesi, nonostante l'*er* come "livello di organizzazione" (Zhan et al. 1980: 31) si sia disintegrato prima della Riforma Democratica nel 1956, la maggior parte dei Mosuo traccia ancora la discendenza indietro a uno dei quattro *er* originari che si divisero per primi nei *sizi*. Inoltre, alcune tracce dell'*er* sono ancora osservabili, come per esempio gli itinerari comunemente riconosciuti verso cui le anime dei defunti sono indirizzate per ricongiungersi agli antenati. Verosimilmente, il sistema di parentela tradizionale Mosuo era organizzato in base a una struttura a tre livelli, con l'*er* in cima, il *sizi* nel mezzo e l'*yidu* alla base. Shih (2010: 150) durante la sua ricerca etnografica, aveva indagato le caratteristiche dell'*er* come organizzazione di parentela, tuttavia nessuna delle sue fonti confermò l'uso di questo termine, nemmeno i tre anziani *daba*, [65] che affermarono di non conoscere alcun livello di organizzazione di parentela superiore al *sizi*. Questi spiegarono infatti che in lingua Naru *sizi* è l'unico termine usato esclusivamente per il gruppo di persone imparentate consanguineamente per via materna, e che non esisteva alcuna organizzazione di parenti oltre al *sizi*. Shih ha esposto la sua tesi in modo convincente, ossia che il concetto di *er*, o *matriclan*, nominato nelle prime etnografie, e poi ripreso da Cai Hua (che chiama *lhe*) sia in realtà il risultato di un fraintendimento linguistico che occorse ai primi etnografi cinesi che investigarono, analizzarono e descrissero l'organizzazione familiare Mosuo. Ne consegue, sempre secondo Shih (2010), che tra i Mosuo *sizi* è l'unico termine usato per definire l'organizzazione di parentela: nelle

[65] I daba erano gli sciamani locali che tramandavano oralmente la maggior parte dei riti e delle tradizioni Mosuo: venivano considerati i più autorevoli interpreti viventi della cultura Mosuo. Si veda: Lamu Gatusa 1999a.

parole di un informatore, «*sizi* si riferisce all'organizzazione dei parenti. *Yidu* si riferisce a quelli che condividono un'unità domestica così come alle proprietà dell'unità domestica. I due termini sono due cose differenti. Non sono dello stesso ordine» (Ibidem). I Mosuo utilizzavano il termine *sizi* per fare riferimento al gruppo delle persone consanguinee in linea materna ed era l'unico termine che definiva questa organizzazione di parentela. L'appartenenza al *sizi* era ascritta a coloro che nascevano in un determinato gruppo di discendenza, comprendendone tutti i parenti matrilineari, anche quando non si conoscevano esattamente tutti i collegamenti genealogici. In tempi tradizionali, ovvero prima della Riforma Democratica del 1956, durante la cerimonia annuale del culto ancestrale, le unità domestiche preparavano rami di castagno sul tetto puntandoli verso la direzione da cui gli antenati erano supposti essere giunti a Yongning: le unità domestiche che condividevano lo stesso nome del *sizi* e la stessa direzione di provenienza venivano riconosciuti come membri dello stesso *sizi* originario (Shih 2010: 168). I Mosuo, non facevano distinzione tra clan e lignaggio, quindi risultava che tutte le persone imparentate consanguineamente lungo la linea femminile fossero considerate *zhi ang*, ovvero "dello stesso osso" e raggruppate insieme sotto la categoria di *sizi* (Ibidem). All'interno della comunità mosuo, e rispetto al "ruolo sociologico" del *sizi* (Ibidem), quest'ultimo serviva gli scopi di divisione e condivisione dei diritti e doveri relativi alla parentela, principalmente durante ritualità funebri, così da affrontare insieme il lutto e contribuire alle spese per la cerimonia. Il *sizi*, concepito nella pratica come quell'organizzazione che permetteva di soddisfare i doveri collettivi verso gli antenati comuni, non poteva quindi essere considerato come un gruppo corporato in senso economico, come poteva essere invece l'organizzazione del lignaggio in altre società segmentarie studiate dagli antropologi o come ad esempio per gli stessi cinesi Han.[66]

Il gruppo domestico*, yidu* in lingua Naru, rappresentava l'unità costitutiva della società, l'organizzazione sociale minima per i Mosuo. In senso stretto, l'*yidu* non era

[66] Si veda per esempio la descrizione del lignaggio cinese fornita da Freedman 1966.

propriamente un'organizzazione di parentela, in quanto l' "appartenenza" ad esso era fluida e flessibile, a differenza del gruppo di discendenza (*sizi*) che invece risultava strettamente limitato ai parenti consanguinei lungo la linea materna (Shih 2010). Nell'unità domestica, a seconda delle eventuali esigenze di perpetuazione del gruppo, potevano trasferirsi membri appartenenti a gruppi di discendenza diversi, che svolgeranno quindi le rispettive obbligazioni agli antenati di riferimento della discendenza. Tradizionalmente, un *yidu* era composto da tre o quattro generazioni di membri per la maggior parte imparentati in linea materna, ossia la madre della madre e i suoi fratelli e sorelle; la madre e i suoi fratelli e sorelle e i figli delle sorelle della madre della madre; ego e i fratelli e le sorelle di ego e i figli delle sorelle della madre, e i figli dei membri femminili della generazione di ego. Un tipico *yidu*, diversamente dalla maggior parte delle società umane, sia matrilineari che patrilineari, non comprendeva al suo interno unità coniugali. In questo tipo di gruppo domestico, i membri di appartenenza condividevano la residenza, le proprietà, le attività produttive e il lavoro equamente suddiviso tra i sessi e le generazioni: in pratica, i membri di ogni *yidu* agivano collettivamente come una corporazione in relazione alle altre unità domestiche e alle organizzazioni amministrative di villaggio più ampie.

Come ha fatto notare Shih (2010), sebbene tutte queste caratteristiche si adattino anche alla nozione antropologica di gruppo di discendenza, [67] esiste comunque una differenza fondamentale tra un gruppo domestico e un gruppo di discendenza per quanto riguarda l'eleggibilità di appartenenza. In altre parole, mentre l'appartenenza ad un gruppo domestico poteva essere ottenuta attraverso l'accordo sociale, il diritto ad appartenere a un gruppo di discendenza era sempre ascritto dalla nascita seguendo una linea culturalmente riconosciuta di collegamento tra genitori e figli. Quindi un *yidu* dovrebbe essere propriamente compreso come un

[67] Per un approfondimento sulla nozione di gruppo di discendenza si veda tra gli altri Schneider 1961; Buchler, Selby 1968.

gruppo domestico piuttosto che come un gruppo di discendenza. Con il supporto di numerosi esempi etnografici di unità domestiche frequentate durante il suo campo di ricerca, Shih ha mostrato le modalità attraverso cui una persona poteva cambiare l'appartenenza da un *yidu* a un altro, facente parte dello stesso *sizi* o anche di un *sizi* differente. La mancanza di un erede o una composizione di genere non bilanciata costituivano i due fattori principali che potevano spingere una unità domestica ad acquisire un membro dall'esterno. In tutti i casi mostrati, la persona adottata manteneva l'appartenenza al gruppo di discendenza natale per tutta la vita. Nel caso in cui una donna veniva adottata per continuare la discendenza di un'unità domestica diversa dalla sua, i figli erano automaticamente appartenenti al gruppo di discendenza di adozione. In altre parole, la persona adottata e i figli appartenevano alla stessa unità domestica ma a gruppi di discendenza differenti (Shih 2010). Quando un'unità domestica necessitava di un membro adulto femminile per bilanciare la composizione di genere, di solito si presentava contemporaneamente per il gruppo anche la necessità di perpetuare la continuità dell'unità domestica. In queste circostanze, la soluzione più efficace era che un membro maschile adulto "inserisse" nel gruppo domestico natale la propria compagna di *tisese*, la quale acconsentiva al trasferimento solo se la relazione tra i due era solida e duratura e le condizioni familiari favorevoli. Solitamente una donna che decideva di unirsi all'unità domestica del compagno, lasciava i figli che aveva già avuto precedentemente[68] nell'unità domestica natale. I figli nati successivamente nell'unità domestica di "adozione" appartenevano all'unità domestica di quest'ultimo e nella maggior parte dei casi, a quel gruppo di discendenza. La donna diventava membro dell'*yidu* del partner mantenendo però l'affiliazione al proprio gruppo di discendenza matrilineare. Se per qualsiasi motivo la donna decideva di tornare nella propria unità domestica natale, sarebbe sempre stata la benvenuta.

[68] I figli potevano essere dell'attuale compagno o frutto di una relazione precedente.

Ispirandosi al lavoro di Lévi-Strauss (1984) sulle "*société a maison*", Elisabeth Hsu (1998) aveva proposto una teoria diversa sulla società Mosuo, nel tentativo di ridimensionare il ruolo del lignaggio e della discendenza. Basandosi in parte sulla descrizione fornita da Shih dell'*yidu* come di un gruppo domestico con le caratteristiche di un gruppo di discendenza, secondo questa autrice, il gruppo domestico Mosuo poteva essere concepito in questo senso come una unità di parentela, suggerendo che l'*yidu* potesse essere invece pensato come una "casa" nel senso inteso da Lévi-Strauss, come sistema euristico per l'analisi dei sistemi parentela. La teoria di Hsu, che vedeva la "casa" come categoria analitica più vicina alla concezione locale dell'*yidu*, si inseriva all'interno della cornice teorica proposta in primis da Schneider (1984) per avvicinarsi alle "ideologie indigene" di parentela e comprenderne le pratiche come processo continuo. Come ha suggerito Shih, questo è sicuramente un passo nella giusta direzione per gli studi contemporanei sulla parentela, ma allo stesso tempo bisognerebbe tenere in considerazione il fatto che i Mosuo tracciavano la discendenza per via materna e il "principio indigeno" della discendenza non viene affrontato dall'autrice. Alla luce di ciò, Shih ha sostenuto che la teoria della "casa" applicata al caso Mosuo non sia uno strumento adatto per analizzare il sistema di parentela tradizionale Mosuo, mettendo in ombra il «chiaro e forte senso che i Mosuo hanno di tracciare la discendenza in linea materna» (2001: 143). Sebbene l'*yidu* Mosuo possa essere per certi versi affiancato al concetto antropologico di "casa", nel senso che la società Mosuo era orientata verso l'unità domestica come unità primaria su cui si basava l'organizzazione della vita sociale ed economica, la flessibilità nei modelli di residenza non diminuiva mai il senso di affiliazione di discendenza tra i membri, né confondeva i confini dei gruppi di discendenza (Ibidem).

La relazione di visita (*tisese*)

> «Nella memoria collettiva dei Mosuo, il tisese è stato il loro modo di vita da tempi immemorabili. È il perno della cultura Mosuo: fornisce la premessa e fondazione dei valori culturali che danno significato alla vita dei Mosuo, ed è il marchio etnico finale che li pone a distanza dalle altre culture. Per le loro caratteristiche distintive comunque, il tisese è stato spesso soggetto di avversità ideologica da parte della società estesa» (Shih 2010: 4).

Una delle prime questioni su cui sono emerse delle controversie riguarda la denominazione corretta della "relazione di visita" praticata dai Mosuo. Nelle prime etnografie cinesi (Zhan et. al. 1980; Yan and Song 1983) è stato utilizzato il termine improprio "azhu hunyin" (阿注婚姻), dove *azhu* è la trascrizione della parola che in lingua Naru significa "amico", mentre *hunyin* è il carattere cinese per indicare il "matrimonio". La comunità Mosuo, venne a conoscenza dell'utilizzo di questo termine successivamente alla pubblicazione delle etnografie, e ne rifiutò l'utilizzo in quanto fuorviante; non solo non rispecchia il modo in cui essi stessi concepiscono la relazione, ma anche perché il termine *azhu* fa riferimento a un gruppo molto ampio di persone, gli amici appunto, e non è detto che tutti gli amici siano partner sessuali. Da un punto di vista antropologico, il termine risulta altrettanto problematico, poiché sottintende che la relazione di visita Mosuo possa essere definibile come una tipologia di matrimonio. La forma idiomatica dei Mosuo per riferirsi a questa modalità di unione tra due persone di sesso opposto è *tisese*, che letteralmente

significa “andare avanti e indietro”.[69] L’utilizzo di questo termine non solo è la forma più appropriata da utilizzare nel rispetto della dignità di chi pratica la relazione, ma anche per il fatto che, date le sue caratteristiche di unicità, nessun altro termine in nessun’altra lingua potrebbe rendere l’idea senza creare imbarazzo, confusione o alterazioni di significato, come spesso traduzioni avventate hanno causato (Shih 2010). I dati raccolti dai primi etnografi, benché interpretati a supporto delle teorie dell’evoluzione sociale, si sono rivelati comunque di fondamentale importanza per poter ricostruire le modalità di visita e l’organizzazione familiare e sociale dei Mosuo prima degli anni ’60 del secolo scorso. È importante sottolineare come il *tisese* non possa essere considerato come elemento a se stante, isolato dal contesto di riferimento, sia a livello di organizzazione locale che in relazione agli enormi cambiamenti ideologici, politici e strategici che si sono verificati in territorio cinese e che hanno avuto effetti diretti di profonda trasformazione tra i Mosuo. Abbiamo visto che un’unità domestica Mosuo può essere generalmente considerata come un gruppo di discendenza matrilineare, e che rappresenta sia un’ideologia che un’entità fisica, la cui sopravvivenza dipende dalla combinazione di una serie di funzioni sociali, economiche e religiose dei membri del gruppo che vi appartengono. Questa tipologia di gruppo è coerente sulla base dell’interdipendenza per tutta la vita tra madre e figli e tra fratelli e sorelle: l’assoluta fedeltà al gruppo matrilineare a discapito dei legami coniugali è vitale per la preservazione dell’unità domestica. La caratteristica distintiva della relazione sociale Mosuo risulta quindi essere l’assenza di legami di affinità e la pratica del *tisese* è il mezzo culturale chiave attraverso cui viene preservato il gruppo di discendenza matrilineare (Guo 2008). In questo tipo di unità domestica, i fratelli e le sorelle giocano ruoli simili a quelli della coppia coniugale. Gli etnografi cinesi rimasero sorpresi di fronte al fatto che una considerevole parte dei Mosuo

[69] *ti* significa camminare, e *sese* è un suffisso che indica la condizione continuativa dell’azione espressa dal verbo.

non praticasse il matrimonio, preferendo invece una relazione che portava i partner a rimanere nel gruppo domestico natale senza costituire un'unità economica e sociale indipendente. La pratica del *tisese* prevede infatti che debba essere l'uomo a far visita all'amante o alla compagna, per poi tornare al mattino nella propria unità domestica materna e svolgere le attività per il proprio gruppo di appartenenza. In linea di principio, la relazione di *tisese* non era soggetta all'approvazione dei membri della famiglia di entrambi i partner, ma non era raro che il giudizio della madre potesse indirizzare la figlia nella scelta del compagno, anche se l'ultima parola spettava sempre alla diretta interessata. In una unità domestica Mosuo, eccetto la relazione speciale tra madre e figlia, era considerato tabù parlare di questioni legate direttamente o indirettamente all'attività affettiva e sessuale dei membri della famiglia. Nessuno aveva il diritto di interferire o interessarsi alle questioni amorose dell'altro, considerate strettamente private. Questa abitudine alla riservatezza della società tradizionale ha contribuito alla creazione di un sistema di genere unico: la società Mosuo costituisce forse l'unico caso conosciuto all'antropologia in cui le donne potevano godere di totale autonomia sulla propria vita sessuale e riproduttiva. Né il fratello né il compagno potevano interferire nelle decisioni rispetto a questioni intime relative all'attività sentimentale e sessuale della donna. Nella scelta del partner, oltre alle generali caratteristiche desiderabili, come un bell' aspetto, un fisico vigoroso, energia giovanile, mente brillante e modi gentili, in una donna veniva ricercata abilità nella gestione delle faccende domestiche, buona reputazione e convivialità, mentre in un uomo si ricercava in aggiunta abilità nei lavori manuali, di carpenteria e nella costruzione di case. Queste caratteristiche influivano non solo sull'inizio di una relazione, ma anche sulla stabilità e durata di essa. Dopo la cerimonia di pubertà, chiamata la cerimonia della gonna per le ragazze (*chae-gie* lett: "gonna" "indossare") e la cerimonia dei pantaloni (*hli-gie* lett: "pantaloni" "indossare") per i ragazzi,[70] qualsiasi Mosuo era libero di intraprendere

[70] È la cerimonia che segna il passaggio dall'infanzia all'adolescenza e si svolge al compimento

una relazione di *tisese* con qualsiasi persona di sesso opposto esclusi i parenti prossimi, ossia le persone legate consanguineamente per via materna all'interno di tre generazioni (Knödel 1998). Generalmente però, le prime relazioni non avevano inizio prima dei 17 o 18 anni (Guo: 2008); non era tuttavia previsto nessun limite specifico di età, generazione, rango o identità etnica. Le proposte potevano avvenire direttamente per mezzo di scambi di strofe cantate, inviti a danzare o tramite un intermediario, spesso la madre della ragazza. Inizialmente, i primi appuntamenti rimanevano segreti, per poi aprirsi ai parenti con visite non esclusivamente serali e possibili collaborazioni "amichevoli" tra le due unità domestiche (Shih 2010).[71] Raramente la donna, anche in una relazione di *tisese* stabile e riconosciuta socialmente, faceva visita all'unità domestica del compagno, e solitamente si limitava a mandare doni in alcune occasioni religiose o sociali durante il capodanno lunare. Nella società tradizionale Mosuo, una relazione di *tisese* non era solo non contrattuale e non obbligatoria, ma anche non esclusiva, nel senso che non si presentavano condizioni morali, legali o economiche per prevenire che entrambi i partner intraprendessero più relazioni sessuali contemporaneamente

---

dei 13 o 14 anni d'età, in occasione della festa della primavera (春节 chunjie). I Mosuo credono che i bambini non posseggano uno spirito e che quindi non possano partecipare alle attività sociali; in caso di morte prematura i non iniziati non possono essere seppelliti insieme agli antenati della famiglia. Questo spirito viene acquisito attraverso la cerimonia di passaggio dall'infanzia all'adolescenza, dopo la quale i Mosuo verranno considerati membri socialmente attivi a tutti gli effetti. La cerimonia è quindi un passaggio di fondamentale importanza per ogni Mosuo. Si veda Lamu Gatusa 1999; Song Zhaolin 2002.

[71] Shih (2010: 181) fa notare che, sebbene una relazione di *tisese* fosse un affare personale tra i due partner e non interessasse le rispettive unità domestiche, poteva comunque verificarsi un'alleanza sociale formale tra le due parti in occasione della nascita di un figlio, attraverso un rituale chiamato *jujia she*, (*jujia* significa radice e *she* significa cercare o trovare). Questo "rituale di riconoscimento del bambino", veniva eventualmente compiuto presso l'unità domestica della donna dopo circa un mese dal parto; solitamente il padre non prendeva parte al rituale e la sua unità domestica era rappresentata dalle sorelle, che si presentavano con dei doni per il neonato, dal valore più simbolico che materiale, volti a sancire lo stabilimento di un legame tra le due unità domestiche. Il *jujia she* non era comunque un rituale praticato comunemente, e molte unità domestiche formavano alleanze commerciali senza bisogno di compiere il rito.

(Shih 2010). Nella restituzione di Cai (2001), nella società Mosuo erano presenti quattro modalità di pratiche sessuali: la visita furtiva (*nana sésé*), la visita manifesta (*gepié sésé*), la coabitazione della coppia senza banchetto rituale (*ti dzï jï mao the*) e la coabitazione dopo lo svolgimento di una cerimonia (*jï the ti dzi*). Cai esordisce nel suo libro mettendo in evidenza i limiti delle etnografie dei primi ricercatori cinesi e afferma che «persino la distinzione tra i due tipi di visita passarono inosservati» (Ibid: 26). Di contro, nelle parole dell'antropologo di Hong Kong, Zhou Huashang, profondo conoscitore della società Mosuo, si legge invece che Cai non solo ha inventato termini che non riflettono le norme culturali Mosuo, come il *nana sese* (visita furtiva) e il *gepie sese* (visita aperta), ma che Cai ha «copiato arbitrariamente i risultati di altre ricerche, facendoli passare per suoi» (Zhou 2003: 198-99).[72] In linea con le critiche alle "teorizzazioni" di Cai Hua, e alla luce delle osservazioni derivate dalla mia ricerca etnografica e dalle conversazioni con numerose donne e uomini Mosuo che praticano la relazione di visita, mi pare che la distinzione in due tipi di visita, come descritta da Cai Hua, sia un tentativo di classificazione poco funzionale e che non rispecchia il modo dei locali di pensare la relazione. I Mosuo più volte si erano sentiti umiliati e traditi dai ricercatori, per essersi sentiti definire "primitivi", "promiscui" "arretrati", "società fossile", e infine, un "popolo senza padri né mariti". Il *tisese* è stato a lungo la modalità preferenziale di pratica sessuale e riproduttiva tra persone di sesso opposto, come soluzione ideale al mantenimento e alla perpetuazione dell'unità domestica matrilineare e dell'armonia tra i membri del gruppo. Il fatto che la relazione inizi come segreta o furtiva e che possa poi evolvere in una frequentazione nota ai membri di entrambe le famiglie di appartenenza non cambia la natura della relazione, comunque non istituzionalizzata, ma denota solo la maggiore "stabilità" della relazione e la possibilità di accordo informale e collaborazione tra le rispettive unità domestiche nelle attività rituali e agricole. La difficoltà di fornire una definizione coerente e univoca della pratica

[72] Citato anche in Liu 2008: 308.

della relazione di visita, come alternativa alla coabitazione o al matrimonio, deriva non solo dalla differenza della prospettiva analitica di riferimento, ma anche dalla diversa tempistica degli studi emersi, in concomitanza agli enormi cambiamenti che si sono verificati in Cina a partire dalla seconda metà del XX secolo, che hanno determinato una continua alterazione del sistema di organizzazione domestica e sociale locale, insieme alla diversa rappresentazione della relazione tra i Mosuo stessi nel confronto con gli altri.

I Mosuo patrilineari di Labo e Jiaze

Oltre ai Mosuo di Yongning, famosi per la loro "cultura matrilineare", è presente anche un altro gruppo di Mosuo a discendenza patrilineare stanziati nella zona di montagna del villaggio Labo, a ovest di Yongning: separato a nord ovest dalla contea di Muli nella provincia del Sichuan dal fiume Chongtian, e a ovest dalla prefettura di Lijiang nella provincia dello Yunnan dal fiume Jinsha. Nonostante l'intera area di Yongning sia situata a elevate altitudini, l'area di Labo è conosciuta come "montagnosa" per il territorio aspro e frastagliato e per le condizioni geografiche piuttosto restrittive, che ne hanno reso particolarmente difficoltoso l'insediamento (Shih 2010). Labo è quindi meno densamente popolato di Yongning e molti dei residenti attuali di Yongning sono Mosuo che provengono proprio da Labo. Il confine occidentale della contea di Ninglang è marcato naturalmente dai due fiumi Chongtian e Jinsha che scorrono da nord a sud; all'estremità settentrionale della municipalità di Labo ci sono 14 villaggi raggruppati lungo i due tributari del fiume Chongtian. [73] I Mosuo che vivono in questo gruppo di villaggi condividono con i

[73] Questo gruppo di villaggi più a nord rispetto a Yongning è anche conosciuto localmente e collettivamente come Jiaze (Ibidem). A seguito della formazione del distretto di Yongning nel 1981, questo gruppo di villaggi venne designato come municipalità di Jiaze, e in un secondo momento, con la successiva suddivisione del 1987, andò a far parte di uno dei cinque "villaggi amministrativi" sotto alla municipalità di Labo (Shih 2010).

Mosuo stanziati in altre zone la lingua Naru (sebbene ci sia una variante di accento), la religione *dabaista*, numerosi miti, leggende, rituali e festival tradizionali. Qui le persone si riconoscono tutte senza alcuna esitazione come persone Mosuo (Shih 2010). Tuttavia, il loro sistema di parentela patrilineare e le pratiche matrimoniali li distinguono marcatamente dai Mosuo che vivono nella piana di Yongning. Sebbene le sanzioni sociali sul comportamento sessuale fossero anche in questa zona meno severe che in altre società, il matrimonio come istituzione sessuale e riproduttiva era la norma sociale in questo gruppo di villaggi, nel senso che ci si aspettava che ogni persona si sposasse formalmente a un certo punto della propria vita. La discendenza veniva stabilita per linea patrilineare invece che matrilineare (Ibidem).

Nel 1957, quando la Riforma Democratica comunista iniziò a rivoluzionare la tradizione Mosuo, il matrimonio costituiva già l'istituzione sessuale riproduttiva comune in questo gruppo di villaggi. Il matrimonio reciproco tra cugini incrociati, chiamato *muzo nizo* in Naru, che letteralmente significa "figlio del fratello, figlia della sorella", era ampiamente praticato. La norma prevedeva che la figlia maggiore della sorella fosse obbligata a sposare il figlio maggiore del fratello, se desiderata. Dall'altro lato, la figlia maggiore del fratello poteva scegliere di sposare uno dei figli della sorella, ma non era obbligata a farlo. La logica culturale dietro a questa legge consuetudinaria stabiliva che la famiglia del fratello, o la famiglia natale della sorella, aveva il diritto di reclamare una donna dalla famiglia di procreazione della sorella, o dalla famiglia di suo marito, per la loro perdita di una donna. [74] L'obbligo per la figlia della sorella di sposare il figlio del fratello era limitato solo alla sorella maggiore. Nonostante le altre figlie della sorella non fossero obbligate a sposare i figli del fratello, spesso sceglievano comunque di farlo. L'obbligo consuetudinario fu solo uno dei fattori che mantennero viva la pratica del matrimonio tra cugini incrociati. Le

[74] Il matrimonio tra cugini incrociati era comunque pratica comune tra altri gruppi etnici in Cina, come Naxi, Pumi, Yi, Zhuang, Dong, Miao, Yao, Tujia, Menba ecc., fondandosi sulla stessa logica di reciprocità che vigeva tra i Mosuo di Labo. Si veda Shih 2010: 289-290.

usanze Mosuo si fondavano su una rete di parentela compatta: lo scambio di sorelle e di figlie tra due unità domestiche, generazione dopo generazione, contribuiva alla perpetuazione di uno stretto legame tra le due famiglie. Di conseguenza, queste relazioni di scambio esistevano in molte coppie di famiglie da numerose generazioni, e in molti casi non si verificava più di uno scambio per ogni generazione. Shih fa notare che il matrimonio tra cugini paralleli matrilineari, nonostante fosse raramente praticato, non era comunque proibito tra i Mosuo dei gruppi di villaggi del nord. L'autore costruisce un quadro generale delle configurazioni familiari presenti in questa zona facendo riferimento principalmente all'etnografia proposta dall'etnologo cinese Zhan Chengxu (詹承续), [75] che aveva preso parte al lavoro di investigazione promosso dal governo cinese nell'area Mosuo.

Sebbene i lavori prodotti in linea con la prospettiva evoluzionista presentino dei limiti ovvi, tuttavia le informazioni contenute e riproposte da Shih rimangono comunque utili per costruire un quadro generale della situazione nelle varie aree occupate dai diversi gruppi Mosuo. Per i Mosuo di questo gruppo di villaggi, una relazione sessuale prematrimoniale o extra maritale veniva chiamata *resu*. [76] Al di là del fatto che il matrimonio rappresentasse l'istituzione sessuale riproduttiva "normale" per i Mosuo in questo gruppo di villaggi, l'usanza del *resu* in realtà era molto simile a quella del *tisese*. In breve, tutti gli uomini e le donne erano completamente liberi di intraprendere relazioni di *resu* prima del matrimonio. Come il *tisese*, una relazione di *resu* era non contrattuale, non obbligatoria e non esclusiva: i partner di questa unione potevano avere l'intenzione di sviluppare la relazione in vista o meno del matrimonio. L'unico requisito per intraprendere una relazione di *resu* era il mutuo consenso dei due partner, per consentire il reciproco accesso

[75] Per un approfondimento si veda: Zhan Chengxu 1988.

[76] Seguendo Zhan Chengxu (1988), l'uso di questo termine sembrerebbe essere stato mutuato dal cinese, con significato dispregiativo. Zhan tuttavia non offre nessuna lettura interpretativa dei due caratteri cinesi. Se le sue informazioni sono corrette, i due caratteri sembrano voler dire "invito a dormire a casa di qualcuno". Si rimanda a Shih 2010.

sessuale. La relazione non aveva termini fissi di durata, da una notte a tutta la vita. A differenza del *tisese* comunque, che costituiva la modalità di unione preferenziale tra i Mosuo di Yongning come alternativa al matrimonio, la maggior parte delle relazioni di *resu* restavano segrete, nel senso che entrambe le parti coinvolte avrebbero evitato comportamenti tali da rendere la relazione nota al resto della comunità.[77] Nonostante ciò, le relazioni prematrimoniali erano risapute e in certa misura accettate dalla società. I confini del tabù dell'incesto seguivano le regole valide per il matrimonio, la scelta etnica sembrava invece più ristretta: le relazioni di *resu* tendevano a essere formate quasi esclusivamente tra Mosuo, spesso all'interno dello stesso villaggio. La maggioranza interrompeva eventuali relazioni di *resu* immediatamente dopo il matrimonio, ed era diffuso che le coppie facessero promessa di reciproca fedeltà dopo il matrimonio. I rapporti extramatrimoniali erano comunque piuttosto comuni: se la relazione veniva scoperta, le conseguenze dipendevano dalle singole circostanze e reazioni, dato che la società in generale non aveva un'opinione univoca in merito a questo tipo di comportamento (Shih 2010).

Nel gruppo di villaggi centro meridionali invece, il matrimonio era un modello di unione sessuale istituzionalizzata ampiamente praticato. A differenza del gruppo di villaggi più a nord, qui comunque non era norma sociale, ossia non c'era aspettativa che chiunque in condizioni ordinarie si sarebbe sposato a un certo punto della vita. Il matrimonio non era nemmeno il modello preferito, ma era stato piuttosto accolto come misura adattiva, data la conformazione montagnosa e poco agevole della zona, che rendeva poco pratiche le relazioni di *tisese*. Dalla ricostruzione storica che presenta Shih, in questo territorio la pratica del matrimonio dipendeva da restrizioni ecologiche che lo rendevano misura adattiva alla

[77] Nei testi di riferimento, vengono descritte nel dettaglio le pratiche di unione che venivano adottate nei villaggi Mosuo, senza spiegarne molto il perché fosse così, se non mostrando l'influenza di un grande centro matrilineare che praticava il tisese, e le aree circostanti dove il sistema preferenziale era il matrimonio ma vigeva un grado, più o meno alto a seconda delle zone, di libertà sessuale.

conformazione dell'area (Shih 2010). Come in altre sotto aree, anche qui il matrimonio tra cugini incrociati era preferito. L'usanza non era tuttavia così chiaramente definita come nei gruppi di villaggi a nord: la pratica comune prevedeva infatti che almeno una delle figlie della sorella dovesse sposare uno dei figli dei fratelli. Dato che quasi tutti iniziavano la propria vita sessuale con relazioni di *tisese* e molte di queste relazioni culminavano con il matrimonio, la preferenza per un cugino incrociato come partner era una componente rilevante anche per l'instaurazione di relazioni di *tisese*, soprattutto se entrambi i partner affrontavano la relazione in modo serio. Il desiderio dei genitori qui non era così influente come nel gruppo di villaggi a nord, ma la loro influenza era chiaramente sentita. Una relazione di *tisese* tra cugini incrociati era sempre incoraggiata e auspicata dai genitori di entrambe le parti. A seguito della pressione creata dalla norma culturale di preferenza per l'unione tra cugini incrociati, l'opinione dei genitori aveva una notevole influenza sulla selezione del compagno, sia nel matrimonio che nelle relazioni di *tisese* (Ibidem).

Universalismi: la questione del matrimonio e dei modelli di famiglia

All'interno del discorso antropologico sulla parentela, il matrimonio è stato ampiamente accettato come un'istituzione universale che consente a un sistema di parentela di stabilire e perpetuare se stesso.[78] «Nonostante la lunga lotta per denaturalizzare e decostruire la parentela, non tutti gli antropologi sono disposti a cedere al punto che il matrimonio sia un relitto antropologico» (Blackwood 2005: 1). Evelyn Blackwood ha messo in luce come la questione del matrimonio in antropologia si sia costruita attraverso la creazione e il mantenimento del matrimonio e della famiglia "eteronormativa", appellandosi a un concetto utilizzato

[78] Lévi-Strauss [1958] 1966.

in riferimento allo status normativo di unità coniugali contenenti un uomo eterosessuale dominante, una moglie e dei figli, rendendo altre forme di relazioni parentali "diverse" dal matrimonio come secondarie e non normative. L'antropologia femminista ha mostrato come il matrimonio sia un'istituzione basata sul genere e sulle relazioni di genere, che formano le categorie e le esperienze di essere o non essere sposati in modo diverso a seconda dell'essere uomini o donne, così come a differenze in relazione alla classe sociale e al gruppo etnico (Ibidem). Questa corrente di studi ha proposto una nuova critica al matrimonio attraverso la rivisitazione dei discorsi e delle affermazioni teoriche associate alle cosiddette società matrifocali, precisamente quelle società in cui il matrimonio e la coppia coniugale eterosessuale sono considerati minoritari. «Il concetto di matrimonio continua ad operare come discorso per svalutare, deregolamentare o negare altre forme di *relatedness* in cui gli uomini sono assenti o secondari» (Ibid: 1). David Schneider (1984) in particolare ha messo in evidenza che l'assunto del matrimonio come unità minimamente composta da marito e moglie, sviluppato dall'antropologia strutturalista, deriva dalla concezione di questo come veicolo per la riproduzione sessuale umana. La teoria classica della parentela, partendo dall'unità coniugale minima tra un uomo e una donna, ha portato avanti il pensiero che il concetto di famiglia risieda al cuore della parentela. Radcliffe-Brown, Lowie e Malinowski furono unanimi nell'«assegnare il primo posto alla famiglia come matrice delle istituzioni di parentela» (Fortes 1969: 66). Il discorso presentato da Evelyn Blackwood sullo sviluppo concettuale del matrimonio e della famiglia all'interno della teoria della parentela, mi sembra utile da tenere in considerazione per la successiva analisi delle teorie e delle pratiche di parentela relative alla società Mosuo. Lévi-Strauss (1969), in "Le strutture elementari della parentela", ha sottolineato lo status originario di eterosessualità maschile in questa teoria: l'uomo "patriarcale dominante" è un artefatto creato dalla narrativa culturale occidentale che ha portato la teoria lontano dalle vite attuali di molti uomini in molti paesi (Blackwood 2005). La categoria non marcata di "uomo" è qui mostrata essere sempre già dominante ed eterosessuale. La teoria dell'alleanza di Lévi-Strauss, alla ricerca dei principi che sottostanno alle

strutture di parentela, ha dato preminenza al tabù dell'incesto come primo passo necessario nella formazione della parentela. Secondo lui, è l'uomo che impara ad abbandonare i desideri naturali incestuosi per le donne e sono gruppi di uomini che creano patti l'un l'altro per scambiare donne in matrimonio, facendo della reciprocità tra uomini il primo atto sociale. È il desiderio dell'uomo che deve essere controllato facendo della sessualità una cosa naturale, eterosessuale e maschile. Le forme culturalmente legittimate di eterosessualità maschile pongono le basi per la parentela e per l'alleanza, vedendo il matrimonio come prerogativa degli uomini (ibidem). Il discorso proposto da Cai Hua si rivolge in parte a questa teoria, quando sostiene di aver scoperto il "principio del desiderio" (2001: 465), a cui attribuisce la causa primaria della presenza di differenti istituzioni fondamentali della società umana a due desideri umani, quello di possedere il partner e quello di avere partner multipli. Da questi due desideri opposti sarebbero nate due tipologie opposte di istituzioni, quella del matrimonio e quella della visita. Seguendo il discorso di Cai, l'istituzione del matrimonio implica necessariamente, per sua definizione, la comparsa della famiglia, mentre quella della visita costringe i membri consanguinei di un gruppo a stare insieme e mantenere un gruppo matrilineare e consanguineo puro, come il gruppo matrilineare Mosuo (Liu 2008). In pratica, Cai (2001) sostiene che la maggior parte delle società usa il matrimonio per privilegiare il possesso del partner rispetto alle relazioni con più partner; la società Mosuo fa il contrario, dato che anche con la convivenza o con il matrimonio, le persone praticano ugualmente la relazione di visita. Nella discussione di Cai, il principio del desiderio non appare come la legge fondamentale che governa la vita sociale del genere umano: «invece di indicare quale istituzione debba essere implementata in una società, si deve aspettare che sia la società a fare la sua scelta» (Liu 2008: 306).

> «Quando una società vuole che il desiderio di possesso prevalga su quello della molteplicità, implementa l'istituzione del matrimonio. Quando una società vuole che sia il desiderio di molteplicità a

> prevalere sul possesso, viene messa in pratica l'istituzione della visita» (Cai 2001: 475).

Secondo questa affermazione dunque, le due istituzioni opposte non nascono dai desideri, ma vengono selezionate dalla società, e ciò che fa scegliere alla società un'istituzione piuttosto che un'altra non è il prodotto dei desideri ma della volontà della società: «Sembra chiaro che i due desideri umani non siano in grado di determinare quale istituzione sceglierà la società, così che il principio del desiderio non può servire il ruolo che Cai Hua gli assegna. Allora cosa fa sì che una società voglia una istituzione piuttosto che l'altra?» (Liu 2008: 306). L'unità domestica matrilineare si è dimostrata essere la modalità ideale per proteggere i membri del gruppo e incontrare le necessità di base per la loro sopravvivenza. Una parte dei Mosuo pratica la relazione di visita invece del matrimonio, seguendo il modo in cui le loro vite sono organizzate e determinate dal sistema matrilineare e non spinti dal desiderio di possedere partner multipli. L'unità domestica matrilineare, per definizione, non prevede che i partner, di ambo i sessi, debbano trasferirsi nell'unità domestica della compagna o del compagno, facendo qui della relazione di visita l'opzione naturale per la vita sessuale e riproduttiva (Ibidem).

Il lavoro di Schneider è stato fondamentale nel determinare la fine delle teorie strutturalfunzionaliste della parentela. Seguendo in parte la sua analisi, le prospettive dell'antropologia femminista hanno sollevato diverse critiche alle teorie precedenti, considerando la questione del potere e delle disuguaglianze nelle relazioni di parentela, nel matrimonio e nella famiglia. Sulla stessa linea, sono state sollevate diverse critiche rispetto all'idea che la famiglia costituisca un'istituzione umana universale, in quanto «le famiglie, come le religioni, le economie, i governi o i tribunali non sono immutabili ma il prodotto di varie forme sociali» (Collier, Rosaldo, Yanagisako 1982: 32). Il saggio del 1987 di Collier e Yanagisako (1987) sul genere e la parentela ha segnato un punto di svolta nell'analisi antropologica femminista: seguendo lo stretto parallelismo con la critica alla parentela di Schneider (1984),

hanno rimosso dal lavoro le tracce della rete genealogica, incoraggiando gli antropologi a mettere in questione i simboli e i significati chiave di qualsiasi sistema culturale di parentela: un richiamo radicale a rifiutare tutte le categorie di genere e parentela, per chiedere in primo luogo agli antropologi di comprendere come quelle stesse categorie, soggettività e identità vengano create, mantenute e trasformate in contesti storici specifici. [79] Nonostante il noto caso dei Nayar del Kerala centrale in India abbia seriamente problematizzato le definizioni antropologiche di matrimonio (Gough 195; Cuturi 1988), l'universalità dell'istituzione matrimoniale è ancora generalmente accettata (Ember, Ember 1999). A partire dai primi anni '80 del '900, un corpo crescente di letteratura sui Mosuo ha reso disponibile un nuovo caso etnografico dove il matrimonio non costituisce l'istituzione sessuale e riproduttiva primaria (Shih 2001).

L'"ideale" di famiglia cinese (Han): patriarcato e matrimonio

«Quando un uomo è abbastanza maturo, deve sposarsi; quando una donna è abbastanza matura, dovrebbe essere data via» (Yang 1964: 23). [80] L'esperienza dinastica che ha contraddistinto la Cina per più di duemila anni, ha lasciato una profonda impronta nell'ideologia "feudale" fortemente radicata nelle famiglie cinesi. Il Confucianesimo ha giocato un ruolo dominante nella definizione delle tradizioni e dei valori familiari, in modo particolare enfatizzando l'armonia sociale e domestica e la gerarchia, ritenuta essere il prerequisito fondamentale per raggiungere l'armonia familiare, che trovava espressione nell'assoluta autorità genitoriale e nella conseguente pietà filiale: i figli dovevano sottomettersi completamente al volere dei genitori e supportarli una volta raggiunta l'età anziana (Bakken 2000). Il modello confuciano enfatizzava inoltre la gerarchia di genere a favore degli uomini: le donne

[79] Per un approfondimento si rimanda a: Appendice 2.
[80] Citato in Croll 1981: 60.

infatti dovevano obbedire ai mariti, mostrando loro piena sottomissione e devozione (Shenk 2006). La parentela veniva trasmessa seguendo la linea maschile e le famiglie cinesi tradizionali erano istituzioni fortemente patriarcali. Nonostante i cambiamenti nell'era contemporanea rispetto alla famiglia e alle preferenze di genere, le tracce dell'ideologia tradizionale confuciana sono rimaste visibili in una generale predilezione per i figli maschi (Cherlin 2008).

Nella mia ricerca è stato di fondamentale importanza comprendere non solo come l'imposizione del matrimonio tra i Mosuo avesse alterato i precedenti equilibri familiari, ma anche come l'istituzione stessa fosse passata attraverso una ridefinizione da parte del governo della Repubblica Popolare di Cina, investendolo di nuovi significati per gli individui e per i gruppi domestici, per i gruppi parentali o per altri gruppi sociali: il matrimonio venne concepito e definito come un passo necessario e "naturale" per ogni individuo, come un'unione stabile di durata vitalizia (Croll 1981). La ridefinizione delle procedure e dei simboli del matrimonio è stato anche un potente veicolo attraverso cui lo stato è intervenuto nel tentativo di articolare i cambiamenti principali nelle relazioni sociali tra i sessi e le generazioni all'interno del gruppo domestico e del gruppo di parentela (Ibidem). Il tentativo di promuovere il legame matrimoniale a discapito di tutti gli altri, ha determinato importanti ripercussioni sui rapporti familiari e di parentela all'interno e tra le unità domestiche:

> «La ridefinizione delle procedure e dei simboli del matrimonio per rappresentare rapporti interpersonali tra partner di sesso opposto, piuttosto che relazioni tra il gruppo basate sugli interessi e sullo scambio di donne tra questi gruppi, corrisponde a un rifiuto dei modelli di matrimonio di discendenza e di alleanza che sono alla base degli sforzi antropologici per concettualizzare il matrimonio. In questi due modelli, il matrimonio è concepito come il mezzo primario attraverso cui i gruppi domestici si

riproducono e mantengono (Fortes 1971) o come il meccanismo primario per mezzo del quale le donne sono scambiate tra gli uomini o tra il gruppo degli uomini (Lévi-Strauss 1969). Nella Cina tradizionale il matrimonio era destinato alla realizzazione di entrambi questi obiettivi» (Croll 1981: 3).

La precedente idea di matrimonio aveva descritto lo scopo di prendere una moglie e avere dei figli per venerare il tempio ancestrale e continuare la linea familiare. Un'altra finalità del matrimonio era quella di stabilire alleanze vantaggiose negli interessi del gruppo di discendenza delle rispettive parti, come mezzo di mobilità socioeconomica e politica. Il "Libro dei Riti" [81], mantenuto dal II secolo a.C. per incorporare le regole che definivano il corretto comportamento sociale, indicava che lo scopo del matrimonio era quello di unire due famiglie nella prospettiva di armonizzare l'amicizia tra due lignaggi. Lo studio di Croll (1981) ha posto in chiaro risalto che la ridefinizione del matrimonio e l'intervento dello stato negli affari domestici hanno rappresentato una sfida all'assunto condiviso in Cina prima del 1949, che il matrimonio fosse una questione privata individuale o del gruppo domestico. Il matrimonio, che prima apparteneva alla sfera familiare o domestica, venne quindi riallocato nella sfera sociale, pubblica e politica. Quello che secondo questa autrice differenziava l'esperienza della Cina contemporanea nell'introduzione delle nuove riforme sul matrimonio rispetto a quelle di altre società, riguardava la natura cosciente e pianificata del cambiamento sociale verso alcuni obiettivi espliciti e definiti. Lo stato è intervenuto implementando riforme nell'istituzione del matrimonio come parte di un processo più ampio di cambiamento sociale pianificato, influente a tutti i livelli delle istituzioni(Ibidem). Watson (1982) ha messo in luce

[81] Il Libro dei Riti, (*Liji* 礼记), è uno dei Cinque classici cinesi; si tratta di un'opera confuciana comparsa per la prima volta durante la dinastia Han (206 a. C.-8 d. C.). I *Li* costituivano le regole per un comportamento, un'etichetta e un cerimoniale corretti. Si veda Idema, Haft 2000.

come nel contesto cinese risultasse difficile negare che i gruppi di parentela, basati principalmente sulla discendenza patrilineare, avessero giocato un ruolo fondamentale negli affari economici e politici. Lignaggi, clan e gruppi corporati erano stati individuati a tutti i livelli della società; i membri dell'élite governativa cinese usavano i legami di discendenza comune per servire i propri scopi politici. Le considerazioni di Watson (1982) rispetto allo studio dei sistemi di parentela cinesi hanno fornito una chiave per comprendere le difficoltà nell'analisi dei livelli di organizzazione di parentela. Nonostante la lunga tradizione storiografica cinese, la poca comunicazione tra storici e antropologi rispetto all'uso di una terminologia comune per descrivere i gruppi di parentela cinesi, aveva creato infatti una confusione in riferimento all'uso di termini come "lignaggio", "clan" , "gruppo corporato" e "famiglia":

> «La preoccupazione antropologica per le definizioni può a volte essere portata all'esterno tanto da perdere lo scopo originale (analisi), in dettagli e qualificazioni bizzarre. Alcuni autori hanno usato termini come lignaggio, gruppo di discendenza e clan in modo assolutamente casuale. Questi termini chiave sono stati impiegati a volte come sinonimi in modo intercambiabile, spesso nella stessa frase o nello stesso paragrafo. I cinesi non sono mai stati coerenti nell'utilizzo di questi termini. Le distinzioni analitiche su cui gli antropologi si basano nella discussione sui gruppi di parentela coincidono raramente con i criteri utilizzati dagli autori dei testi cinesi» (Watson 1982: 591).

L'imposizione del matrimonio tra i Mosuo

Il matrimonio non era un'istituzione completamente nuova ai Mosuo: aveva iniziato a essere praticato dalle classi elitarie a seguito dell'introduzione da parte del

governo dei mancesi della dinastia Qing a partire dal 1656, a seguito di cui i membri delle famiglie benestanti iniziarono a sposarsi per preservare le proprietà e assicurarsi un posto all'interno della società cinese più ampia, mentre il resto della popolazione comune continuò a vivere seguendo la pratica tradizionale della relazione di visita (Shih 2010). Questa modalità di organizzazione domestica e sessuale, si discostava dai modelli ideologici dominanti in Cina, il confucianesimo patriarcale prima e il comunismo evoluzionista dopo; la società Mosuo è sempre stata considerata immorale o primitiva, qualcosa da correggere e da cui emanciparsi nel segno della civiltà (Ibidem). Fino al 1956, la gente comune rimase al di fuori delle politiche locali e governative più ampie, e aveva goduto di una discreta libertà nell'organizzazione domestica e familiare. Il partito comunista alla guida del nuovo governo, sostenne che la pratica del *tisese* tra i Mosuo fosse un'usanza arretrata e primitiva, che contravveniva la legislazione matrimoniale e che ostacolava la produttività degli uomini, «che non pensavano ad altro che a correre in visita da qualcuna» (Cai 2001: 385). Vennero presto portate avanti delle politiche atte a sradicare questo tipo di comportamento sessuale "immorale" e diffondere la pratica del matrimonio monogamico tra la popolazione. La trasformazione familiare auspicata dal governo, che non ebbe effetto immediato sulla popolazione, venne portata avanti attraverso una serie di riforme implementate dalla fine degli anni '50 alla fine degli anni '70 del secolo scorso. Durante la riforma agraria del 1956, come primo passo contro i gruppi domestici matrilineari, il governo emanò una regolamentazione per incoraggiare la formazione di famiglie nucleari attraverso incentivi economici, in pratica attraverso un sistema che prevedeva l'attribuzione della razione di terra solo alle coppie sposate che avessero fondato un nuovo nucleo domestico. In un articolo della "Regolamentazione per la negoziazione pacifica e la riforma democratica" veniva esplicitato che:

> «Nella regione in cui gli abitanti seguono il sistema matrilineare, la distribuzione della terra avverrà in base alla residenza degli uomini. Se un uomo vuole formare una casa per conto proprio, la

terra verrà distribuita a lui, invece che alla sua famiglia materna» (Cai 2001: 386). [82]

Nessun Mosuo si era tuttavia interessato a lasciare la propria casa materna in cambio di terra, per grande sorpresa degli ufficiali governativi che non riuscivano a spiegare le ragioni, o svelare il meccanismo, per cui questi uomini non desiderassero ricevere della terra da coltivare per conto proprio. Nel 1958, durante il movimento del Grande balzo in avanti, [83] venne sviluppata la prima riforma che mirava a diffondere la legislazione matrimoniale attraverso un sistema di licenze, guidando le donne e gli uomini Mosuo verso la pianificazione familiare e la formazione di famiglie come unità economiche indipendenti per la crescita congiunta dei figli. [84]

Nel periodo segnato dalla Grande Rivoluzione Culturale Proletaria (*Wenhua Dageming* 文化大革命), [85] a partire dal 1966, vennero portate avanti altre due riforme, che imponevano in modo più insistente la pratica della monogamia. La seconda riforma, implementata sul territorio dalla comune del popolo di Yongning, con il supporto di gruppi di lavoro inviati dal governo distrettuale, era volta a mettere in luce la "vergogna di non conoscere l'identità del proprio padre", e ribadiva che la relazione di visita fosse una perdita di tempo che operava a svantaggio della produzione. Il matrimonio venne questa volta imposto a tutti gli abitanti della zona che praticavano il *tisese*; tuttavia, non appena i gruppi di lavoro lasciavano il territorio Mosuo, le coppie obbligate a formarsi si separavano

[82] Per la fonte originale si veda: Zhang et.al. 1980.

[83] Per un approfondimento storico si rimanda a: Sabattini, Santangelo 1989.

[84] Per i dettagli della riforma si veda Yunnanshen Ninglang Yizu zizhixian Yongning Naxizu Shehui ji qi muquanzhi de diaocha paogao (Resoconto investigativo sulla società e sul matriarcato dei Naxi di Yongning del distretto autonomo Yi di Ninglang nella provincia dello Yunnan, Kunming, vol.1 1963; vol. 2, 1977; vol. 3, 1964; vol. 4, 1978.

[85] Durante la Rivoluzione Culturale, il progetto nazionale alla guida di Mao Zedong consisteva nello "spazzare via i quattro vecchi" (tradizioni, abitudini, moralità, cultura).

nuovamente. Anche la terza riforma del 1971, sviluppata con le stesse modalità, si rivelò nuovamente inefficace (Cai 2001). A differenza delle prime tre riforme, la quarta venne portata avanti direttamente dal governo provinciale; la questione dell'arretratezza delle tradizioni "matrimoniali" Mosuo era stata inserita nel discorso più vasto della rivoluzione sotto la dittatura del proletariato. [86] Venne dunque promulgata una legge che stabiliva in diversi punti i comportamenti da rispettare, ovvero: 1) Chiunque sotto i cinquant'anni impegnato in una relazione duratura doveva registrare ufficialmente la propria unione alla sede centrale della comune del popolo, con la diretta finalità di sposarsi; 2) Ogni donna con figli, anche se non più coinvolta nella relazione, doveva dichiarare l'identità del padre, recarsi all'ufficio di registrazione e quindi sposarlo;[87] 3) Coloro di età superiore ai cinquant'anni impegnati in una relazione duratura non erano obbligati a sottoporsi alle formalità di registrazione del matrimonio, dunque liberi di mantenere la propria situazione attuale, ognuno vivendo nella propria casa separatamente. Se invece desideravano sposarsi, la loro volontà sarebbe stata rispettata provvedendo a registrarne l'unione; 4) Dopo il matrimonio, sarebbe stata distribuita alla coppia la razione annuale di grano dal gruppo di produzione di riferimento. Se uno sposo aveva richiesto il divorzio e aveva fatto ritorno alla casa natale senza autorizzazione alla separazione, la sua razione annuale di grano sarebbe stata sospesa e conservata nella riserva del gruppo di produzione. La razione sarebbe stata concessa solo dopo la riconciliazione o l'autorizzazione ufficiale al divorzio; 5) Qualsiasi figlio nato fuori dal matrimonio non avrebbe ricevuto la razione annuale di grano fino a che la madre non avesse dichiarato con certezza l'identità del padre, che avrebbe dovuto mantenere il figlio fino all'età di 18 anni (Cai 2001: 391-391). [88] La pratica della relazione di visita venne impedita, oltre che legalmente, anche attraverso un massiccio controllo del territorio

[86] Si veda: Zhou Yudong, Jiang Zhongli, Sun Daixing 1978

[87] Se una donna aveva avuto figli da partner diversi doveva scegliere come padre e marito uno degli amanti.

[88] Per la fonte originale si veda: Zhou, Jiang Zhongli, Sun Daixing 1977.

e degli spostamenti serali degli uomini: il 1974, che viene ricordato dai Mosuo come "anno della monogamia", ha rappresentato un periodo di totale sconvolgimento, a causa della divisione forzata delle unità domestiche e della conseguente rottura degli equilibri familiari. L'abolizione del sistema delle comuni del popolo fece nuovamente del gruppo domestico Mosuo l'unità sociale primaria nella vita quotidiana e nella produzione agricola (Shih 2010). Dopo la morte di Mao nel 1976 e l'inizio della politica di apertura di Deng Xiaoping, le minoranze nazionali ricevettero ufficialmente il permesso di riprendere le proprie usanze tradizionali, contestualmente alla promozione del turismo nelle aree di minoranza: [89] da una retorica di negazione e assimilazione si passò alla celebrazione della varietà delle minoranze etniche. Nonostante l'apertura del nuovo governo, l'esperienza subita dai Mosuo negli anni precedenti ha portato a un inevitabile cambiamento nella configurazione delle unità domestiche e a una conseguente alterazione del significato della relazione di visita, anche come forma di resistenza alla rappresentazione esterna di una pratica esotica e primitiva, portando il *tisese* ad essere presentato come una modalità sempre più simile al matrimonio, con la sola differenza della residenza duolocale (Shih 2001: 700).

[89] Il discorso dello sviluppo del turismo etnico in territorio Mosuo verrà trattato nel quarto capitolo.

ILLUSTRAZIONI (SECONDA PARTE)

Fig. 22 Festeggiamenti per il capodanno, famiglia Nianzhe, Dabo 2011

Fig. 23 Ritrovo serale allo *stupa*, Dabo, agosto 2010

Fig. 24 Abitazioni Mosuo

Fig. 25 *Yimi*, stanza principale della casa e Zambala, focolare domestico

Fig. 26 Bambini nel contesto familiare

Fig. 27 Alunni radunati nel cortile della scuola media, marzo 2011

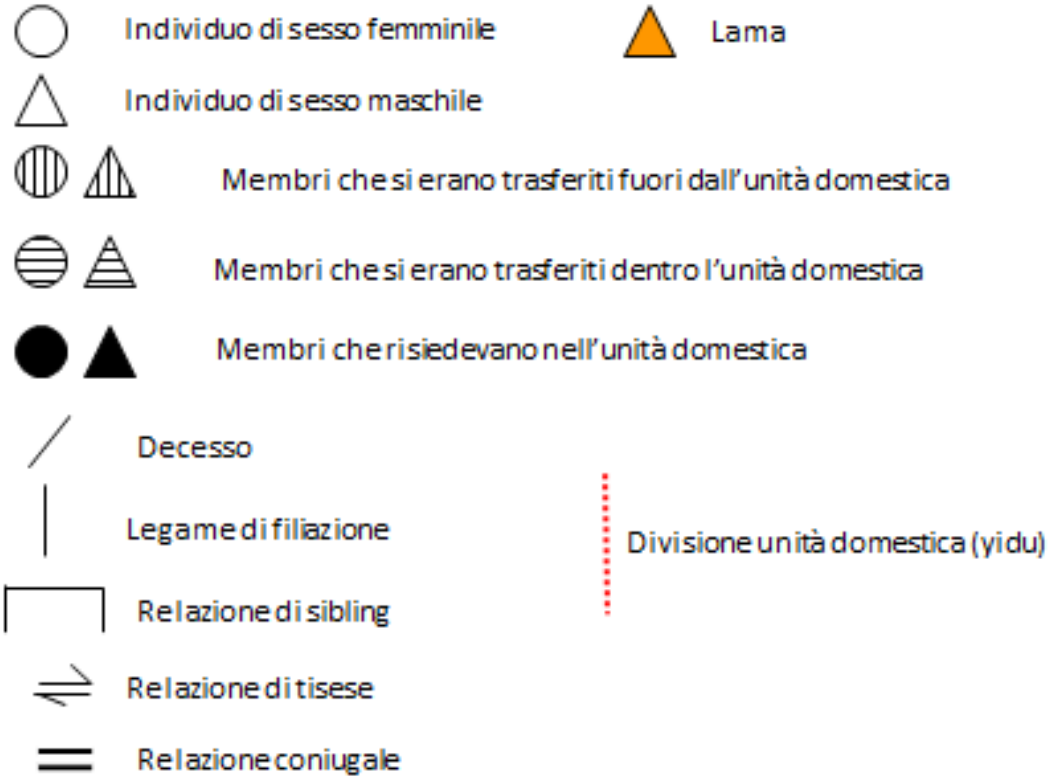

Fig. 28 Legenda dei simboli nei diagrammi di parentela

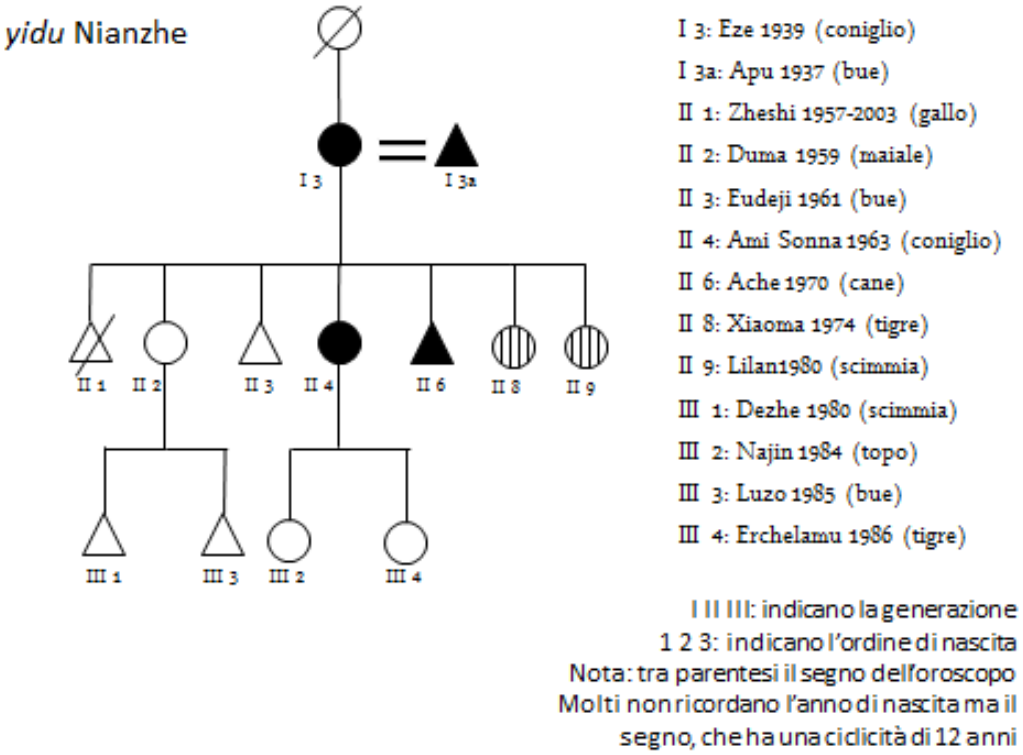

Fig. 29 Rappresentazione grafica della famiglia Nianzhe

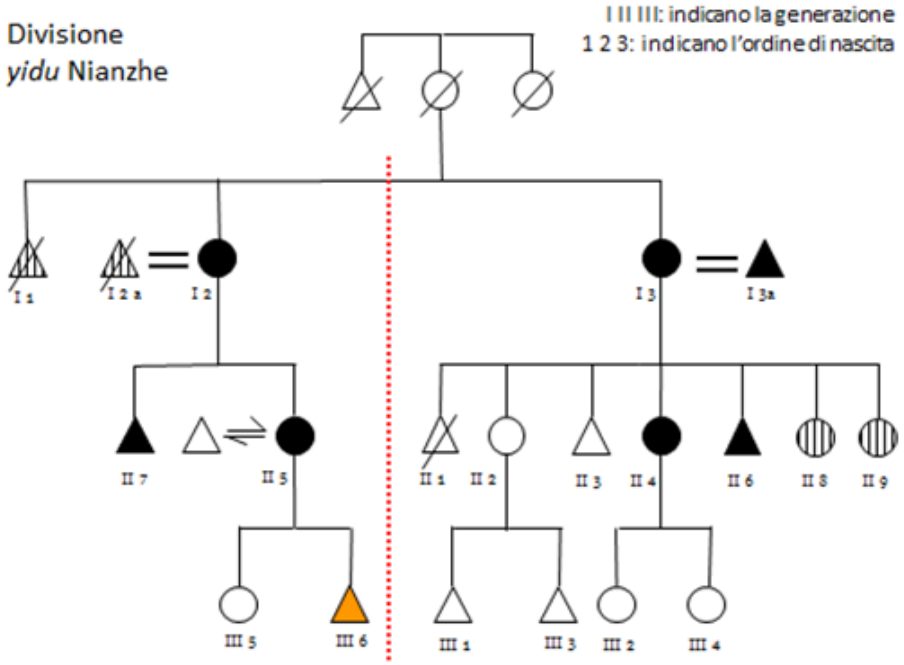

Fig. 30 Prima divisione fisica dell'unità domestica Nianzhe negli anni '70 del '900

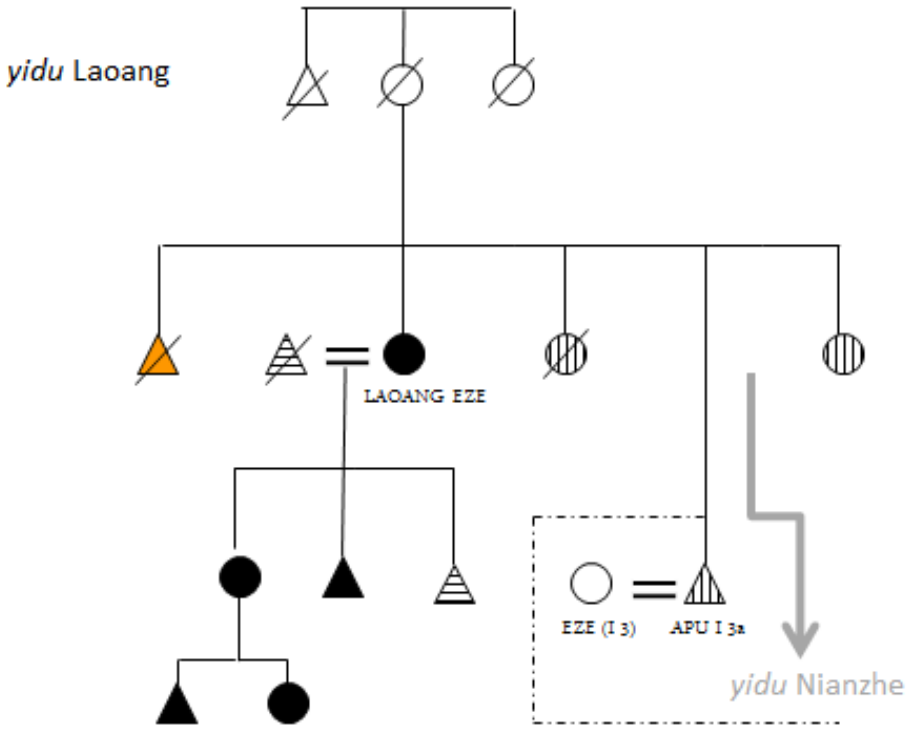

Fig. 31 Unità domestica di origine di Apu

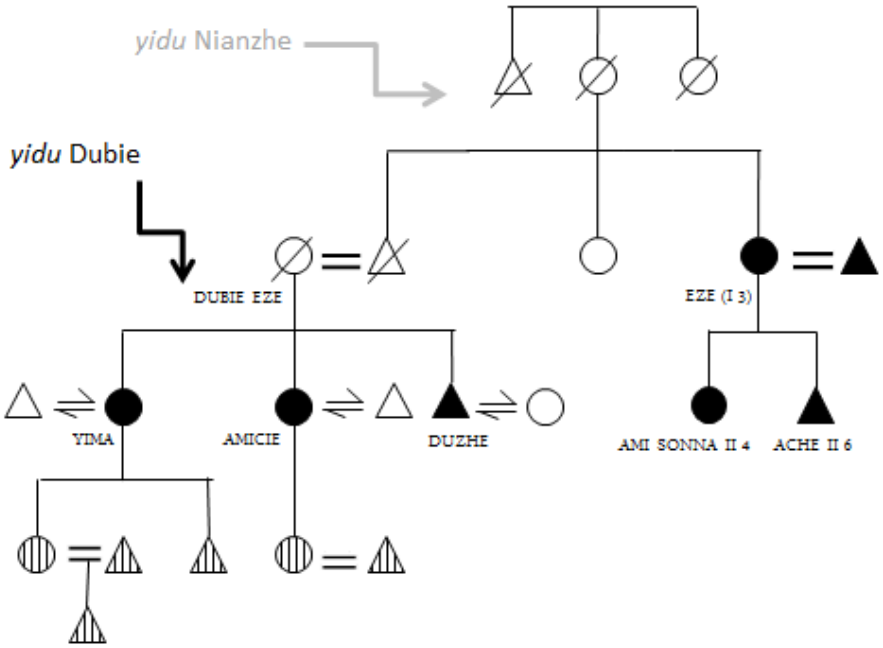

Fig. 32 Rapporto tra l'unità domestica Nianzhe e l'unità domestica Dubie, dove si era trasferito alla fine degli anni '70 del '900 il fratello di Eze, deceduto dopo pochi anni.

yidu Nianzhe

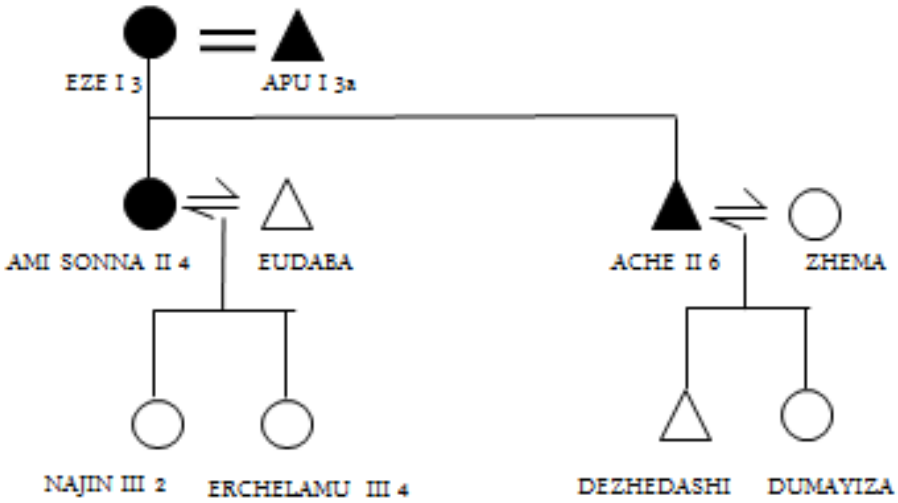

Fig. 33 Membri residenti nell'unità domestica Nianzhe e relazioni

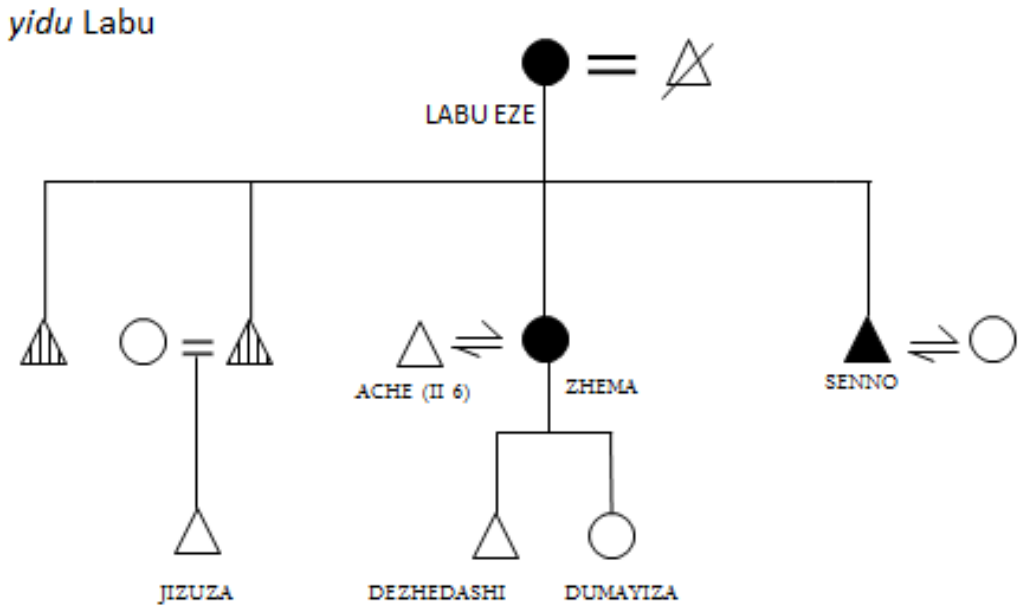

Fig. 34 Unità domestica della compagna di Ache, con cui la famiglia Nianzhe aveva stabilito una collaborazione informale

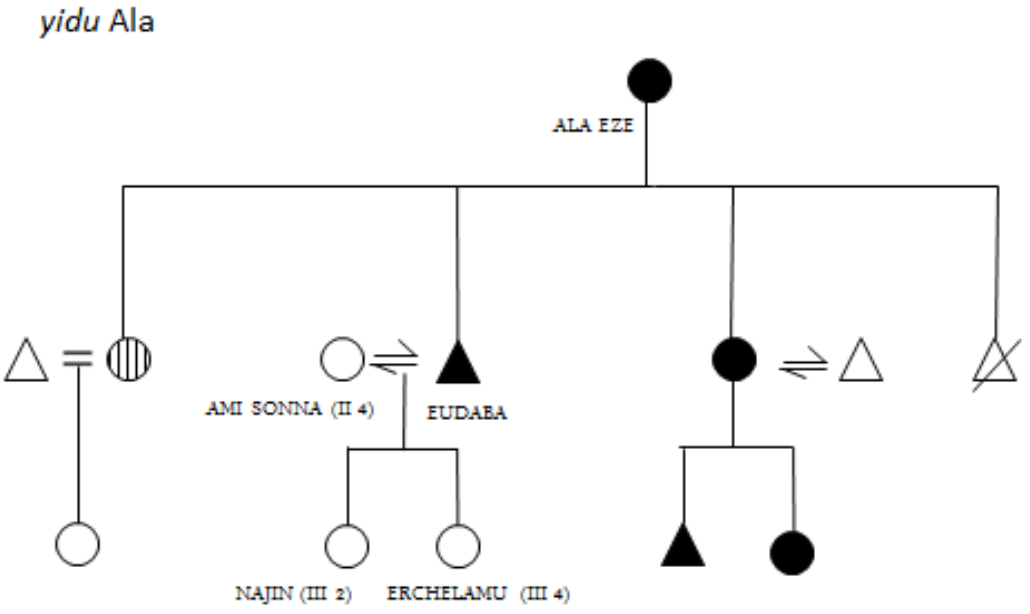

Fig. 35 Unità domestica del compagno di Ami Sonna, con cui la famiglia Nianzhe non aveva rapporti, ma veniva frequentata solo dalle figlie, Najin e Erchelamu

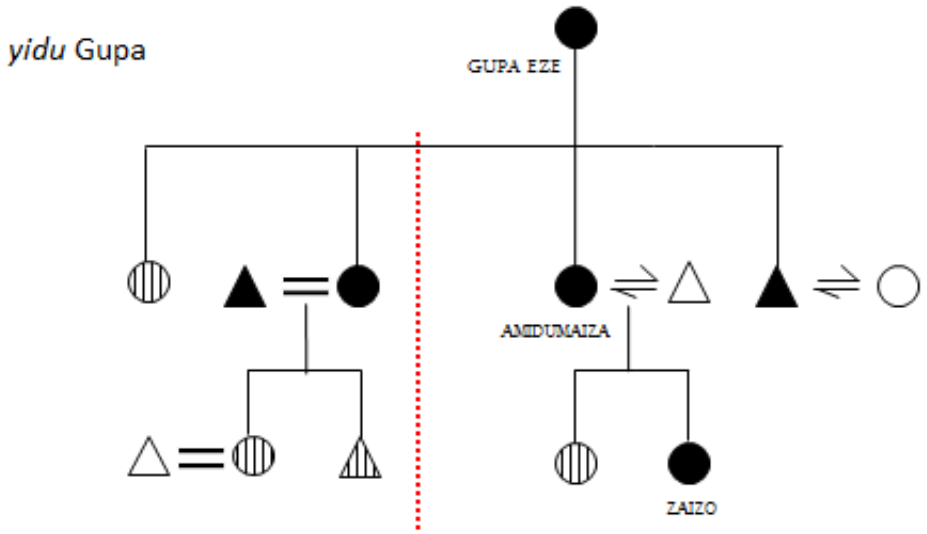

Fig. 36 Esempio di unità domestica, vicini di casa della famiglia Nianzhe

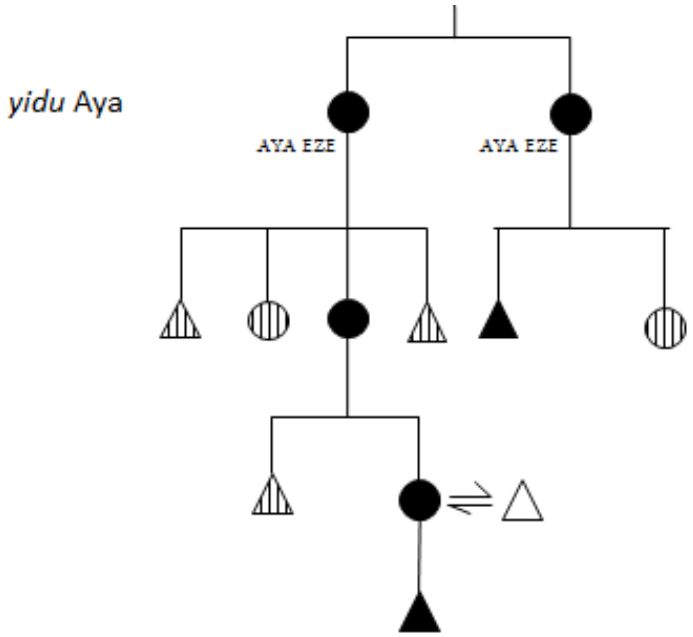

Fig. 37 Esempio di unità domestica con due sorelle anziane e le successive generazioni

CAPITOLO III
CONFIGURAZIONI DOMESTICHE E RELAZIONI DI GENERE NEL CONTESTO AGRICOLO

Il terzo capitolo è dedicato alla presentazione della situazione contemporanea dei gruppi domestici Mosuo, attraverso l'analisi delle configurazioni familiari presenti e delle relazioni di genere tra i membri, così da mettere in luce la complessità e la varietà dell'organizzazione domestica nel contesto agricolo dove ho svolto ricerca. Durante la mia ricerca di campo ho provato a guardare la parentela attraverso la quotidianità indagando le relazioni a partire dalle pratiche che queste relazioni implicano. Il caso dei Mosuo che, come abbiamo visto, è stato considerato unico nell'ambito degli studi sul genere e sulla parentela, mostra come diverse influenze abbiano contribuito a costruire idee complesse di parentela ma, nello stesso tempo, l'analisi del quotidiano mostra un'assenza di un modello unico di riferimento. I cambiamenti delle idee di parentela non sono certamente avvenuti da un giorno all'altro; questi tuttavia si rendono evidenti nel passaggio da una generazione all'altra. In questa prospettiva, ritengo utile riportare alcuni esempi etnografici che ho potuto osservare più da vicino nel periodo che ho trascorso presso l'unità domestica (*yidu*) Nianzhe. Nella prima parte di questo capitolo cercherò di illustrare le storie le relazioni dei membri del gruppo familiare Nianzhe. L'utilizzo dei diagrammi di parentela non deve tuttavia apparire come un tentativo di creazione di modelli esportabili anche per altri *yidu* mosuo. Ciò che intendo dimostrare ripercorrendo quelle che sono considerate le relazioni di parentela tra i membri di questo *yidu* è che tra i Mosuo non sia oggi possibile ritrovare un modello comune a tutte le unità domestiche. Le situazioni storiche e politiche che hanno interessato questa popolazione hanno reso opachi i confini di ciò che si considera come parentela. All'interno di questa macro categoria, infatti, ritroviamo diversi livelli: con il modello "tradizionale", costituito da elementi che, convenzionalmente, appartengono al sistema classico di relazioni Mosuo, descritti nel secondo capitolo, convivono anche altri modi di pensare e di vivere le relazioni di parentela. Questi

modi, che si distaccano dal modello tradizionale, risultano essere altrettanto flessibili. Da questa prospettiva, dunque, i diagrammi di parentela sono pensati come uno strumento grafico utile per meglio tenere sotto controllo la dinamicità delle relazioni tra i componenti dell'*yidu* Nianzhe ma che, certamente, non sono in grado di rappresentarla appieno: le idee di parentela che convivono in questo stesso *yidu*, infatti, sembrano mutare seguendo il punto di vista di ogni singolo membro. Nella recensione alla pubblicazione di Cai Hua, Clifford Geertz commenta:

> «La domanda a cui alla fine vorremmo dare risposta e quella maggiormente sollevata dalla dettagliata etnografia di Hua,- ossia, Com'è essere Na [ndr Mosuo]?- viene in gran parte trascurata. Ci lascia con un mondo compatto e ben organizzato di regole, istituzioni, usanze e pratiche: un sistema di parentela» (2001: 29).

Geertz dunque si domanda: «Che cosa succede eroticamente dentro e fuori dal letto? Nessun fallimento da prestazione, nessuna creatività carnale, nessuna follia, frigidità, devianza?» (Ibidem). Come ha fatto notare Shih (2010), queste non sono informazioni semplici da ottenere in determinati contesti e circostanze di ricerca, ma questo interrogarsi di Geertz è stato per me di ispirazione nel tentativo di provare a guardare oltre una rappresentazione rigida del sistema di parentela Mosuo, per cercare di comprendere meglio che cosa significhi far parte di una famiglia matrilineare, rimanere a vivere sotto il tetto materno per tutta la vita, dare precedenza all'unità del gruppo materno piuttosto che alla relazione di coppia o alla convivenza, gestire l'economia domestica e prendersi cura degli anziani insieme alle sorelle e ai fratelli, qualora presenti, piuttosto che formare un'unità coniugale indipendente; oppure scegliere in alternativa, per esigenze economiche o personali, di lasciare il villaggio di nascita per lavorare in altre città, lontano dalla famiglia.

La famiglia Nianzhe

I villaggi Mosuo distribuiti nella piana di Yongning esibiscono un modello complesso ed eterogeneo di disposizioni residenziali, in modo particolare a seguito delle trasformazioni sociali intercorse a partire dagli anni '60 del secolo scorso. La storia dell'unità domestica Nianzhe, dove ho risieduto per la maggior parte del tempo della ricerca, è un esempio utile attraverso cui osservare le dinamiche di divisione del gruppo di parenti e le interazioni tra i membri. Iniziando dalla prima generazione, troviamo Eze (I 3), nata nel 1939; fino agli anni '70 del secolo scorso intratteneva relazioni di *tisese* ma, in seguito all'introduzione dell'obbligo per i Mosuo di contrarre matrimonio, aveva sposato Apu (I 3a) che iniziò a vivere presso l'unità domestica di Eze, l'*yidu* Nianzhe (Fig. 29).[90] Nel momento in cui Apu (I 3a) si era trasferito presso la casa di Eze erano già nati tutti i figli e le figlie di Eze (II 1, II 2, II 3, II 4, II 6, II 8, II 9). Dopo il 1979, quando decadde l'obbligo formale per i Mosuo di contrarre matrimonio, Apu rimase a vivere presso la casa di Eze per mantenere l'equilibrio numerico tra uomini e donne nell'unità domestica, dal momento che il fratello maggiore di Eze (I 1) si era trasferito nell'unità domestica Dubie (Fig. 31), entrando così a far parte della famiglia della donna che aveva sposato per il medesimo obbligo governativo. Nonostante ciò, Apu aveva continuato a mantenere obblighi rituali con la sua unità domestica di provenienza. Sebbene Apu si considerasse appartenente a tutti gli effetti al gruppo domestico di Eze e considerasse i figli di Eze come propri figli, manteneva tuttavia un legame affettivo anche con la sua famiglia di provenienza (*yidu* Laoang), oggi composta dalla sorella maggiore, i figli e i nipoti di quest'ultima (Fig. 30). La promozione dell'istituzione

[90] Eze e Apu, traducibili come nonna e nonno, sono i termini di indirizzo Mosuo che si usano per indicare gli anziani di sesso femminile e maschile, anche di altre famiglie. Solitamente si evita di utilizzare il nome proprio per gli anziani. Per indicare una persona di una particolare unità domestica si aggiunge il nome della famiglia prima del termine, esempio Nianzhe Eze, Nianzhe Apu e così via.

della coppia monogamica, sebbene fosse stata imposta solo per qualche anno, aveva in un certo senso, mutato l'idea stessa di famiglia e, nel caso di Apu, di paternità. La situazione di Apu risulta particolarmente rilevante perché mostra proprio i processi di slittamento di significati attribuiti alla parentela nella loro ricaduta pratica, sia nella vita quotidiana che durante i periodi di festa che coinvolgono il culto degli antenati. Infatti, sebbene nella quotidianità Apu riconoscesse come suoi antenati quelli di Eze, era solito trascorrere il primo giorno del capodanno presso la sua unità domestica di origine. Nei ricordi di vita di Xiao Ma (II 8), Apu si era trasferito nell'unità domestica Nianzhe ormai da molti anni, e dal momento in cui era entrato a fare parte della famiglia, aveva iniziato ad occuparsi dei sette figli, impegnandosi nei lavori di casa necessari, e aveva contribuito con la sua saggezza e abilità a mandare avanti l'unità domestica (Note di campo, febbraio 2011). Nonostante ciò, per la maggior parte delle questioni era sempre Eze (I 3), a quel tempo la *dabu* della famiglia, a prendere le decisioni: «Per molti anni il cuore del papà è rimasto legato alla propria casa materna e alle sue sorelle: quando litigavano per qualche motivo, diceva sempre di voler tornare a vivere nella propria famiglia materna» (Ibidem).

Prima di allora, nell'unità domestica Nianzhe vivevano anche la sorella maggiore di Eze (I 2) e i due figli (II 7 e II 5), che per mantenere l'armonia domestica si erano trasferiti in una nuova casa insieme al compagno di lei (I 2a), portando alla divisione dell'unità domestica principale (Fig. 30). Questa separazione aveva reso le relazioni più complicate, ma, sebbene la famiglia si fosse divisa in due, manteneva il modello di famiglia allargata Mosuo, per cui «si separa la casa ma non il cuore» (Yang Lifen 2009a: 60). Anche se la sorella maggiore di Eze si era trasferita in una nuova casa, tuttavia le due famiglie si comportavano come se fossero ancora unite, nel senso che Eze continuava a esercitare il suo ruolo di capofamiglia (*dabu*) per entrambe, in particolare perché il marito della sorella (I 2a) aveva problemi di alcolismo e Eze si preoccupava di tenere la situazione sotto controllo. Per motivi economici i figli (II 7 e II 5) erano andati a vivere nella nuova unità domestica e non avevano avuto la possibilità di studiare. Anche dopo che i Mosuo ricevettero il permesso di tornare a praticare la relazione di *tisese*, per esigenze pratiche di

gestione del lavoro e dell'economia, le due unità domestiche rimasero fisicamente separate, comportandosi però come una famiglia unita, che si supportava nei momenti di difficoltà e che prendeva le decisioni insieme, anche dopo la morte del compagno della sorella maggiore di Eze (I 2a).

Il fratello maggiore di Eze (I 2) invece, si era trasferito nell'unità domestica Dubie (Fig. 32), quella della donna che aveva sposato, ma era morto dopo pochi anni dal suo trasferimento. In linea generale, dopo l'abolizione dell'obbligo di contrarre matrimonio, molti uomini rimasero a vivere presso l'unità domestica delle donne che avevano sposato, mentre altre unità domestiche erano tornate alla configurazione precedente, e le coppie sposate si erano così separate. La prematura morte del fratello maggiore di Eze (I 1) poco dopo aver contratto matrimonio, aveva fatto in modo che si creasse un legame di collaborazione stabile tra le due famiglie. In linea di principio ciò non era giustificato né da un legame di sangue né era previsto nell'istituzione dell'adozione, tuttavia il venir meno di un membro adottivo maschio di una unità domestica vicina aveva creato le condizioni per cui l'unità domestica di provenienza del membro adottato contraesse degli obblighi di collaborazione economica per il mantenimento del gruppo domestico stesso. La collaborazione tra le due unità domestiche aveva trovato una realizzazione materiale che coinvolgeva più che altro le seconde generazioni (Fig. 32).

La seconda generazione della famiglia Nianzhe mostra come ognuno ha fatto, o si è trovato a dover fare scelte molto diverse, come il fratello maggiore Zheshi (II 1), Xiao Ma (II 8) e Lilan (II 9), che si sono trasferiti a Lijiang e si sono sposati, o come la sorella maggiore, Duma (II 2) che ha iniziato con una relazione di *tisese*, passando poi alla convivenza e al matrimonio, o come Ami Sonna (II 4) e Ache (II 6) che non hanno studiato e sono rimasti a Dabo presso l'unità domestica materna e intrattengono relazioni stabili di *tisese* con persone dello stesso villaggio (Fig. 33).

> «Quando ero piccola, in casa eravamo molto poveri, la mamma e il papà avevano noi sette tra fratelli e sorelle: a sentire i racconti della mamma, all'inizio anche lei e il papà avevano una relazione

> di visita, ma il regolamento del governo aveva imposto di stabilire relazioni di coppia stabili, e il papà si è dovuto trasferire a casa nostra. Il papà racconta di aver portato a quel tempo un vecchio cavallo e una coperta sgualcita ed è entrato così in famiglia. La nostra famiglia quindi non è proprio quella che viene chiamata "famiglia matrilineare", ma questa generazione di fratelli e sorelle ha mantenuto la cultura tradizionale Mosuo, poiché ad eccezione della terza sorella che ha sposato un Naxi, le mie sorelle e i due fratelli hanno avuto tutti relazioni di visita. Alcuni poi hanno scelto di convivere per circostanze particolari, di certo non per contrariare la tradizione» (Yang Lifen 2009: 231).

Guardando più nel dettaglio queste dinamiche, il maggiore dei fratelli, Zheshi (II 1), aveva intrapreso la carriera militare alla fine degli anni '70 del secolo scorso e si era fatto un nome a Ninglang, dove aveva iniziato a lavorare per la sede governativa. Inizialmente aveva una relazione di *tisese*, ma quando per lavoro si era dovuto trasferire in città, la compagna e i figli erano andati a vivere con lui, nonostante l'iniziale avversione dei familiari di lei dato che era stata adottata proprio allo scopo di mandare avanti l'unità domestica: una volta sposata fuori casa, in famiglia sarebbero rimasti solo anziani. Dispiaciuti per l'accaduto, i membri dell'unità domestica Nianzhe si erano resi disponibili a fornire il loro supporto quando necessario, per ovviare alla perdita. I due si sposarono e le figlie, crescendo nel contesto urbano di Ninglang, assorbirono di conseguenza la cultura Han. La relazione tra le due famiglie di provenienza si fece con il tempo intima e, in occasione di ogni capodanno, la moglie e le figlie facevano ritorno all'unità domestica materna, mentre Zheshi (II 1) tornava alla propria: solo dopo qualche giorno la moglie e le figlie passavano in visita dalla famiglia Nianzhe. Anche Duma (II 2) e il compagno avevano iniziato con la relazione di *tisese* e successivamente avevano deciso di intraprendere affari: per poter aprire un negozio insieme a Yongning avevano dovuto ottenere il certificato di matrimonio e andarono poi a convivere nel retro del negozio.

I due figli (Dezhe III 1 e Luzo III 3) avevano continuato a vivere presso l'unità domestica Nianzhe a Dabo, e si trasferirono poi a Lijiang per studio e lavoro; andavano raramente in visita all'unità domestica materna del padre e ogni volta che tornavano a Dabo, tornavano dove erano cresciuti. Ora che la famiglia si stava per dividere ulteriormente, con il trasferimento di Duma e il marito in una nuova unità domestica, la situazione sarebbe cambiata e i figli avrebbero trascorso più tempo nella nuova residenza, dedicandosi di conseguenza meno all'unità domestica di Nianzhe.

Eudeji (II 3) intratteneva una relazione stabile di *tisese*, e faceva l'autista di autobus nella tratta da Yongning a Lijiang; coerentemente alle abitudini Mosuo, le due figlie vivevano presso l'unità domestica della sua compagna, in un villaggio piuttosto lontano da Dabo. Per questo motivo le figlie avevano frequentato poco l'unità domestica Nianzhe, così che nelle rare occasioni di visita, erano piuttosto timide e si comportavano come ospiti. Il lavoro di autista e i turni di lavoro costringevano Eudeji a rientrare solo occasionalmente presso l'unità domestica materna. Ami Sonna (II 4) e Ache (II 6) avevano entrambi relazioni di *tisese* con persone dello stesso villaggio (Fig. 33). Le due figlie di Ami Sonna, avute con Eudaba, erano cresciute nella casa materna, e frequentavano di rado l'unità domestica del padre, l'yidu Ala (Fig. 35). I figli di Ache risiedevano invece presso l'unità domestica della compagna, Zhema, tuttavia frequentavano costantemente la casa del padre. (yidu Nianzhe Fig. 29). La famiglia di Zhema, chiamata Labu (Fig. 34), aveva infatti stabilito un rapporto di collaborazione con l'unità domestica di Ache, e anche la Nianzhe Eze e la Labu Eze si frequentavano quotidianamente, così come Zhema e Ami Sonna e i nipoti. La Nianzhe Eze non aveva invece alcun tipo di simpatia e rapporto con la Ala Eze, la madre di Eudaba, il compagno di Ami Sonna.

Xiao Ma (II 8) aveva una situazione abitativa particolare, in quanto sia lei che il marito erano impiegati presso le rispettive unità di lavoro (*danwei* 单位) a Lijiang, che li costringevano a vivere separati durante la settimana. Xiao Ma si sentiva come se avesse tre case: quella materna, la più importante nonostante la distanza, quella nel campus universitario e quella di origine del marito (Yang Lifen 2009). Prima di

sposarsi era fidanzata con un ragazzo appartenente a un altro gruppo etnico, ma si erano presto lasciati per incompatibilità legate a tradizioni e usanze familiari troppo diverse. Xiao Ma mi raccontò un episodio particolare, per farmi meglio comprendere le differenze alle quali faceva riferimento. Mi disse che si trattava di un esempio che, per quanto potesse sembrare insignificante, l'aveva messa di fronte all'impossibilità di una vita insieme a quel ragazzo. Tutto era successo prima di un rientro alla casa materna per il capodanno; era andata con questo ragazzo a prendere dei regali da portare a Dabo ai membri della famiglia; quando lei gli aveva mostrato un maglione in lana di prima qualità che desiderava comprare per Apu, lui aveva commentato che era un regalo eccessivo, che nemmeno suo padre che lavorava in ufficio aveva un maglione così bello, e che non era di certo adeguato per un contadino. Lei allora si era arrabbiata tanto che l'aveva comprato. Da quel momento aveva capito che le cose tra loro non avrebbero mai potuto funzionare, per l'impossibilità del ragazzo di comprendere il valore del legame che Xiao Ma aveva con la famiglia materna, che si dimostra anche attraverso il portare a casa vestiti e regali per il capodanno (Note di campo, febbraio 2011, Dabo). L'attuale marito, Dazhu, invece è Mosuo e ha lo stesso attaccamento verso la propria famiglia di origine. Nonostante entrambi siano Mosuo, hanno scelto il matrimonio invece che avere una relazione di *tisese*, poiché vivono in una società che lo prevede (Yang Lifen 2009). La più piccola delle sorelle infine, Lilan (II 9) si era trasferita in giovane età a Lijiang, dove aveva iniziato a fare la cantante per un centro di esibizioni "etniche", e si era poi sposata con un Naxi, con cui conviveva a Lijiang; le figlie avevano preso il cognome del padre, come vuole la tradizione Naxi. I racconti di Xiao Ma sono stati utili per poter comprendere più a fondo le dinamiche interne alla famiglia:

> «I due figli della sorella maggiore e le due figlie della seconda sorella fin da piccoli sono cresciuti insieme e non hanno mai distinto quale fosse la mamma biologica tra le due sorelle, chiamandole entrambe mamma. Essendo il negozio della sorella maggiore più vicino alla scuola, spesso si fermavano da lei e di

> conseguenza il rapporto con il marito è molto stretto. La seconda sorella invece ha una relazione di visita e il suo compagno aveva poche occasioni di stare con le figlie, per questo anche quando vanno a casa del padre, si sentono un po' come delle estranee, non si è mai creata molta confidenza. Dire questo non significa però come viene scritto nei libri che i figli non conoscono il padre o che non abbiano rapporti. I figli che sono cresciuti nel villaggio hanno ricevuto un'educazione Mosuo e la mantengono. I figli cresciuti nelle città hanno assunto le abitudini di città e non seguono le regole di comportamento previste dalla società Mosuo» (Yang Lifen 2009a: 70).

L'esempio della famiglia Nianzhe, come tante altre famiglie Mosuo, dimostra che negli ultimi decenni il modello preferito di unità domestica matrilineare allargata sia andato incontro a numerose trasformazioni, adattandosi alle circostanze e alle necessità particolari dei componenti. Nel villaggio Dabo ho riscontrato l'eterogeneità nella composizione demografica delle unità domestiche, che potevano differenziarsi in vari modi: dalla coppia sposata o convivente, ai fratelli e sorelle senza genitori, già deceduti, a fratelli e sorelle che convivevano con le madri e i fratelli delle madri in età avanzata, con o senza nipoti e così via. (Fig. 36; Fig. 37). La maggior parte dei figli di queste unità domestiche aveva deciso di lasciare il villaggio per andare a studiare o lavorare in altre città dello Yunnan, come Ninglang, Dali, Lijiang, Kunming, o in altre province, alcuni anche a Pechino o Shenzhen, luoghi così distanti nell'immaginario dei parenti che erano rimasti al villaggio senza mai recarsi molto più lontano. Solo pochi giovani avevano scelto, o si erano visti costretti a rimanere, per portare avanti il duro lavoro nei campi e crescere le nuove generazioni, solitamente nella casa materna. Diverse persone mi posero di fronte alla questione che nei tre anni precedenti alla mio arrivo, a Dabo non era nato nemmeno un bambino, il che aveva generato una forte preoccupazione per la possibile estinzione del villaggio. Fortunatamente negli ultimi due anni la situazione era migliorata, grazie alla nascita

di nuovi piccoli Mosuo; tuttavia, le incertezze per il futuro che li aspettava e per chi si sarebbe occupato degli anziani non si erano risolte.

Soggettività e pratiche del quotidiano

Come accennato in introduzione, il lavoro proposto da Janet Carsten (1997) riguardo ai significati delle relazioni di parentela in una comunità di pescatori in Malesia e la rivalutazione del valore attribuito in precedenza alla dimensione domestica e pubblica, è stato di ispirazione per la definizione della metodologia impiegata durante il mio campo di ricerca. In modo particolare, l'approccio di questa autrice, mi ha fornito un punto di partenza concreto per consentire la messa in discussione e il ripensamento di ciò che gli antropologi hanno a lungo inteso per parentela. Carsten è riuscita infatti a cogliere la composizione delle relazioni di coloro che vivono insieme, e ha messo in evidenza come la parentela, lontano dall'essere un'astrazione analitica, sia parte costitutiva del tessuto delle vite delle persone. La parentela non è più pensata quindi come una forza inanimata o a priori che in modi misteriosi determina la forma delle relazioni e dei rapporti tra le persone. È costituita invece dalle piccole azioni, scambi, amicizie e ostilità che le stesse persone creano nei loro vissuto quotidiani (Ibidem). L'esperienza di campo dell'autrice a stretto contatto con la comunità, è stata fondamentale per consentirle di focalizzarsi su quella che ha chiamato "antropologia del quotidiano" (ibidem), nell'esplorazione di questioni legate all'ambiente domestico e alle attività giornaliere apparentemente insignificanti che avevano luogo all'interno della casa, come il mangiare o il prendersi cura dei bambini. Queste attività coinvolgevano principalmente le donne nel "processo di parentela", ovvero quelle situazioni che coinvolgono l'alimentazione, l'accoglienza, lo scambio, il matrimonio, la riproduzione e l'adozione, e che riguardano da vicino l'esperienza di essere genitori, o nonni, così da definire le varie modalità attraverso cui le persone in quel contesto si consideravano imparentati (Ibidem).

Quello che nel mio lavoro di ricerca ho inteso come un tipo di approccio che prende in considerazione la componente soggettiva, si è delineato tramite varie riflessioni sulle dinamiche in cui si sono verificate alcune vicende durante l'osservazione e la partecipazione alle attività tra il dentro e il fuori dell'unità domestica Mosuo, nel loro svolgersi quotidiano. In altre parole, il processo etnografico di progressivo inserimento e "socializzazione" nel contesto di ricerca e la condivisione degli spazi con i componenti della famiglia Nianzhe, ha consentito l'emergere di una dimensione aperta di riflessività: le varie situazioni che si presentavano di volta in volta durante la mia permanenza, avevano portato l'insorgere di discussioni e scambi di opinioni in merito alle questioni del caso, che consentivano una maggiore condivisione e comprensione della natura delle relazioni. Ogni tanto la sera, quando con Eze e Apu attendevamo il rientro di Ami Sonna dal lavoro nei campi per la cena, seduta di fronte al focolare mi capitava spesso di perdermi a osservare il colore che assumevano le fiamme e pensavo in generale al senso della vita. In questi momenti, Eze richiamava la mia attenzione, e mi domandava: «Danshi Lamu, [91] a cosa pensi? Sei triste? Ti manca casa? Di sicuro devi sentire molto la mancanza di tua mamma». Quando le rispondevo di no, che in realtà non provavo nostalgia e che ero felice di essere lì con loro, mi guardava con un'espressione perplessa, come se le mie parole non risultassero credibili, quasi che pensasse che rispondessi così solo per non offendere la loro ospitalità e accoglienza. Il suo sguardo lasciava trasparire la consapevolezza di vivere in un posto poco agevole, il che le faceva presupporre una difficoltà da parte mia di vivere in un contesto rurale come il loro, tra mosche insistenti e semplice "vita contadina", soprattutto in quando abituata da sempre allo spazio urbano. Eppure, in un appunto

[91] Danshi Lamu è il nome Mosuo che mi è stato dato dopo circa un mese che stavo a Dabo da un vicino di casa che aveva iniziato a studiare per diventare uno sciamano Daba. Il nome, che di per sé non ha un significato, viene dato a seconda dell'aspetto fisico e al segno zodiacale basato sull'anno di nascita.

di campo che avevo annotato nei miei “quaderni paralleli”, dove lasciavo scorrere liberamente i pensieri, mi rileggo in queste righe:

> «Questa mattina sono rimasta a casa con Eze e Apu, ho aiutato a fare qualche mestiere e ho letto un po'. Dopo pranzo ho portato delle pere ad Ami Sonna che era nei campi a raccogliere patate da stamattina. Stava pranzando nel campo della vicina con altri contadini, hanno acceso un piccolo fuoco, grigliato un pezzo di carne e scaldato il riso. Ho bevuto con loro del tè caldo, abbiamo scambiato due chiacchiere e siamo tornate insieme nel campo della famiglia. Lei vangava, io raccoglievo, lei vangava, io raccoglievo, un mal di schiena, è davvero faticoso! Poco dopo sono arrivati anche il fratello e la sua compagna ad aiutarci. Ho fatto una piccola pausa con dell'acqua bollente e una sigaretta, guardavo il cielo e le montagne intorno, quei campi immensi, come rivedersi stampati su una cartolina; mi sono chiesta cosa ci facessi in quel luogo, senza poi darmi una risposta perché in fondo stavo bene seduta lì in mezzo. Il cielo dello Yunnan è meraviglioso, un lato azzurro e limpido, l'altro lato colmo di nuvoloni bianchi e neri neri. Poco dopo è arrivato il temporale, goccioloni gelati mi bagnavano la testa e una parte di schiena scopertasi nel chinarmi, ho sentito un brivido di vita scorrere per tutto il corpo. Guardavo incantata la felicità sui loro volti per la pioggia tanto attesa, i campi erano troppo secchi e il raccolto ne soffriva; è come se qui fossi in uno spazio parallelo, come se ci fosse qualcosa di indefinito che mi spinge a tornare ogni volta…forse è solo bello ritornare, respirare aria fresca, sedere attorno al fuoco, mangiare il prodotto delle fatiche di tanti, come fosse una benedizione. Non doversi preoccupare del proprio aspetto, dei vestiti, del giudizio degli altri, non aver paura di sporcarsi le mani e la pelle, pur

sapendo che non ci sarà poi una doccia calda (e nemmeno fredda!). Vorrei tenere tutto questo anche una volta tornata, ma nel mentre si perde sempre qualcosa, è così facile riprendere le abitudini della città, seguire regole imposte e conformarsi. Rimango ancora per un po' seduta al focolare, ascoltando il nonno che recita delle preghiere buddiste, la sua cantilena è la mia sveglia mattutina. Qui i giorni sono quasi tutti uguali, ma qualche imprevisto bussa sempre alla porta dando un nuovo significato alla giornata… » (Note di campo, 28 agosto 2011, Dabo).

L'interazione e la condivisione quotidiana con i membri dell'unità domestica Nianzhe ha consentito una comprensione più intima dei significati di essere parte di una famiglia e dei modi in cui si realizza nel concreto l'unità, o la divisione, del gruppo domestico. Per esempio, Ami Sonna considerava strano il fatto che, una volta rientrata in Italia, avrei cercato una sistemazione e sarei andata a vivere da sola, piuttosto che continuare ad abitare insieme ai miei genitori. Nelle varie occasioni in cui avevamo affrontato l'argomento, faticavo a trovare le parole adatte per esprimere il mio bisogno di indipendenza, spazio e autonomia, in quanto concetti "lontani" dalla sua esperienza di vita. O meglio, la sua incomprensione del mio comportamento era più che altro rivolto all'attitudine che dal suo punto di vista mostravo nei confronti della mia famiglia, centrato prevalentemente sulla realizzazione dei miei desideri e delle mie necessità individuali, indipendentemente dai miei genitori. Ami Sonna si interrogava sulla natura egoistica dei miei ragionamenti, che, dalla sua prospettiva, trascuravano i miei doveri di cura e sostegno verso i miei genitori, a suo dire "lasciati a vivere da soli", senza ricevere il supporto che necessiterebbero gli "anziani". [92] Non avrei rispettato quello che rappresentava nella sua visione domestica il "ciclo" di supporto reciproco in una

[92] Mio padre, come Eze e Apu, aveva superato i settant'anni.

famiglia: degli adulti verso i bambini prima e dei bambini diventati adulti verso gli adulti diventati anziani dopo. Nella sua concezione il ciclo era costituito da fasi alterne: i sacrifici di un periodo di vita venivano poi ripagati dall'amore e dalla cura nell'altro, ciclicamente generazione dopo generazione. La soggettività in questo caso non è intesa solo rispetto agli interlocutori; qui l'interiorità stessa della ricercatrice è considerata parte rilevante che influenza il flusso delle informazioni durante la ricerca, aprendo un confronto sui modi di vivere la famiglia e la natura delle relazioni. È noto agli antropologi come i periodi trascorsi sul campo costituiscano una sorta di frammento di vita parallela a quella che si lascia a "casa", sebbene le due realtà siano in costante interazione: il contesto di provenienza rimane sullo sfondo, agendo su diversi livelli di significato durante i periodi di permanenza sul campo. Una mattina d'estate mi svegliai verso le otto, [93] mi ero seduta come al solito accanto al focolare in attesa della colazione insieme alla famiglia. Non appena accesi il cellulare italiano, trovai un messaggio di una delle mie più care amiche che portava tristi notizie: il suo ex fidanzato si era suicidato. Ebbi un attimo di spaesamento, non riuscivo a mettere a fuoco la notizia; mi chiedevo se si trattasse di un sogno o fosse la realtà. Terminata la colazione, senza accennare nulla dell'accaduto, mi incamminai alla ricerca di un mezzo che andasse verso Luoshui, nella zona turistica, dove avrei potuto connettermi a internet e contattare l'amica, per poter esserle in qualche modo vicina anche da così lontano. Il giorno seguente rientrai a Dabo e, una volta da sola con Ami Sonna in un momento in cui non era troppo impegnata con le faccende domestiche, le raccontai quanto era successo. Si mostrò subito dispiaciuta per la notizia, ma rimasi sorpresa quando mi chiese di più sulla relazione della coppia: «Avevano figli? Erano sposati*?»*. Dopo aver risposto di no e spiegatole meglio la situazione, mi disse: «Bhe, allora non è un grosso problema, le passerà presto, troverà conforto nella famiglia». Questa prospettiva sull'accaduto a mio parere denotava una mancanza di

[93] Durante l'anno la sveglia per Ami Sonna, l'amministratrice (*dabu)* della famiglia è alle sette, sette e mezza, mentre in inverno e fine estate ci si sveglia un'ora più tardi.

coinvolgimento rispetto alla fragilità della situazione da un punto di vista soggettivo, personale, emotivo. La figlia di Ami Sonna mi disse invece che il fatto che un ragazzo giovane e con un futuro davanti si fosse tolto la vita la rendeva molto triste; aggiunse anche che un tempo tra la minoranza Naxi il suicidio degli amanti era ampiamente praticato, ma questa era tutta un'altra questione. In quel momento, riflettendo sulle considerazioni emerse, mi sembrò di capire che per loro una "disgrazia" fosse percepita come tale solo quando coinvolgeva la madre, i figli, i fratelli e le sorelle, quelle persone quindi considerate parte della famiglia e veniva data meno rilevanza al legame di coppia o di amicizia.

> «Ci sono stati momenti tristi e di preoccupazione anche nella famiglia materna, o problemi da risolvere, come quando il secondo fratello che fa l'autista ha investito una persona, o quando il fratello maggiore è morto di tumore; questi momenti sono stati i momenti più difficili da superare per la nostra famiglia. In una grande famiglia è normale che accadano cose spiacevoli, ma ogni membro fa di tutto per rendersi utile. Spesso mi chiedevano se non mi pesasse il fatto che i componenti della mia famiglia mi cercassero assiduamente per consigli o per risolvere qualche tipo di problema, certo è stancante, ma per noi Mosuo è un dovere occuparsi delle questioni della famiglia, e il solo pensiero di poter tornare e passare del tempo a casa ripaga tutte le fatiche» (Yang Lifen 2009: 230).

Venni a conoscenza della morte del primo figlio di Eze e Apu attraverso queste righe, ma durante la prima permanenza l'argomento non venne mai sollevato e io stessa non osai domandare nulla per una questione di rispetto nei loro confronti, fino a che non se ne presentò l'occasione. A detta di tutti nel villaggio, il figlio maggiore di Apu ed Eze era un ragazzo di cuore e talento, brillante e pieno di risorse, conosceva e

parlava, oltre a un perfetto cinese, numerose lingue di altri gruppi etnici dell'area. Durante la prima settimana del capodanno del 2011, la famiglia, durante l'anno composta da quattro componenti, arrivò ad accogliere dieci persone in più, i figli e i nipoti di ritorno per unirsi alle celebrazioni ai riti e ai festeggiamenti. In questa occasione, Zheshi, il maggiore dei fratelli venuto improvvisamente a mancare nel 2003, veniva sovente ricordato dai propri cari, che ne sentivano la mancanza particolarmente nelle occasioni di ricongiungimento. Anche dopo la morte di Zheshi, la vedova e le figlie avevano mantenuto buone relazioni con la famiglia Nianzhe, e non mancavano mai di passare qualche giorno in visita in occasione di ogni capodanno. Una sera, mentre gli altri erano occupati in qualche faccenda, rimasi con Apu seduta al focolare e mi parlò a lungo del figlio maggiore che "non c'era più", e mi raccontò la storia che già conoscevo. Mi disse che era un vero peccato, che se Zheshi fosse stato ancora con loro starebbero tutti meglio, anche economicamente, perché avrebbe di sicuro fatto carriera negli uffici governativi e sarebbe stato di grande aiuto non solo per loro, ma per tutto il villaggio. Apu, perdendosi nei ricordi, chiuse la conversazione con un'interiezione in lingua Naru, "*madami*, *madami*", espressione che evocava un senso di rassegnazione, di impotenza, che potrebbe essere tradotta come "santo cielo". Dai racconti dell'accaduto, ho avuto modo di comprendere meglio i modi di "essere una famiglia" e di come ogni membro che ne faceva parte non venisse considerato come un singolo individuo a se stante, ma sempre percepito in funzione del benessere di tutto il gruppo, come parte integrante di un sistema economico, sociale e affettivo che è costituito dall'unità domestica stessa nel suo insieme, attraverso il sostegno, la collaborazione e la cura, anche a distanza.

L'organizzazione dei villaggi: condivisione degli spazi

I villaggi distribuiti nella piana di Yongning sono piccoli, ognuno di solito comprende due o tre dozzine di unità domestiche; sono molto simili tra loro nella fisionomia e nell'organizzazione spaziale, ma variano sensibilmente rispetto alla

composizione etnica e demografica. Il villaggio Dabo, dove ho risieduto per la maggior parte della ricerca, è composto da 78 unità domestiche, per un totale di circa 500 persone; è uno dei pochi villaggi dell'area dove ci sono solo residenti Mosuo, ad eccezione di una famiglia Han composta da moglie, marito e uno dei due figli, perfettamente integrati alla comunità e alle usanze Mosuo.[94] Ogni villaggio è diviso idealmente in due metà, solitamente chiamate "villaggio alto" e "villaggio basso", separate da uno spazio aperto dove in passato avvenivano gli incontri comunitari e i festival (Guo 2008). Come ho avuto modo di osservare, le principali cerimonie celebrate, come la nascita, la vestizione della gonna e dei pantaloni, che sancisce il passaggio dalla pubertà alla vita adulta, o sempre più frequentemente il matrimonio dei figli, si svolgono ora nel cortile interno delle singole unità domestiche; parenti e vicini vengono invitati a partecipare alle cerimonie. Gli spazi comuni vengono invece impiegati per il pascolo dei maiali, i riti di cremazione e il ritrovo comunitario attorno ai vari *stupa* [95] del villaggio, solitamente tra le sei e le sette di sera, dopo aver consumato la cena (Fig. 23). Alcune famiglie avevano aperto di fronte alla propria unità domestica dei piccoli locali di intrattenimento, adibiti al gioco di carte d'azzardo e al *majiang*, e per la vendita di bibite, sigarette, alcolici e snack. Questi spazi erano frequentati sia da uomini che da donne; l'unità domestica Labu (Fig. 34), della compagna di Ache, per esempio gestiva una delle "taverne" del villaggio, dove mi capitava spesso di passare le serate mentre Ami Sonna si divertiva a giocare, di solito durante le festività del capodanno e non tutte le sere, come erano

[94] Qualche anno prima c'erano altre tre famiglie Han che trasferirono poi a Yongning. Andai in visita un paio di volte dalla coppia di anziani: la prima volta, senza che mi conoscessero mi invitarono a entrare per riposarmi dalla camminata, offrendomi come usano fare i Mosuo del tè e i dolcetti tipici fatti a mano mescolando lo zucchero caramellato al il riso soffiato. La differenza che notai nell'unità domestica era che non c'era lo *zambala*, l'altare in onore degli antenati Mosuo (Note di campo, maggio 2010)

[95] Lo *stupa*, che letteralmente significa "cumulo" è una costruzione di preghiera che contiene reliquie buddiste. Ce ne sono diversi nel villaggio e solitamente ci si ritrova in quello più vicino alla propria unità domestica.

invece solite fare tante altre donne e uomini del villaggio. Ami Sonna mi aveva più volte parlato del gioco come più che altro un passatempo, un modo di svagarsi che talvolta le piaceva concedersi, in particolare nei periodi di riposo dai lavori agricoli e in occasione delle festività, come momento di socialità oggi molto più gradito rispetto alle feste "di famiglia", quando si andava numerosi (Note di campo - marzo 2011). Ad ogni modo, preferiva non dire a Eze che quando uscivamo la sera spesso andavamo a giocare, visto che la nonna non approvava il gioco d'azzardo, anche se posso dire che effettivamente Ami Sonna era abbastanza fortunata con le carte e non esagerava mai con le puntate: teneva infatti da parte una piccola somma di denaro che tra le vincite e le perdite le permetteva di non attingere ai risparmi collettivi della famiglia. Mi aveva parlato di persone del villaggio che erano davvero "malate" per il gioco, tanto da aver perso ingenti somme di denaro, trovandosi poi a dover affrontare momenti di seria difficoltà economica oltre che sottoporsi all'imbarazzo pubblico per aver trascurato in modo così irresponsabile i propri dovevi familiari (Ibidem). Le unità domestiche Mosuo in passato erano molto più numerose di oggi: sotto lo stesso tetto potevano vivere fino a quattro generazioni in linea materna. Negli ultimi anni invece, dato che molti Mosuo di Dabo o di altri luoghi vivono e lavorano lontano dal villaggio di origine, e dato che i componenti delle generazioni più giovani alloggiano presso le scuole che frequentano a Yongning o Ninglang, l'unità domestica si ricompone in maniera integrale solo per brevi periodi durante le festività.

Tre o quattro villaggi formano una comunità amministrativa, controllata e regolamentata dalla sede centrale del gruppo Yi nella prefettura di Ninglang. In ogni villaggio viene eletto un responsabile che ha il compito di interessarsi di varie questioni che riguardano il villaggio. Questa figura si preoccupa principalmente di informare i membri delle altre famiglie riguardo alla gestione dei terreni, del coordinamento delle attività agricole, dell'organizzazione di eventi o della distribuzione delle risorse comuni. Il ruolo di capo villaggio a Dabo era affidato ad Ache (II 6): non solo partecipava alle riunioni facendo da portavoce, ma organizzava e presentava le feste in occasione delle cerimonie della "gonna e dei pantaloni"

durante il capodanno lunare e in diverse occasioni di festa. Parlando con lui e con i responsabili di altri villaggi, ho constatato che è piuttosto raro che sia una donna a rivestire questo compito, sembrerebbe non tanto per una discriminazione di genere, ma per il fatto che le donne si trovano già impegnate in una moltitudine di attività legate alla gestione domestica e al lavoro nei campi e di conseguenza già oberate dagli incarichi di amministrazione per il mantenimento, la stabilità e il benessere della famiglia. Le donne con le quali avevo parlato, avevano confermato di non avere tempo di occuparsi di altre faccende oltre quelle che già le impegnavano. Dicevano inoltre di non avere alcun interesse per le questioni politiche, troppo difficili da comprendere (Note di campo - dicembre 2010). Le comunicazioni all'interno del villaggio non erano assolutamente prerogativa degli uomini, anzi: si attivava una sorta di "passaparola", attraverso cui il capo villaggio faceva avere il messaggio ai componenti delle altre famiglie, che una volta riuniti nelle proprie unità domestiche ne condividevano e discutevano insieme i contenuti. Nella famiglia Nianzhe si soleva dire che nelle discussioni in famiglia l'ultima parola spettasse sempre alla *dabu*, la persona più saggia, o alla madre più anziana. In realtà questa cosa era più verosimile in passato, quando gli anziani godevano di maggior prestigio e rispetto e le famiglie erano più numerose. Carsten (1997) ha sostenuto che seppur la divisione tra il domestico e il politico possa valere per il pensiero occidentale e per l'analisi antropologica, non possiamo però dare per scontato che questa dicotomia esista allo stesso modo e con il medesimo significato in tutte le società studiate dagli antropologi: «la casa ha una valenza politica e comunitaria che va oltre quello che gli antropologi sono soliti definire ambito domestico» (ibid: 18). In questo senso, se consideriamo come questioni "esterne" o sociali, quelle di cui si occupano gli uomini nella comunità Mosuo, e "interne" o domestiche, quelle delle donne, diamo per scontato che questa divisione di ambiti si traduca necessariamente in una dicotomia di inclusione e di esclusione fondata su ruoli di genere e di gerarchia. In altre parole, ancora oggi per i Mosuo la dimensione relativa all'unità domestica costituisce una componente essenziale e le attività svolte dagli uomini nell'ambito che definiremmo come "sociale", servono comunque gli interessi collettivi del gruppo familiare, e non

vanno a rappresentare quindi una forma di prestigio o di autorità da cui le donne vengono escluse perché confinate al domestico. Nel passato, a livello di società estesa, nell'area Mosuo le decisioni politiche venivano prese da delegazioni esterne composte prevalentemente da uomini, decisioni che non interessavano direttamente l'ambito dell'organizzazione familiare e comunitaria per la maggioranza della gente comune; oggi invece, i rapporti tra comunità e amministrazione influiscono in modo più determinante che in passato, nella prospettiva di migliorare la qualità (*suzhi* 素质) della vita, dei luoghi e delle persone. A questo proposito, il concetto cinese di *guanxi* (关系), ossia la forte tendenza a fare affidamento sui legami interpersonali, di parentela o amicizia per procurarsi beni o servizi (Yang 1994), negli ultimi quindici anni ha assunto una rilevanza sempre maggiore anche tra i Mosuo, per aspirare a un miglioramento del contesto e delle condizioni di vita. Ciò aveva incrementato dunque l'influenza della politica, dell'amministrazione e della carriera ufficiale sulla vita delle persone, così come il crescere di importanza dell'istruzione scolastica dei figli, da cui derivava anche l'aumento della migrazione, temporanea o prolungata, nelle città (Walsh 200). Da questo punto di vista, gli uomini erano più facilitati nella carriera politica e amministrativa e avere parenti che potevano "interessarsi" del villaggio e della famiglia di provenienza era considerato sicuramente un vantaggio (Note di campo: gennaio 2011). Avevo assistito a un caso di questo tipo nel luglio del 2010, quando ritornai al villaggio Dabo per la seconda volta. Erano appena iniziati i lavori di asfaltatura del tratto di strada all'ingresso della parte bassa del villaggio, dove era situata l'abitazione presso cui risiedevo. Ciò avrebbe reso più semplice il traino delle carriole e il passaggio dei trattori per il trasporto merci, dato che durante la stagione delle piogge le strade sterrate si trasformavano in estese pozze di fango e acqua, che rendevano difficili e pericolosi gli spostamenti, soprattutto in moto. Ami Sonna mi spiegò che stavano rifacendo la strada per merito di un funzionario di governo di Ninglang, un Mosuo parente di una famiglia del vicinato. L'episodio aveva suscitato diverse controversie tra i locali per il fatto che sarebbe stata cementata solo la strada nella parte bassa del villaggio e i residenti che abitavano nella parte alta ritenevano la cosa ingiusta, ma i fondi

pubblici stanziati non erano sufficienti a coprire tutta l'area. Avrebbero dovuto attendere che qualcuno originario del villaggio alto si fosse interessato di ottenere nuovi fondi per i lavori (Note di campo: agosto 2010). In verità, se in passato la politica non aveva influenza sulla società Mosuo, racchiusa su se stessa e delimitata da dinamiche basate più sulla classe sociale che sul genere, oggi la gestione amministrativa dei villaggi, regolata e controllata da delegazioni esterne che comprendono anche membri Mosuo, seguono quelle stesse dicotomie che vengono però negate in altri contesti, nel senso che l'ambiente politico prevalentemente maschile e la più facile possibilità negli spostamenti degli uomini, in qualche modo scoraggino l'ingresso delle donne in questi ambiti, confinandole alla "sfera domestica".

La casa e il focolare: configurazioni domestiche e relazioni

Fino alla fine del XX secolo, la struttura delle case Mosuo era pressoché uniforme, dai materiali impiegati per la costruzione alla configurazione spaziale, così come rispetto all'arredamento e alla disposizione, variando sensibilmente l'una dall'altra per le dimensioni o per la qualità della costruzione, a seconda alle risorse economiche a disposizione (Shih 2010). Tradizionalmente le mura degli edifici erano costruite con tronchi di legno posizionati orizzontalmente l'uno sull'altro, e poi uniti a ogni estremità e incrociati ad incastro. Le travi, il tetto e i pilastri erano tutti composti da legname di differenti misure (ibidem). A partire dagli anni '90 del secolo scorso, il governo locale promosse l'uso di materiali alternativi come mattoni e cemento in modo da salvaguardare la foresta (Guo 2008); tuttavia, il legno è rimasto per tradizione il materiale preferito, nonostante la necessità di acquisto del legmane abbia incrementato notevolmente i costi di realizzazione. Nel corso dei secoli la struttura base delle case è rimasta comunque la stessa, coerentemente con le funzioni economiche e sociali che contraddistinguono il modello delle costruzioni: ogni parte è infatti pensata in base alle necessità e alla convivenza armoniosa della famiglia. Seguendo Shih,

> «La progettazione uniforme nell'architettura Mosuo rappresenta un riflesso della loro cosmologia. I Mosuo credono che l'Universo sia composto da quattro elementi fondamentali - legno, terra, fuoco e acqua- che corrispondono alle quattro direzioni, ossia l'est è abbinato al legno, il sud alla terra, l'ovest al fuoco e il nord all'acqua. I Mosuo pensano alla casa come una versione in miniatura dell'Universo» (2010: 212).

Anche i punti cardinali sono fondamentali: la facciata della casa deve essere rivolta a est, dove sorge il sole, mentre il retro a ovest, dove tramonta, in base alla concezione che «se si accoglie la venuta del sole, la vita sarà di giorno in giorno più luminosa» (Song 2002: 127). La residenza tipica Mosuo è un complesso simile a una fortezza, circondata da un cortile, a sua volta recintato da un muro di argilla di circa un metro e venti di altezza (Fig. 24). [96] È composta da quattro edifici che formano un quadrato, ognuno dei quali possiede un nome e una funzione specifica. Le caratteristiche architettoniche delle case sono in molti contesti cariche di significati che rispecchiano i principi fondamentali che definiscono e organizzano la vita sociale di gruppi di persone. Ispirandosi al lavoro di Bourdieu (1972), [97] alcuni autori (Weng

[96] L'ingresso della residenza è un cancello di metallo, al quale vengono affissi dei poster con delle divinità mostruose che servono ad allontanare gli spiriti maligni; appena entrati troviamo il cortile interno e le stalle dove vengono tenuti gli animali in recinti separati, e le mangiatoie dei maiali, al di sopra del quale troviamo un soppalco aperto in legno per il deposito del foraggio (fieno, fagioli secchi e avena). Le parti dell'abitazione sono: la stalla, il cortile interno, il giardino sul retro, la stanza del focolare, la cucina /deposito e una costruzione a due piani con colonne dipinte e una veranda, anche chiamata "casa dei fiori". Sia sotto che sopra ci sono le stanze, assegnate alle ragazze che hanno compiuto i 14 anni e ai membri anziani della famiglia, arredate con uno o più letti in legno. Una di queste stanze, solitamente al piano superiore, è la stanza di preghiera, dove si trova un altare domestico dedicato a Buddha che viene gestito da un membro adulto della famiglia, solitamente un uomo.

[97] Il lavoro di Bourdieu (2003) sulla casa berbera ha mostrato l'importanza di analizzare la struttura delle abitazioni, come viene costruita, le caratteristiche spaziali e le attività che si svolgono

1995; Song 2002) in particolare hanno messo in evidenza l'importanza simbolica della casa per i Mosuo, rappresentata anche dalle elaborate e complesse fasi che contraddistinguono il processo stesso di costruzione.[98] In passato, mi disse Apu, quando una famiglia doveva costruire una nuova casa, almeno un membro di ogni unità domestica del villaggio offriva il suo aiuto nei lavori. Erano tempi in cui le unità domestiche erano numerose, tanto da poter assicurare reciprocità di sostegno tra le famiglie di ogni villaggio. Oggi invece, le persone vanno "invitate" a lavorare e sono retribuite con circa 80 o 100 yuan a giornata, [99] un pochino meno invece a coloro che venivano considerati "parenti" (qinqi 亲戚).[100]

L'edificio principale della casa è chiamato *yimi* (Fig. 25), è il luogo dove si svolgono le principali attività familiari, il primo che viene costruito. È una semplice stanza di circa 120 m^2 al pianterreno, con una soglia d'ingresso all'altezza delle ginocchia. A livello simbolico l'*yimi* racchiude significati particolarmente rilevanti circa i ruoli dei membri e la composizione di genere della famiglia. L'interno è infatti suddiviso in due spazi rettangolari posizionati su due diverse altezze; il pavimento in cemento al primo livello e una piattaforma di legno rialzata di circa 15 centimetri al secondo livello, dove al centro è posizionato un focolare scavato nel terreno [101] e un

---

in differenti stanze, soprattutto perché questi elementi possono esprimere gli aspetti pratici e simbolici della vita delle persone che le abitano.

[98] Per una lettura approfondita del processo tradizionale di costruzione della casa si veda: Song 2002.

[99] Al tempo corrispondenti a circa 10 /12 euro.

[100] Nelle conversazioni il concetto di "essere parenti" era risultato essere molto flessibile; il senso poteva variare spesso a seconda delle situazioni e dei parlanti. A volte riferendosi ai singoli individui con cui "si era imparentati", a volte facendo riferimento all'intera unità domestica con cui si aveva una "relazioni di parentela". La questione verrà chiarita di volta in volta nei capitoli.

[101] La modalità tradizionale prevedeva che prima della costruzione della struttura sasso su sasso di forma circolare, i Mosuo scavavano una buca e la riempivano di oro e argento, riso e cereali, alcune pietre focaie, a simboleggiarne il cuore del focolare. La presenza delle figure spirituali del Daba o del Lama era fondamentale per stabilire il momento propizio di accensione del fuoco. Una giovane ragazza faceva ingresso dal davanti della casa con una bacinella d'acqua, mentre un ragazzo entrava dal retro con una fiaccola, congiungendosi di fronte al focolare: uno accendeva il fuoco, l'altra versava

altare fissato al muro in onore della divinità del fuoco, *Zambala* (Fig. 26). Il fuoco è un elemento essenziale, costituisce lo spirito che alimenta la casa, che riscalda le persone e che le mantiene in vita permettendo la cottura del cibo. La costruzione in marmo ai piedi dello *Zambala* segna il confine tra il mondo terreno, dove vivono i membri dell'unità domestica e il mondo ultraterreno, dove risiedono gli antenati. Prima di ogni pasto è necessario eseguire il *chudu*, un rito quotidiano che consiste nel posizionare su questa pietra un assaggio di ogni portata e bevanda come offerta in onore dei predecessori. Questo rito è ancora oggi rigorosamente rispettato in tutte le unità domestiche che ho visitato, affinché lo spirito degli antenati continui giorno dopo giorno a proteggere l'unità domestica. Al mattino, non si può bere né mangiare nulla fino a che il primo sorso di tè non sia stato servito agli antenati. Alcuni anziani mi parlavano di questo "rito" come di una tradizione, una consuetudine, una abitudine e un modo di vivere (Note di campo. 2010-2011). Ai lati del focolare troviamo dei letti ricavati da alcove di legno poste lungo le pareti, dove spesso riposano gli anziani o dove solo soliti trascorre la notte gli uomini quando non fanno visita alla propria compagna. Nell'angolo apposto all'ingresso dell'*yimi* troviamo una sezione separata (*dupa*), chiusa da una porta, che viene utilizzata come deposito, ma la cui funzione principale è quella di ospitare temporaneamente il corpo dei defunti in attesa della cremazione, che avviene circa venti giorni dopo il decesso (Shih 2010). In prossimità del gradino della piattaforma in legno, alle due estremità opposte, alla sinistra e alla destra posizionandoci di fronte all'altare, ci sono due colonne di legno, associate rispettivamente al femminile e al maschile. [102]

---

l'acqua nella pentola. Una volta acceso il fuoco, il *Daba* innalzava la fiaccola spargendo dell'acqua ai quattro angoli della casa per purificarla e accogliervi la famiglia.

[102] Tradizionalmente la colonna femminile era ricavata dalla radice di un albero, mentre quella maschile dalla parte alta dal tronco. Ciò era metaforicamente associato all'idea che la donna genera i figli e i fratelli e le sorelle sono inseparabili, come le radici al tronco dell'albero. Le prime etnografie cinesi sui Mosuo riportavano che "la colonna a destra si chiama colonna femminile, la sinistra colonna maschile", e che i Mosuo ritenevano il lato destro come superiore. Sempre secondo queste fonti, le persone avevano uno spazio nell'*yimi* commisurato alla posizione che ricoprivano all'interno della

> «I Mosuo credevano che i membri di entrambi i sessi costituissero la colonna portante dell'unità domestica, come la forza congiunta dei due pilastri nel sostenere le travi dell'edificio. Come altri gruppi etnici della Cina Sudoccidentale, i Mosuo considerano il lato sinistro superiore a quello destro. Secondo l'ideologia matrilineare, la colonna di sinistra simboleggia tutte le donne dell'unità domestica e la colonna di destra rappresenta gli uomini» (Shih 2010: 215).

«Non ci sono dubbi che le donne» afferma Shih, «nell'evidenza e nel rispetto del loro potere riproduttivo, hanno sempre avuto un posto centrale e privilegiato all'interno dell'unità domestica» (Ibid: 219); gli uomini invece, ad eccezione dei monaci e dei lama, a cui spettava il massimo riguardo, rimanevano relativamente ai margini: questo anche per il fatto che erano le donne che accoglievano nella propria unità domestica, o rifiutavano, le visite degli uomini. Ogni qualvolta visitavo una nuova unità domestica, prestavo particolare attenzione alla simbologia delle stanze, delle posizioni e dei tabù; annotavo sempre la posizione che assumevano i componenti della famiglia e gli ospiti all'interno dell' *yimi*, riscontrando una grande varietà tra le famiglie. Nella maggior parte dei casi, i membri più anziani sedevano su dei cuscini ai lati opposti dell'altare, [103] mentre gli altri prendevano posto su bassi sgabelli di legno attorno al focolare. Le posizioni infatti erano flessibili e la versione condivisa dagli intervistati, era che le due colonne portanti stanno a rappresentare l'unità e il

---

famiglia: la prima posizione sulla destra era considerata la più importante e poteva essere occupata solo dalla donna più anziana della famiglia, gli uomini sedevano invece alla sinistra, a scalare in base all'anzianità. Altri ricercatori successivi, come Shih (2010: 216-217) hanno fatto invece notare che le posizioni sono inverse rispetto a quanto descritto dalle prime fonti e tutti i Daba con cui ha parlato hanno confermato questa versione, ovvero la destra per il maschile e la sinistra per il femminile.

[103] Nelle unità domestiche dove per esempio c'erano due sorelle anziane, queste prendevano posto rispettivamente ai lati dell'altare.

sostegno tra fratelli e sorelle, per sorreggere il peso dell'unità domestica. Secondo Eze, la posizione intorno al focolare non doveva seguire obbligatoriamente il lato corrispondente alla colonna del "femminile" o del "maschile". Ami Sonna mi spiegò che il posto più confortevole e caldo veniva riservato a chi ne aveva più bisogno, solitamente gli anziani. Lei per esempio sedeva in posizione centrale su uno sgabello di fronte all'altare, per essere più comoda a cucinare e alimentare il fuoco.

Durante il capodanno, dato che bisognava ottimizzare gli spazi per poter accogliere tutti i membri che sarebbero presto rientrati, mi venne assegnata la stanza al piano terra dove solitamente dormiva Eudeji (II 3), quando trascorreva qualche giorno a casa. [104] Il suo carattere riservato e il poco tempo trascorso insieme non mi aveva ancora dato occasione di stabilire molta confidenza; a differenza che con gli altri componenti della famiglia, lui era il solo con cui non osavo scherzare. Quando fece ritorno a casa, mi sentii per questo motivo un po' in imbarazzo all'idea che potesse infastidirsi per il fatto che occupassi la sua stanza, ma Ami Sonna e Eze mi rassicurarono ripetutamente affermando: «Di cosa ti preoccupi? Non è comunque la sua stanza, dorme lì quando è libera. Gli uomini non hanno una stanza propria, fidati, è impossibile che si arrabbi!» (Note di campo - febbraio 2011). Forse le mie preoccupazioni erano state eccessive, ma questo episodio mi fece capire ancora meglio quanto gli uomini fossero abituati all'occorrenza a dormire dove capitava e che in ogni caso il senso di accoglienza e ospitalità Mosuo era senza dubbio genuino e spontaneo.

---

[104] Le volte precedenti avevo invece dormito in una delle stanze libere al piano superiore, la camera che in passato era della sorella maggiore prima che si trasferisse a Yongning, e che poi iniziò a essere usata per gli ospiti perché i letti erano più comodi. La stanza al piano superiore era arredata con un comò e due letti di legno, uno singolo e uno matrimoniale, mentre nella camera al piano terra era più piccola, con due letti singoli e un comò.

La costruzione della nuova casa di Duma e del marito

Non appena terminate le festività del capodanno, a metà febbraio del 2011, iniziarono i lavori di costruzione della nuova casa di Duma (II 2), proprio accanto all'unità domestica materna di suo marito, nel villaggio Bachi, sulla strada verso la via principale di Yongning (Fig. 24). Secondo i locali, tendenzialmente è preferibile invitare nei lavori le persone dello stesso villaggio con le quali si hanno buoni rapporti, o che intrattengono qualche tipo di relazione con la famiglia, se hanno le competenze necessarie. Per esempio avevano partecipato ai lavori, oltre ai membri disponibili delle rispettive unità domestiche dei coniugi, il compagno di Ami Sonna, specializzato nella lavorazione del legno, il fratello della compagna di Ache e altri uomini del villaggio, alcuni dei quali avevo avuto occasione di incontrare durante le varie feste organizzate in occasione del capodanno. Lo stesso Apu andava spesso a dare una mano, e si occupava delle funzioni rituali insieme ai numerosi lama che erano stati invitati. Apu mi aveva spiegato che le generazioni successive alla sua, ormai non conoscevano più i metodi tradizionali impiegati per la costruzione delle case e, solo in pochi sapevano ancora come operare secondo la tradizione. Secondo lui era molto importante seguire i procedimenti tradizionali e per questo si era preoccupato di contattare un Mosuo di un altro villaggio che potesse dare indicazioni circa l'esattezza delle operazioni. Apu in diverse occasioni mi aveva fatto notare come tutto intorno stesse cambiando troppo velocemente e che le conoscenze e le pratiche della tradizione Mosuo si stessero inevitabilmente perdendo. Oltre a ciò, i costi erano incrementati notevolmente rispetto al passato. Nei pomeriggi liberi da altre attività andavo a vedere come procedevano i lavori, oppure, all'occorrenza, rimanevo a casa con Eze altrimenti sola, così da farle compagnia per il pranzo, e le davo una mano a nutrire i maiali e i cavalli o a svolgere qualche lavoretto. Nel cortile della casa in costruzione avevano allestito una capanna provvisoria in legno adibita a cucina, dove le donne preparavano i pasti per i lavoratori; di turno c'erano sempre Duma, che in quel periodo teneva chiuso il negozio di scarpe, la sorella di suo marito e Ami Sonna; altre donne del villaggio,

come la compagna di Ache, e una delle figlie del fratello di Eze, che era morto anni prima, offrivano un aiuto ogniqualvolta ne avevano la possibilità. Questa occasione di contatto giornaliero tra le famiglie durante i lavori, aveva messo in evidenza la presenza di alcuni conflitti tra l'unità domestica Nianzhe, ovvero quella amministrata da Ami Sonna e il gruppo familiare del marito di Duma, gestita dalla sorella di lui. Ami Sonna mi aveva spiegato che sebbene i rapporti con il marito di Duma erano sempre stati molto stretti e confidenziali, tuttavia non c'erano particolari legami con la sua famiglia di provenienza. Dopo aver trascorso più di un mese ad aiutare la sorella nei lavori in cucina, Ami Sonna mi aveva fatto notare l'egoismo e le meschinità del gruppo domestico del marito di Duma, non solo per il fatto che secondo lei non avevano fornito un aiuto consistente nei lavori di costruzione, ma anche perché sia il fratello che la sorella del marito di Duma parlavano continuamente a sproposito e non si risparmiavano mai cattiverie sulle famiglie del villaggio, anche sulla loro. Ami Sonna, dal carattere molto discreto e accomodante, cercava sempre di evitare discordie e quando si presentavano situazioni spiacevoli di questo tipo si limitava a non rispondere, soprattutto per non mettere in difficoltà la sorella. Anche in passato si erano verificate delle vicende che avevano creato disagio, come quando davano più soldi alle figlie della sorella del marito di Duma, rispetto a quanti ne davano alle sue, o perché chiedevano sempre in regalo scarpe costose, anche quando gli affari non andavano troppo bene. Nei miei confronti la sorella del marito di Duma e in modo particolare la figlia, che aveva circa 25 anni, non erano state particolarmente ospitali, spesso ignorando la mia presenza o rispondendo in modo approssimativo quando per esempio chiedevo delle informazioni. Non avevo dato particolarmente peso alla cosa, ma Ami Sonna mi aveva chiesto se non avessi notato il modo in cui trattavano il loro Apu le volte che ero passata dalla loro unità domestica: mi raccontò che il nonno faticava ad alzarsi dal letto per problemi di salute, era sempre sporco e lo trattavano "come un cane", gli davano poco da mangiare e non lavavano mai la ciotola del riso dove gli lasciavano il cibo. Era un comportamento inaccettabile, ma nessuno osava dire niente perché era meglio evitare di entrare nel merito delle questioni di altre

famiglie, anche se in qualche modo “imparentate”. Durante il capodanno legai in particolar modo con Dezhe (III 1) il maggiore dei figli di Duma, che mi aveva reso partecipe delle sue preoccupazioni per il sostegno dovuto alla famiglia. Dopo le scuole superiori si era trasferito stabilmente a Lijiang dove aveva intrapreso la carriera militare, ma si era poi reso poi conto che la vita nell’esercito non faceva per lui. Si era lasciato da poco con la fidanzata che aveva a Lijiang, lei non era Mosuo e le incomprensioni dovute a culture troppo diverse non avevano consentito di proseguire la relazione. Sentiva molto la pressione di dover contribuire all’unità domestica e la cosa giusta da fare era trovare una ragazza Mosuo della zona e rimanere a vivere al villaggio, per il bene della famiglia (Note di campo, febbraio-marzo 2011, Dabo).

Le attività e il lavoro nei villaggi agricoli

Nelle aree rurali, i Mosuo praticano l’agricoltura di sussistenza e l’allevamento, principalmente di maiali, pollame, capre per il sostentamento alimentare e di buoi e cavalli come strumenti per lavoro il agricolo. Tradizionalmente le attività quotidiane venivano assegnate in base all’età e al sesso, nel rispetto delle capacità di ogni singolo membro (Lamu 1998), tuttavia negli ultimi dieci anni la divisione dei compiti è diventata più flessibile, dovendosi adattare ai cambiamenti nella composizione della manodopera disponibile. L’agricoltura è ancora oggi di sussistenza e fortemente centrata sul gruppo domestico: l’unità è il principio base sul quale si basa anche l’attività produttiva, allo scopo di prevenire ogni rischio di spreco e dispersione di energie. Le attività vengono svolte proprio come in una piccola cooperativa a gestione familiare: la responsabile della famiglia (*dabu)*, si preoccupa di organizzare e distribuire le diverse attività di base, come i lavori domestici, la cura dei bambini, il lavoro agricolo, l’allevamento del bestiame (Shih 2010). Quando il numero dei membri a disposizione è ridotto, come è risultato essere nella maggior parte delle unità domestiche che ho visitato, è la *dabu* a sostenere il peso maggiore delle attività, impegnandosi più degli altri nella gestione della casa, del cibo, degli

anziani e del lavoro nei campi. La letteratura descrive l'unità domestica Mosuo come tradizionalmente priva della concezione di supremazia:

> «L'autorità per definizione è assente nell'unità domestica Mosuo. Nessuno nella famiglia, inclusa la ddabu, aveva la capacità legittima di "incanalare il comportamento degli altri attraverso minacce o uso di sanzioni" (Fried 1967: 13). La legittimità di leadership consisteva nella conformità della ddabu alle norme culturali, non semplicemente nel fatto di mantenere la posizione. In altre parole, una ddabu conduceva l'unità domestica attraverso l'abilità di gestione ed esemplarità di devozione altruistica. Il fondamento della posizione era la moralità piuttosto che la legalità» (Shih 2010: 222).

Come osservato durante il periodo di ricerca, per quanto riguarda le attività quotidiane in linea di principio non c'erano lavori che potevano o dovevano essere svolti esclusivamente da uomini o da donne: ogni attività veniva assegnata in base alle necessità e alle effettive capacità dei singoli. In alcune unità domestiche che ho visitato, erano gli uomini che si occupavano della preparazione dei pasti, del lavaggio degli indumenti e della pulizia della casa. Questo dipendeva sia dalle necessità particolari di ogni unità domestica, che dalle predisposizioni e dalle capacità individuali dei singoli membri. Nel periodo in cui i componenti della famiglia erano impegnati nei lavori presso la nuova residenza della sorella maggiore, spesso Ami Sonna rientrava tardi la sera e Dezhe Dashi, il figlio adolescente di Ache (II 6), si occupava di preparare la cena per Apu e Eze. Mi aveva spiegato che crescendo in una famiglia con tanti membri si deve imparare a fare tutto, perché bisogna essere pronti a sostenersi nei momenti di difficoltà. Generalmente però, le attività di competenza dei Mosuo adulti erano meno vincolate alla casa, vedendoli impegnati in lavori come l'aratura dei campi, il taglio della legna, il trasporto del raccolto, il commercio al di

fuori del villaggio, oppure la costruzione o ristrutturazione di case, strade e ponti. Se da un lato i Mosuo potevano condividere con i cinesi Han l'idea che gli uomini fossero più muscolosi e meglio adatti ai lavori che implicavano un maggiore uso di forza fisica, dall'altro lato la forza muscolare non era considerata essere una qualità superiore o migliore rispetto ad altre, non traducibili quindi in qualche forma di supremazia maschile (Shih 2010). Gli anziani di ambo i sessi, avendo già contribuito al sostentamento dell'unità domestica, avevano il diritto di riposarsi e potevano eventualmente svolgere attività poco faticose, come la preparazione del tè, il rifornimento dell'acqua, il nutrimento delle galline, dei maiali e dei cavalli, la raccolta del legname e la cura dell'orto. Dato che i membri dell'unità domestica che lavoravano attivamente al suo sostentamento erano diminuiti rispetto al passato, pertanto c'era maggiormente il bisogno dell'aiuto, quando possibile, anche degli anziani, poiché solo poche famiglie potevano contare sulla collaborazione dei figli nelle attività agricole. La coltivazione del grano e del riso veniva svolta secondo i metodi tradizionali senza l'uso di macchinari agricoli; [105] durante la stagione della semina e della mietitura tutti i residenti del villaggio erano contemporaneamente impegnati nei lavori e ogni unità domestica si organizzava per svolgere le attività in giornate diverse dovendo "invitare" membri di altre famiglie per aiutare nei lavori, solitamente da 10 a 25 persone a seconda della grandezza degli appezzamenti da coltivare. Erano le donne che si occupavano di organizzare i gruppi di lavoro; ogni persona veniva pagata 50 *yuan* a giornata e l'unità domestica che invitava ai lavori doveva preoccuparsi della colazione e del pranzo per i lavoratori, che avveniva in uno spazio incolto nelle vicinanze.

---

[105] Salvo rare eccezioni, l'unico macchinario utilizzato posseduto da quasi tutte le famiglie era il *tuolaji* (拖拉机), un trattore usato per il trasporto merci, non impiegabile direttamente per il lavoro nei campi. Il lavoro di aratura, competenza principalmente degli uomini, includeva due attività: l'uso di un singolo aratro in metallo per spaccare il terreno arido sia prima che durante la semina, e l'utilizzo di un largo rastrello di legno legato a un bufalo indiano che trainava per livellare il terreno bagnato delle risaie.

I compiti quotidiani e i ruoli femminili tra i campi e la casa [106]

> «Le donne non temono la solitudine delle montagne, non hanno paura di essere dimenticate dalla storia, vivono di giorno in giorno con i propri occhi e la propria voce, mostrano con semplicità il proprio modo di essere. Con amore e benevolenza si occupano dei campi e lasciano che siano gli uomini a gestire i trasporti e il commercio fuori dal villaggio, come uccelli migratori che volano avanti e indietro tra i prati, forti e sicuri di sé» (Lamu Gatusa 1998: 2).

Le donne Mosuo che vivono nell'ambiente rurale sono quotidianamente impegnate in una moltitudine di attività, come la gestione della casa, l'amministrazione delle entrate e delle proprietà, il lavoro agricolo nei campi, l'allevamento degli animali e la cura degli anziani. Il ruolo delle donne all'interno del contesto familiare e lavorativo è tenuto in grande considerazione e viene valorizzato molto: gli uomini hanno piena fiducia nelle capacità gestionali e amministrative delle proprie madri e sorelle, tanto da lasciar loro il controllo e la gestione delle entrate e delle proprietà, sicuri che la capofamiglia, valuterà le scelte a vantaggio dell'intera unità domestica e non approfitterà mai delle risorse per trarne interesse personale (Ibidem). La qualità fondamentale che deve avere una buona *dabu* è l'imparzialità e la capacità di decidere in base alle reali necessità di tutti i membri. Nella maggior parte dei casi la *dabu* appartiene alla generazione tra i 45 e 60 anni: si occupa della gestione e della distribuzione degli alimenti, amministra le proprietà della famiglia, pianifica le spese. Anche in passato, la *dabu* poteva decidere in qualsiasi momento di

[106] Parte delle informazioni di questo paragrafo sono state proposte nell'articolo: Radaelli 2011a

lasciare il suo incarico, trasmettendolo simbolicamente con la consegna delle chiavi della casa a qualsiasi donna o uomo in età adulta appartenente alla famiglia, scegliendo per onestà, abilità e competenza, quindi dando maggiore importanza al merito che all'anzianità. Apparentemente le donne che si occupano della casa e del lavoro nei campi sono felici di farlo e sostengono che il bene della famiglia sia la loro massima priorità. Un'osservazione più accurata delle dinamiche familiari e le frequenti conversazioni formali e informali, mi hanno aiutata a comprendere come le donne Mosuo nei villaggi agricoli siano estremamente oberate dagli innumerevoli compiti che si trovavano quotidianamente a svolgere, soprattutto nell'attuale situazione di carenza di membri che rimangono a risiedere nell'unità domestica e lavorare nei campi. Le donne del villaggio con cui ho avuto modo di interagire, si domandavano spesso se la vita di altre donne fosse così impegnativa come la loro e se per esempio in altri luoghi, anche al di fuori della Cina stessa, qualcuno sapesse quanto fosse dura e misera la vita delle donne Mosuo, sempre alle prese con i lavori agricoli, la gestione della casa e la cura degli anziani. Duma Yiza, una donna sulla cinquantina, per esempio, era rimasta a vivere da sola con la mamma anziana con problemi di salute e la figlia di 11 anni che frequentava le scuole medie (Fig. 36). Dopo che la sorella maggiore e il fratello minore avevano lasciato il villaggio e anche la figlia maggiore aveva trovato lavoro in città, si era trovata a dover gestire da sola l'unità domestica, facendosi carico di una grossa mole di lavoro tra i campi e la casa. La figlia minore, ogniqualvolta rientrava da scuola, durante le vacanze invernali e estive, si rendeva utile in tutti i modi, portando al pascolo i maiali, preparando i pasti e curando la nonna quando la madre era impegnata fuori casa. Il fratello minore di Duma Yiza faceva ritorno solo durante la stagione intensiva del lavoro agricolo. Il suo compagno invece viveva in un villaggio piuttosto distante, così che frequentava poco l'unità domestica. Duma Yiza si mostrava però allegra, le piaceva ridere e scherzare, ma non mancava mai di commentare: «sono stanca morta, ma siamo persone o animali? Sempre a caricare pesi sulla schiena, in questa vita siamo poveri, nella prossima vita saremo ancora più poveri» (Note di campo, luglio 2010, Dabo). Ami Sonna, la *dabu* dell'unità domestica Nianzhe, rappresenta bene la condizione

femminile della sua generazione: nonostante svolgesse ogni compito con cura e dedizione, sempre disponibile e attenta alle esigente di tutti i componenti della famiglia, rifletteva a volte su quanto fosse noiosa e faticosa la sua vita e immaginava un futuro diverso: «tutti i giorni le stesse cose, sono stanca morta. Quando le mie figlie avranno un buon lavoro e un marito le ho già avvisate, andrò a vivere con loro, un po' da una e un po' dall'altra, mi occuperò dei loro bambini quando ne avranno» (Note di campo, agosto 2010, Dabo). Ami Sonna a volte si mostrava dispiaciuta per non aver avuto la possibilità di studiare, a differenza delle sorelle che invece vivevano fuori dal villaggio e non la chiamavano mai per chiederle cosa avesse fatto, se fosse stanca o per ringraziarla di prendersi cura dei membri della famiglia rimasti al villaggio (Ibidem). Le sorelle, con cui avevo parlato in diverse occasioni, erano comunque ben consapevoli dei sacrifici che Ami Sonna faceva quotidianamente per il bene della famiglia. Al tempo la scelta dei genitori di non farla studiare non era stata una decisione equa rispetto alle migliori possibilità date alle altre sorelle, ma Ami Sonna era, per carattere e inclinazione, l'unica persona che avrebbe potuto assumere quella posizione nella famiglia. La sua disponibilità e bontà di cuore erano note a tutti nel villaggio, con la conseguenza che spesso alcuni si approfittavano della sua predisposizione a concedere favori. Ami Sonna mi aveva detto che da quando le attività erano divise principalmente tra lei e Ache, il fratello minore, lavorare nei campi era più faticoso che in passato, quando tali compiti erano maggiormente distribuiti tra i membri presenti. Ami Sonna sosteneva che chi non aveva mai rivestito il ruolo che aveva lei nel contesto domestico e agricolo, non poteva comprendere pienamente l'impegno e la dedizione che ci metteva ogni giorno. In più, con l'avanzare degli anni, Eze, la madre, aveva assunto degli atteggiamenti particolarmente ostinati e capricciosi, riprendendola continuamente per qualche piccola disattenzione, criticandola per come cucinava, per come faceva le pulizie o perché era più lenta delle altre donne nei lavori agricoli. A volte, rientrando dai campi, Ami Sonna comparava la sua situazione attuale con quella di donne di altre famiglie del vicinato e immaginava come sarebbe stata la sua vita se avesse potuto fare scelte diverse, per esempio se fosse andata ad abitare nell'unità domestica di un

eventuale pretendente che aveva da giovane, cosa che non la entusiasmava particolarmente per il fatto di dover vivere e lavorare con persone "estranee", o se invece qualche altro uomo del villaggio fosse entrato nella sua famiglia, aiutandola così nei lavori agricoli e nella gestione della casa, in modo tale da avere qualche momento in più di spensieratezza. Poi, sospirando, arrivava alla conclusione che tanto magari avrebbero litigato tutto il tempo per la gestione della casa, dei lavori e dei figli, come accadeva spesso tra i suoi genitori, e che forse stava meglio così, nella sua situazione attuale, ricevendo la visita serale del suo compagno e vivendo ognuno nella propria unità domestica, senza troppe preoccupazioni o inutili discussioni (Note di campo, marzo 2011, Dabo).

Verso la fine di febbraio del 2011, presto terminate le festività del capodanno, la situazione era tornata alla normalità ed era tempo di cominciare a preparare i terreni per la semina. Accompagnavo tutti i giorni Ami Sonna a lavorare nel campo, cercando di rendermi utile come potevo. Questi momenti erano ideali per conversare liberamente, senza preoccuparci dei tabù da rispettare nell'unità domestica e senza paura che qualcuno ci sentisse. [107] Oltre ad aggiornarmi sulle vicende del villaggio, Ami Sonna in questi momenti manifestava le continue lamentele di Eze e da qui emergevano le frustrazioni di non aver mai un po' di tempo libero. Il lavoro era davvero faticoso, nelle parole di Ami Sonna «è una vita di fatiche, giorno dopo giorno, anno dopo anno, questo è il mio destino, non c'è rimedio! È bello quando si arriva a sera, ci si rilassa sul divano davanti alla televisione e per un attimo posso permettermi di non pensare a niente!» (Ibidem). Mi chiese se avessi anch'io dei pensieri o delle preoccupazioni; quando le dissi che in quel momento non

[107] All'interno dell'unità domestica, in modo particolare nell'*yidu* è dovere aderire ad alcune regole di comportamento, per mantenere l'armonia tra i membri e mostrare rispetto verso chi ne fa parte. Per elencarne solo alcuni, è proibito: parlare in modo rude, imprecare, parlare di pettegolezzi e scandali e di argomenti legati al sesso e all'intimità di coppia; calpestare con i piedi la base del focolare, sputare nel focolare, passare davanti a un'altra persona quando si lascia la postazione attorno al focolare ecc.. Si veda: Lamu Gatusa 1999a.

ne avevo, ma che mi succedeva la stessa cosa quando vivevo con i miei genitori, mi rese partecipe dei suoi pensieri giornalieri, nel difficile compito di dover organizzare le faccende del giorno seguente, e che aveva sempre qualcosa di cui occuparsi. Questa retorica della fatica, che si è rivelata una costante nelle narrazioni e nei discorsi quotidiani delle donne con cui ho interagito, mi ha fatto più volte riflettere sulla natura del "potere delle donne" all'interno dell'unità domestica. La gestione delle attività quotidiane e delle proprietà è un impegno che le donne adempiono con piacere, ma che va ad aggiungersi al lavoro nei campi, all'allevamento degli animali e così via. Il lavoro quotidiano svolto dalle donne non sembra nemmeno essere indice di particolare privilegio, prestigio o superiorità, ma un impegno dovuto nei confronti dell'unità domestica, per assicurare l'armonia e il benessere della famiglia.

Educazione matrilineare e istruzione scolastica a Yongning [108]

> «L'istruzione di oggi è il futuro di domani, l'istruzione è un continuo processo di sviluppo» (Poster informativo presso la scuola di Yongning, agosto 2011).

L'espansione del turismo nell'area del lago Lugu ha favorito anche la piana di Yongning, dando maggiore visibilità alla questione dell'istruzione e alle condizioni delle scuole. Alcune associazioni cinesi e straniere si sono unite alla "causa Mosuo", attraverso la promozione di progetti e il finanziamento degli studi per alunni promettenti e privi dei mezzi per poter sostenere il costo delle scuole superiori e dell'università. Il Rotary Club di Pechino per esempio, ha pianificato un progetto di borse di studio per giovani e promettenti Mosuo e l'Associazione per lo sviluppo culturale del lago Lugu ha lavorato in collaborazione con i locali per garantire una

[108] Le informazioni presentate in questo paragrafo sono state proposte in un articolo sui modelli educativi, si rimanda a Radaelli 2011a.

migliore formazione degli insegnanti. Investire sull'educazione è diventato un modo per preservare la cultura locale. [109] Come si legge su alcuni poster forniti dagli uffici governativi affissi all'interno della scuola media,

> «Storicamente nell'area di Yongning c'era una mancanza di istruzione, i bambini iniziavano a frequentare la scuola relativamente tardi, le strutture e i mezzi di insegnamento erano semplici e grezzi, l'insegnamento era debole e lo sviluppo della società lento» (Note di campo, luglio 2010, Yongning).

A partire dall'era della riforma negli anni '80 del secolo scorso, il Governo cinese ha investito grandi sforzi per migliorare le condizioni di istruzione nel Paese, nel tentativo di fornire un ambiente di apprendimento migliore anche nei contesti rurali e nelle aree di minoranza etnica. Seguendo gli effetti delle riforme di apertura e grazie all'impegno dei dipartimenti di istruzione a tutti i livelli amministrativi, la situazione scolastica a Yongning ha attraversato in anni recenti un vivido cambiamento. Nel 2003 il Governo ha lanciato alcuni programmi educativi nelle regioni rurali occidentali allo scopo di promuovere "i due fondamentali", ovvero un programma di istruzione basato su 9 anni di istruzione obbligatoria, 6 anni di elementari e 3 anni di medie, e l'estirpazione dell'analfabetismo tra i giovani e le persone di mezza età. Seguendo uno degli slogan della propaganda "esci di casa ed entra a scuola, fai della scuola la tua casa", in molti possono oggi godere di un ambiente scolastico migliore. Il primo obiettivo dei "due fondamentali" è stato quello di portare un miglioramento generale dell'ambiente scolastico insieme all'implementazione di programmi di studio orientati verso la qualità, attraverso la promozione di una massiccia propaganda nelle aree rurali e la distribuzione delle risorse economiche e delle conoscenze indispensabili allo scopo. A questo proposito

[109] Si veda http://rotaryclub-beijing.org e www.mosuoproject.org.

è stato avviato un lavoro costruttivo e collaborativo per assicurare che tutti gli analfabeti potessero avere accesso all'istruzione, per esempio tramite l'organizzazione di classi serali per i contadini adulti. Come viene spiegato su alcuni poster ufficiali esposti all'interno della scuola,

> «La scuola media di Yongning (Yongning Zhongxue 永宁中学) è stata fondata nel 1972 come prima scuola presente nell'area, ed è ora attrezzata di tutte le strutture necessarie all'insegnamento e all'apprendimento. I miglioramenti apportati dai dipartimenti di istruzione hanno anche portato cambiamenti rilevanti nei comportamenti sociali dei locali, che hanno mostrato un nuovo interesse verso i temi dell'istruzione e dell'apprendimento, un maggior rispetto verso le figure degli insegnanti in carica e la disponibilità a portare i figli a scuola. In una struttura scolastica pacifica e sicura, dotata di un sano ambiente di studio, gli insegnanti sono ben disposti all'insegnamento e gli studenti desiderosi di imparare».

Nonostante il generale miglioramento delle strutture scolastiche e della situazione nelle aree rurali, la scuola mostrava forte mancanza di risorse a disposizione e una scarsa qualificazione degli insegnanti: le statistiche e i registri pubblicati e diffusi dagli uffici governativi spesso non rispecchiavano la situazione effettiva e le condizioni reali relative ai contesti scolastici, soprattutto nelle aree rurali.

Un giorno di marzo del 2011, poco dopo la ripresa delle lezioni terminate le festività della Festa di Primavera (Chunjie 春节), entrai nel cortile della scuola per una visita informale, ma trovai gli alunni riuniti all'esterno, tutti in piedi in fila davanti a una schiera di insegnanti e al preside, che parlava a voce alta (Fig. 27). Chiesi a due bambine che stavano osservando interessate la scena cosa stesse succedendo e una delle due rispose che l'insegnante stava chiamando il nome degli studenti che non avevano svolto i compiti che erano stati assegnati per le vacanze. Man mano che

venivano chiamati, uscivano dalla fila per posizionarsi di fronte agli altri, vicino ai professori. Una delle due mi spiegò che quegli alunni sarebbero poi stati criticati pubblicamente, ed eventualmente puniti. Quello a cui assistetti dopo fu una severa critica da parte del preside: tutti gli studenti rimasero immobili con la testa china per tutta la durata del discorso, in cui il preside diceva che dovevano vergognarsi per aver trascurato lo studio e li invitava a tornare immediatamente a casa se non interessati a studiare con rigore, poiché stavano sprecando invano il tempo e le risorse della scuola.

Durante l'estate mi trovai a dovermi occupare di portare al pascolo i maiali della famiglia Nianzhe, compito tutt'altro che semplice. In questa occasione avevo seguito i figli delle famiglie del vicinato che mi aiutavano a tenere la situazione sotto controllo. Trascorsi molto tempo di attesa seduta con loro a chiacchierare, giocare a carte e osservare le situazioni. Alcune ragazzine del villaggio mi avevano raccontato che erano molto felici di andare a scuola, nonostante alcuni insegnanti non fossero molto bravi: a volte colpivano gli studenti sulla nuca o sulle mani e avevano atteggiamenti molto severi. Anche loro, come me, erano dell'idea che le maniere dure non fossero un buon mezzo per invogliare i ragazzi a studiare. Altri adolescenti che frequentavano le scuole superiori a Ninglang o l'università a Lijiang o Kunming avevano molti ricordi da condividere sulla loro esperienza alla scuola media di Yongning. Alcune di queste ragazze mi avevano raccontato che secondo loro gli insegnanti non erano preparati a sufficienza, che per esempio l'insegnate di lingua cinese aveva un'ortografia e una pronuncia terribile, tanto che a volte era difficile decifrare cosa avesse detto; anche altri intervistati concordavano sul fatto che l'insegnante peggiore era sempre quello di inglese, che conosceva la grammatica ma non era in grado di pronunciarne correttamente le parole. Aveva insegnato loro una pronuncia totalmente sbagliata che alle superiori e all'università non osavano più provare a parlare poiché nessuno capiva cosa stessero dicendo, ed era ormai troppo tardi per correggersi (Note di campo, luglio 2010, Dabo). Alcune madri del villaggio che incontravo sulla strada da Yongning verso il villaggio Dabo, erano dell'idea che la scuola elementare fosse troppo lontana dal loro villaggio; ogni giorno i bambini

impiegavano più di un'ora a piedi per andare e tornare, un tragitto ritenuto pittosto faticoso. In passato c'era una scuola elementare più vicina al villaggio, ma era stata chiusa a causa della mancanza di fondi per poter ristrutturare l'edificio, altrimenti inagibile.

I bambini, prima di iniziare la scuola, trascorrono molto tempo nello spazio domestico solitamente con le nonne e i nonni (Fig. 26). Attraverso la cura e l'esempio degli adulti, i bambini imparano i codici di comportamento semplicemente emulandoli. Vivendo circondati dalle montagne hanno la possibilità di entrare in contatto con la vita naturale e animale; spesso seguono le madri nelle attività di lavoro nei campi e sono molto creativi nell'ideazione di giochi impiegando pietre e bastoncini. L'educazione familiare è tendenzialmente gentile e non ci sono punizioni severe per le azioni dei bambini: imparano a rispettare le persone e a prendersi cura dei membri della famiglia. Nella concezione matrilineare Mosuo, una sana educazione familiare è la premessa fondamentale per cui una persona sarà in grado di trovare un posto rispettabile nella società. Contrariamente all'immagine diffusa dai media popolari e dagli opuscoli turistici che sponsorizzano l'idea che la società Mosuo sia un matriarcato, dove le donne hanno potere e dominano l'unità domestica, i Mosuo tendono a promuove l'uguaglianza tra membri maschili e membri femminili. Anche per quanto riguarda l'istruzione, tutti i figli hanno gli stessi diritti e ricevono i medesimi trattamenti, indipendentemente dall'appartenenza di genere. Se la famiglia per difficoltà economiche non può mandare i figli a scuola o può istruirne solo uno, la scelta sarà in base all'inclinazione e alle circostanze particolari. Prima di iniziare la scuola i bambini Mosuo vivono nell'unità domestica di appartenenza e sono incoraggiati alla creatività, crescono in un ambiente positivo e stimolante; il sistema di istruzione formale invece impone il rispetto di regole particolarmente rigide e indirizza verso la conformazione agli standard; [110] I

[110] Come ho avuto modo di osservare, la vita scolastica all'interno del campus è particolarmente faticosa: gli alunni si svegliano alle sei del mattino e spazzano tutti insieme il cortile.

contenuti di insegnamento sono carichi di valori nazionalisti Han e «la storia locale è raramente insegnata. Gli studenti spesso conoscono più la storia americana che quella del proprio gruppo etnico» (Blumenfield 2002: 490).

Mi pare utile riportare un aneddoto che mi aveva portato a riflettere sulla questione dell'ambiente di crescita e dell'educazione nella famiglia matrilineare. Daji, il fratello della compagna di Ache (Fig. 34), lavorava occasionalmente nella provincia dello Shanxi, dove aveva incontrato una ragazza Han, si erano sposati ed era nato Jizuza, il figlio, che viveva con la famiglia materna del padre, l'unità domestica Labu, dato che nello Shanxi nessuno avrebbe avuto modo di occuparsene. Jizuza passava la maggior parte del tempo con la nonna e le "mamme", in contatto con la natura e nella condivisione familiare; veniva spesso con la nonna a fare visita all'unità domestica Nianzhe e trascorreva interi pomeriggi anche con me, sebbene mi conoscesse da poco e parlasse solo in lingua Naru. Aveva un carattere dolce e gentile, sebbene anche molto vivace e birichino; piangeva raramente e ascoltava i moniti della nonna e delle persone a cui veniva affidato. Durante le vacanze estive, a luglio 2010, i genitori di Jizuza tornarono al villaggio Dabo e decisero di portare con loro Jizuza, che aveva ormai 3 anni e poteva iniziare a frequentare l'asilo. La coppia e il figlio tornarono a Dabo in occasione del capodanno e rimasi molto sorpresa nel vedere il cambiamento nei comportamenti del bambino. Non sapeva più parlare in Naru e non voleva più stare con nessun'altro fuorché la madre. Si comportava in modo capriccioso, e ripeteva continuamente solo due frasi: "lo voglio" e "non lo voglio" (*yao* 要 e *buyao* 不要); i genitori assecondavano per sfinimento ogni sua

---

Solo dopo questo compito possono riunirsi per una semplice colazione che consiste solitamente in due panini al vapore. Alle nove iniziano lezione fino a pomeriggio inoltrato, con una breve interruzione per il pranzo. Alle otto in punto di sera devono essere tutti a letto. Le ragazze e i ragazzi sono divisi all'interno dei dormitori, le camere sono piccole e strette, composte da 6 a 10 posti letto ciascuna e molti degli edifici sono fatiscenti. Una volta alla settimana gli studenti si ritrovano in cortile per esercitarsi nelle danze in cerchio caratteristiche delle minoranze etniche della zona. I professori affermano che oggi gli studenti non sono più interessati alle danze etniche tradizionali e preferiscono fare sport o dedicarsi ad altre attività ricreative.

richiesta. Nella fase di crescita ci sono sicuramente molti fattori che determinano il cambiamento nei comportamenti e nel carattere di un bambino, ma questo episodio mi aveva portato a riflettere sull'importanza dell'ambiente di crescita in una famiglia allargata e l'importanza della condivisione del cibo, del tempo, dello spazio, del gioco o del lavoro che predispone le persone ad avere più figure di riferimento e a non sviluppare un attaccamento particolare verso una sola persona, solitamente la madre. Anche la religione costituisce un aspetto importante della vita e dell'educazione Mosuo, in modo particolare rispetto alla celebrazione dei tre principali riti di passaggio: nascita, maturità e morte. Ogni famiglia ha una stanza speciale all'interno della casa dedicata al Buddha e per la celebrazione dei riti. I Mosuo seguivano una religione propria chiamata *Dabaismo*, una credenza animista, che, per mancanza di una lingua scritta, è andata perdendosi ed è stata progressivamente sostituita dal Buddhismo tibetano, o Lamaismo. (Lamu Gatusa 1999). Studiare per diventare un lama è ritenuta un'alternativa vantaggiosa all'istruzione nazionale e numerosi bambini mosuo vengono mandati a studiare in Tibet, in India o nella provincia cinese del Sichuan, dove imparano la lingua tibetana e a recitare le scritture: dopo la formazione religiosa solitamente ritornano nel luogo di nascita a vivere con la propria famiglia e partecipando alle cerimonie locali e visitano le famiglie dei villaggi. I lama sono figure particolarmente rispettate all'interno della società e ogni famiglia Mosuo sarebbe felice di averne uno nella propria casa.

CAPITOLO IV
BENVENUTI NEL PAESE DELLE DONNE?
IL TURISMO ETNICO SULLE RIVE DEL LAGO LUGU

> «Mai sentito parlare dei Moso? Dei? Moso, è un popolo della Cina Sudoccidentale che organizza la propria vita in base ai desideri sessuali delle donne. Ehm no! Separano completamente il sesso dalla famiglia, le donne Moso decidono con quali uomini andare a letto, per quanto e per quante volte. Tutti gli uomini Moso la notte vanno a bussare alle loro *babauga* che vuol dire stanza dei fiori e le donne decidono chi far entrare. E quando hanno finito è la donna a decidere se lui va o resta ed è li che ho capito che cosa manca nella mia vita, il controllo! Devi leggere quel libro, ti aprirà gli occhi!» (The Good Wife, terza serie, episodio 11 "Cos'è andato storto" min. 20.39) [111]

La rappresentazione mediatica e popolare sui Mosuo si è costruita intorno alla visione di una società dove non esiste il matrimonio e le relazioni tra partner sono libere: in pratica, i messaggi che vengono principalmente trasmessi riguardano da un lato il maggior potere e controllo che le donne hanno sulla propria vita privata, e segnalano dall'altro lato la disponibilità sessuale delle donne. Questo tipo di retoriche sviluppate e promosse da televisione, cinema, documentari e pubblicazioni di intrattenimento, non solo in Cina, trascurano spesso di considerare il punto centrale su cui si fonda la regola sociale Mosuo, ossia la relazione e la dipendenza

[111] The Good Wife è una serie tv di genere drammatico prodotta negli Stati Uniti, iniziata nel 2009. Tra le tante citazioni possibili in apertura al capitolo, ho scelto proprio questa per sottolineare la varietà di contesti in cui viene giocata la "carta" dei Mosuo.

delle persone dai parenti matrilineari per il mantenimento dell'unità stessa del gruppo dei coresidenti.

> «L'ideologia matrilineare e l'armonia dell'unità domestica sono le chiavi per comprendere la cultura Mosuo nella sua interezza. Mentre il valore dell'armonia dell'unità domestica espone il significato e gli scopi della vita per i Mosuo, l'ideologia matrilineare definisce chi sono i Mosuo, da dove provengono e di chi si fidano maggiormente. Sarebbe difficile immaginare un collegamento causale o una priorità culturale tra il valore dell'armonia dell'unità domestica e l'ideologia matrilineare. In altre parole, si potrebbe sostenere o che l'armonia dell'unità domestica è tenuta in considerazione perché necessaria a mantenere l'ideologia matrilineare, o che l'ideologia matrilineare si origina solo perché i Mosuo danno grande valore all'armonia dell'unità domestica. È chiaro comunque che quando entrambe sono in gioco, le due si alimentano a vicenda e che l'ideologia matrilineare è implicita nel valore dell'armonia dell'unità domestica. L'ultima implica la prima perché l'"unità domestica" è organizzata secondo il principio matrilineare e l'"armonia" è armonia nell'unità domestica matrilineare. In ultima analisi quindi, l'armonia dell'unità domestica è il valore unificante che permea tutti gli altri valori, credenze e pratiche Mosuo» (Shih 2010: 261-61).

Generalmente parlando, in una contemporaneità proiettata sempre più verso l'individualità, il matrimonio e il vincolo della relazione hanno riscontrato una perdita di quel valore e importanza che avevano fino a qualche decennio fa, visibile nella considerevole crescita del tasso dei divorzi e nella scelta di non sposarsi. Come invita

a considerare Shih, «mentre il matrimonio o la famiglia nucleare si stanno disintegrando in gran parte del mondo, il *tisese*, che sembra essere l'ultima forma di unione consensuale non obbligatoria e non contrattuale, sta cambiando in qualcosa che si avvicina sempre più al matrimonio» (Ibid: 270). L'idea della relazione di visita così immaginata, libera da legami stabili e duraturi, attrae anche quella categoria di donne che, deluse e infelici del rapporto con il proprio marito, vorrebbero avere maggior libertà di controllo sulla propria vita sentimentale. Quante di queste donne sarebbero però disposte a vivere per tutta la vita con la madre, i fratelli e le sorelle? Sebbene tra i Mosuo i legami e le relazioni di coppia siano deboli e meno vincolanti rispetto alla maggioranza delle configurazioni familiari conosciute, l'esistenza di un legame forte e virtualmente indissolubile con il gruppo materno, per il quale ogni Mosuo nutre obblighi, doveri e responsabilità, è un fatto che dovrebbe essere tenuto in considerazione. Questo capitolo è dedicato alla presentazione delle rappresentazioni sui Mosuo, che si sono sviluppate contestualmente alla promozione del turismo nei villaggi adiacenti alle rive del lago Lugu, e mette in evidenza il conseguente processo di mercificazione della cultura etnica locale. Le trasformazioni che si sono susseguite negli ultimi venti anni hanno riguardato non solo i luoghi, le persone, le configurazioni e i desideri, ma anche le relazioni con i Mosuo dell'area rurale, che hanno vissuto indirettamente, da osservatori, la crescita economica in tutte le sue contraddizioni.

Sviluppo del turismo nei villaggi sulle rive del lago Lugu

> «Il villaggio di Luoshui ha cambiato aspetto, non ci sono più i veri Mosuo, i tratti primitivi e originari di questa popolazione sono mutati, ora tutto si basa sul commercio e sugli affari, i giovani ogni giorno guardano la televisione, cantano le canzoni che vanno di moda, non indossano più gli abiti tradizionali. Mi scusi, mi sa dire dov'è il villaggio dei veri Mosuo?" (Zhou 2001: 264)

Imitando i grandi centri, anche i villaggi più piccoli hanno promosso il settore turistico, cercando di trarne il massimo profitto economico. Luoshui e Lige sono un chiaro esempio di questo recente fenomeno: da un'economia di sussistenza basata sull'agricoltura e sulla pesca, sono progressivamente passati a un modello economico totalmente fondato sull'industria turistica.[112] I fattori principali del rapido sviluppo sono stati sia la bellezza del paesaggio lacustre sia l'unicità dei tratti culturali Mosuo, caratteristiche chiave che hanno attirato folle di turisti a visitare questo luogo.

> «L'atto di mettere in scena l'identità Mosuo ha portato ricchezza in una comunità altrimenti in lotta, in un'area con trasporti limitati e priva di industrie. Luoshui, considerato povero persino dagli standard locali durante gli anni della collettivizzazione, per la poca terra e di scarsa qualità, è ora il villaggio più benestante della contea con entrate nettamente maggiori di quelle di altri villaggi» (Walsh 2005: 453).

Il turismo a Luoshui ha iniziato a svilupparsi alla fine gli anni '80 del '900 ed è cresciuto a ritmi incredibili nel corso degli anni '90. La teoria del ciclo di vita della località turistica formulata da Butler (1980) ne identifica le fasi di evoluzione: la scoperta, il coinvolgimento, lo sviluppo intensivo, il consolidamento, la stagnazione, il declino o ripresa (Ibidem).[113] Attraverso l'identificazione e l'osservazione di

[112] Secondo i registri locali, prima del 1991 il reddito annuale pro capite era di 200 RMB, arrivando a 3000 RMB in anni recenti. Si veda Yang Hui, Liu Yongqing 2009; He Ming, Li Zhinong 2009.

[113] Nello stadio di esplorazione i visitatori principali sono esploratori che viaggiano soli o in piccoli gruppi, organizzando autonomamente il viaggio ed effettuando visite irregolari. In questa fase i locali non comprendono il motivo della visita e non sanno come soddisfare i desideri dei visitatori.

queste fasi si è in grado di vedere come i processi sociali ed economici di cambiamento territoriale operino verso la trasformazione graduale della località in una vera e propria meta turistica, dedicata esclusivamente alle attività di accoglienza e di intrattenimento. Anche il villaggio di Luoshui ha attraversato alcune fasi chiave di sviluppo. Negli anni ’80 del secolo scorso il villaggio riceveva al massimo poche centinaia di persone l’anno: i primi visitatori erano esploratori, etnografi cinesi e ufficiali collegati ai programmi del governo. Lo sviluppo del turismo è iniziato intorno alla *baohusuo* (保护所), l’area di protezione ambientale stabilita a livello amministrativo provinciale, a circa un chilometro di distanza da Luoshui. Già nel 1988 il governo aveva iniziato a emettere biglietti di ingresso all’area, ma i turisti non giunsero prima del 1989. Nel 1990 il lago Lugu venne ufficialmente aperto al turismo interno e, nel 1992, al turismo estero (Walsh 2005). Nella sua prima visita al lago nell’aprile del 1993, l’antropologa Eileen Wash, che si è a lungo dedicata della questione turistica a Luoshui, ha indicato la presenza di solamente tre pensioni private nell’area del *baohusuo*, e pochi ristoranti annessi; l’affitto di barche era già disponibile e gli spettacoli di ballo e canto venivano organizzati solo se il numero di persone interessate era accettabile (ibidem). Tra il 1990 e il 1991 i primi visitatori che raggiunsero l’area, ricevettero ospitalità e alloggio presso le case delle famiglie locali; con l’incremento degli ingressi e la consapevolezza dei vantaggi economici che il turismo poteva portare, i Mosuo, aiutati dal governo locale, iniziarono a promuovere la costruzione di piccoli alberghi

---

Nello stadio di coinvolgimento, i residenti locali iniziano a sfruttare le risorse disponibili e a promuovere attività per i visitatori. Durante lo stadio di sviluppo, il numero di visitatori cresce notevolmente, superando il numero dei residenti nell’area interessata, si intensificano le opere di costruzione di infrastrutture e di luoghi di intrattenimento. Nello stadio di consolidamento, l’incremento del tasso dei visitatori subisce un declino, l’economia locale inizia a basarsi unicamente sui profitti del turismo, ma a causa della pubblicizzazione dell’area e del crescente interesse e popolarità, le agenzie turistiche prendono il controllo del mercato. Durante lo stadio di stagnazione, l’area ha ormai raggiunto il picco massimo di visitatori, continua a essere meta turistica ma passa di moda. Alcune zone subiranno la fase di declino, mentre altre riusciranno ad avere una ripresa rinnovando le strutture di accoglienza.

a gestione familiare per meglio accogliere i turisti (Zhou Huashan 2001). Quando nel 1983 il governo aveva istituito Luoshui come l'area turistica provinciale del lago Lugu, i Mosuo ancora non sapevano in che modo avrebbero potuto trarne profitto e provavano imbarazzo nell'accettare i soldi dei primi visitatori. Gli anziani del villaggio espressero da subito la loro disapprovazione, in quanto accettare denaro significava andare contro alla natura ospitale e cordiale caratteristica della loro cultura (Ibidem).

> «È davvero indimenticabile: tra i primi ventiquattro barcaioli che iniziarono a remare per i turisti io ero l'unico uomo. Le altre erano tutte donne. Qual era in realtà la più grande pressione per me? Sia i miei coetanei che gli anziani ritenevano che remare per i turisti e servirli fosse un affare imbarazzante e di poco conto. Se non andavo a remare, non avevo soldi da spendere. Tutti ridevano di me, un ragazzo cresciuto come me che andava a remare... Il peso più grande era prestare servizio per i turisti. Mi ci vollero due o tre settimane per abituarmici, poi sviluppai un certo tipo di passione nel farlo. I membri del villaggio gradualmente accettarono l'idea e i barcaioli salirono a trenta, a oltre quaranta, poi tutto il villaggio si unì al business delle barche, tutti riconobbero e accettarono l'industria del turismo» (documentario a cura di Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

In questo periodo iniziale di sviluppo, Ceng Lacuo, una intraprendente donna Mosuo, concretizzò l'idea di trasformare la propria abitazione in un albergo per accogliere i turisti, ricavando grandi guadagni sotto lo sguardo perplesso degli abitanti del villaggio, che però a loro volta si organizzarono allo stesso modo, e si misero all'opera per trasformare il villaggio in una comunità commerciale (Lamu Gatusa 2006).

In un secondo momento, dal 1991 al 1996, prese il via la vera e propria industria del turismo: i locali cominciano a organizzarsi in "gruppi di lavoro" e avviarono così la costruzione di infrastrutture e luoghi di intrattenimento per soddisfare i bisogni di visitatori, sempre più numerosi. Nel 1995 le abitazioni del villaggio vennero munite di elettricità e nel 1996 tutte le famiglie erano in possesso di apparecchi televisivi (Zhou Huashan 2001). Tra il 1996 e il 1999 il governo predispose ingenti misure per regolamentare l'industria in rapida crescita, e si impegnarono nella realizzazione di strade meglio percorribili; [114] il lago Lugu venne nominato "una riserva naturale" con attività turistiche soggette a regolamentazione (Ibidem). A differenza di altre località dello Yunnan, dove si era creata da subito una forte concorrenza tra alberghi, negozi e attività di intrattenimento, la gestione del turismo a Luoshui inizialmente rispecchiava l'unità e l'uguaglianza tra i membri come vige tradizionalmente nella società. Questo sistema comunitario prevedeva che a ogni persona venisse affidato un compito preciso nello svolgimento delle attività - il giro in barca, sul cavallo o le esibizioni di canto e ballo - e che il ricavato complessivo della giornata venisse distribuito in parti uguali tra coloro che avevano prestato servizio. I prezzi delle attività erano stati fissati dal governo locale e non era prevista la comune pratica del contrattare.; durante l'orario di servizio le persone erano obbligate a indossare l'abito tradizionale, a rischio di essere multati dall'ufficio provinciale che controllava le attività turistiche (Horth 2002).

Eileen Walsh racconta che al suo ritorno a Luoshui nel 1997 l'ambiente e l'atmosfera erano notevolmente cambiati: «lungo la passeggiata del lago, una schiera di pensioni con ingressi decorati e vistose segnaletiche aveva sostituito la

[114] L'asfaltatura delle strade era ancora in corso di realizzazione in alcune tratte. Il viaggio da Ninglang a Yongning era piuttosto problematico e consigliabile da fare solo in autunno o in primavera. Durante l'inverno e l'estate, le nevicate, il ghiaccio e le frane potevano rendere le strade impraticabili o seriamente pericolose da percorrere. Dal 2009 è iniziata la costruzione dell'aeroporto del Lago Lugu, per agevolare l'accesso dei turisti all'area. Si veda il sito del turismo nello Yunnan: http://en.ynta.gov.cn/Item/3297.aspx.

quieta riva alberata. Lavoratrici del sesso e "accompagnatrici" vestite in abito Mosuo passeggiavano nel villaggio e lungo le rive del lago» (2005: 459). Il comportamento dei turisti a Luoshui si era da subito rivelato particolarmente contraddittorio: da una parte, il desiderio di entrare in contatto con la "primitività" dei Mosuo era dall'altra parte in conflitto con la pretesa di alloggiare in alberghi muniti di tutti i confort possibili, lamentando la mancanza di servizi igienici ad acqua corrente (Zhou Huashan 2001). Per restituire l'idea, nell'estate del 1999 un turista di Canton aveva così commentato la sua esperienza: «Una fila di autobus si dirigono verso il paese delle donne, incontrano dei Mosuo corrotti dal commercio, così tristi. In questa terra di fiori e distese verdi è impossibile negare che la civilizzazione sia la più grande distruttrice dell'ambiente» (Ibid: 274). Nel maggio del 2000 alcune turiste avevano lasciato scritte queste righe sul libro commenti di una pensione di Luoshui:

> «Siamo quattro ragazze giunte su queste rive abbracciando desideri illimitati, abbiamo percorso un lungo viaggio per raggiungere questa terra, il lago Lugu. Questo è un luogo meraviglioso, l'unica pecca in mezzo a tanta perfezione è l'invasione del commercio, troppo profonda e radicata. Credevamo di esser giunte nel luogo dove la gente è per natura accogliente e ospitale, ma una volta qui siamo rimaste deluse e rattristate. Non ci torneremo mai più. Quattro ragazze che ritornano a casa molto amareggiate» (Ibid: 275).

Soddisfare i desideri dei turisti non è un'impresa semplice, soprattutto quando questi desideri sono alimentati da descrizioni enfatizzate e distorte di alcune caratteristiche chiave delle tradizioni locali. La crescente professionalizzazione dell'industria turistica è diventata particolarmente evidente dal 1998 in avanti (Walsh 2005). A seguito dell'espansione della zona turistica,

vennero rese disponibili più di 50 pensioni con oltre 1300 posti letto e nel 2004 le stanze d'albergo vennero fornite di servizi igienici e docce; il numero dei posti letto venne raddoppiato e le strutture di accoglienza vennero migliorate. Numerosi commercianti e venditori provenienti principalmente dalle province dello Yunnan e del Sichuan iniziarono a trasferirsi a Luoshui e Lige, introducendo diversi tipi di cucina e nuovi prodotti per il consumo turistico (Ibidem). Quei Mosuo che non possedevano il capitale necessario per avviare attività per conto proprio, si appoggiavano a *joint venture* cinesi, affittavano uno spazio, o in altri casi il matrimonio con qualcuno di esterno all'area poteva essere una soluzione per aprire un'attività commerciale. Nel 2002 per esempio, una donna di Shanghai aprì una distilleria di Sulima, il liquore di riso tipico Mosuo, e raddoppiava le entrate di notte con la gestione di un bordello (Ibidem). Insieme al turismo è comparsa anche la prostituzione, per assecondare il desiderio dei visitatori, attirati nell'area dalle descrizioni che ritraevano ii Mosuo come una società dove viene praticato il sesso libero.[115] A partire dal 2004 sorsero le prime controversie che portarono a una ridefinizione delle dinamiche di gestione del turismo. La prima questione era stata sollevata a seguito di un servizio televisivo trasmesso dalla CCTV, la televisione di stato, sull'inquinamento e la prostituzione a Luoshui, che aveva attirato l'attenzione nazionale sui problemi emergenti nel territorio Mosuo: una squadra di ufficiali governativi venne presto inviata nell'area, al fine di elaborare e pianificare misure per uno sviluppo appropriato del turismo (Walsh 2005).[116] La seconda questione era

[115] Molti bordelli, nello Yunnan come altrove, vengono fatti figurare come bar e karaoke; i residenti originari di Luoshui affermano che le ragazze che gestiscono quel tipo di locali non sono Mosuo del posto, ma ragazze provenienti dalla prefettura di Muli, nel Sichuan, sulla sponda opposta del lago.

[116] Uno dei risultati di questo intervento è stato lo spostamento del controllo dell'area dalla contea di Ninglang all'amministrazione governativa di Lijiang, inclusi i profitti ottenuti dalla vendita dei biglietti di ingresso. Il governo ha iniziato nel 1988 a emettere i biglietti di ingresso per accedere all'area Mosuo al costo di 2 yuan, aumentandoli nel 1997 a 10 yuan più 5 yuan di assicurazione facoltativa e nel 1999 a 33 yuan. (Walsh 2001). Il costo attuale è di 100 yuan. Inoltre, l'area del

invece sorta quando un imprenditore esterno alla comunità, sotto la copertura di una famiglia locale, [117] aveva aperto un hotel a tre stelle, che aveva scatenato la competizione tra le pensioni a gestione familiare. La recente concorrenza con altri villaggi costruiti su modello di Luoshui, in modo particolare Lige, a pochi chilometri di distanza, aveva alimentato il timore che l'economia turistica fosse soggetta a rischi, a seguito di una progressiva perdita di interesse per l'area dopo il boom iniziale (Walsh 2005). In effetti, sono diversi i fattori che concorrono a determinare il futuro della comunità Mosuo e il destino della località turistica stessa, tra i quali il comportamento sempre più indifferente e scortese dei locali nei confronti dei turisti ora che la comunità è benestante, il flusso dei visitatori ridotto e le influenze esterne incontrollabili.

Un giorno d'estate del 2010 avevo incontrato a Luoshui alcuni registi che stavano girando un documentario per una compagnia televisiva svizzera e dopo qualche domanda sulla mia esperienza, mi domandarono come sarebbe diventato a mio parere il lago Lugu tra dieci anni. Risposi che non potevo saperlo, forse sarebbe stato uguale, forse un po' più industrializzato visti i recenti lavori di costruzione stradale e il miglioramento dei trasporti. Non dissi però che, a mio parere, molto dipendeva dalle decisioni delle autorità governative e dalle future scelte dei giovani a seconda delle possibilità e risorse messe a disposizione. Alcune delle preoccupazioni che interessano i locali vengono discusse nel documentario "What shall we do – Change of Luoshui Village" (我们怎么办？– 落水村的变化) [118] girato

---

baohusuo venne designata zona commerciale e il distretto a luci rosse e alcuni locali considerati troppo vicini alla riva del lago vennero rimossi.

[117] La regolamentazione amministrativa prevede che si possa aprire un'attività nell'area del lago Lugu solo in collaborazione con famiglie locali.

[118] Dal 2006 al 2009 il BAMA Mountain Culture Research Insitute della Yunnan Academy of Social Science ha creato il Community Based Visual Education Project, che prevedeva la realizzazione di 5 documentari girati dagli abitanti di altrettanti villaggi sulle montagne dello Yunnan. I "registi" appartengono a diversi gruppi (Miao, Hani, Mosuo) e raccontano la loro storia e la storia della loro comunità attraverso il video.

e interpretato interamente da membri appartenenti alla comunità Mosuo. Il documentario è ambientato a Luoshui, dove a turno, alcuni dei locali intervistati discutono alcune delle problematiche che mettono a rischio l'integrità della comunità, cercando di trovare un rimedio. Ake Dama, una donna sulla quarantina, descrive la situazione attraverso una metafora particolarmente significativa, che a mio parere restituisce un messaggio chiaro e consapevole della situazione:

> «I turisti entrano in massa, entra la televisione, entrano i computer, entrano i cellulari, entra qualsiasi cosa. È proprio vero che la nostra cultura Mosuo è come un computer, in cui viene caricata qualsiasi cosa. Un computer senza un software antivirus verrebbe infettato, se ci sono virus. Qualsiasi cosa, buona o cattiva, si è infilata nelle nostre teste. Noi non abbiamo un software antivirus» (Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

Guota Pincong, un uomo Mosuo, esprime così il suo punto di vista: «In passato i turisti erano soddisfatti del nostro servizio, perché? Perché i barcaioli cantavano canzoni per loro mentre remavano. Oggi solo in pochi lo fanno.» Ala Dashi, un anziano Mosuo commenta:

> «Il servizio non è buono come prima. I barcaioli incaricati di remare per i turisti spesso nel pomeriggio giocano a biliardo e bevono. Dopo aver bevuto, trattano i turisti con indifferenza, non si comportano in modo amichevole come prima. Quando erano soliti cantare tutto il tempo remando fino all'isola, dopo la gita i turisti erano così felici, abbracciavano i barcaioli e facevano foto insieme a loro. Ora dopo il giro in barca, i turisti spesso fanno

reclami al capo villaggio per la scarsità del servizio ricevuto» (ibidem).

Anche Lagu Luzu, riferendosi ai barcaioli, commenta che i barcaioli sono riluttanti a cantare e a volte i turisti devono pagare degli extra e invitare dei cantanti sulla barca, il che secondo lui non è un comportamento molto appropriato. Afferma che preferiva prima, «quando i ragazzi e le ragazze cantavano e remavano insieme per i turisti. Gli abitanti del villaggio sono cambiati e questa è la ragione per la quale ci sono poche persone che ancora cantano» (Ibidem).

Convivere con le rappresentazioni turistiche

Le innumerevoli rappresentazioni sui Mosuo, disponibili nella forma di immagini, articoli, siti web e produzioni visuali per la promozione del mercato turistico, sono spesso in contraddizione tra loro, attirando e incontrando il desiderio di un pubblico piuttosto eterogeneo. La donna è sempre al centro di queste descrizioni: l'intera area è stata pubblicizzata come "paese delle donne" (nüguo 女国)" [119] o "paese delle figlie" (nü'erguo 女儿国). Come ho avuto modo di osservare, molti nomi di attività commerciali, come alberghi, bar, negozi scelgono nomi che fanno riferimento alle donne, alle ragazze, alle figlie, alle principesse, spesso attraverso la combinazione dei nomi a immagini di giovani e affascinanti ragazze in pose sensuali, vestite in abito tradizionale Mosuo. Eileen Walsh ha fatto notare che lo slittamento di significato e la varietà delle trascrizioni e traduzioni dei nomi, in particolare da "donna" (nü 女) a figlia o ragazza (nü'er 女儿), «sia rappresentativo

[119] Questo nome deriva dai riferimenti della dinastia Tang al "regno delle donne" (nǚguó 女国). Il nuerguo (nǚérguó 女儿国) è diventato famoso in Cina grazie al romanzo "Viaggio In Occidente" (Xi you ji 西游记, "Lo scimmiotto" nella versione italiana) di Wu Cheng'en, un classico della letteratura della dinastia Ming, in cui i protagonisti attraversano e sono tentati da questa terra abitata da sole donne. Si veda Mathieu 2003, Walsh 2005.

del conflitto volutamente mantenuto nei segni e nei messaggi sulla cultura Mosuo, una cultura di matriarche da un lato e che soddisfa le fantasie maschili di amanti a portata di mano dall'altro lato» (2005: 465). La messa in mostra e la mercificazione della cultura Mosuo avviene non solo nei villaggi locali, ma anche nei parchi tematici e nei villaggi delle minoranze etniche, dove è possibile trovare la ricostruzione in miniatura dell'ambiente rappresentativo delle caratteristiche che si vogliono mettere in evidenza dei gruppi etnici presenti in Cina.

Xiao Ma per esempio, ha raccontato di quando nel 1993 iniziò a lavorare presso il villaggio delle minoranze etniche dello Yunnan (*Kunming Minzucun* 昆明民族村) e sentì per la prima volta usare termini come "paese delle donne", "matrimonio di visita", "matriarcato primitivo" per riferirsi alla loro società e descrive come solo in quel momento si era resa conto che l'immagine delle donne Mosuo era stata distorta e mal interpretata per favorire il turismo. La rendeva molto triste sentirsi dire dai visitatori di non avere un padre, di non conoscere l'identità del proprio padre, di vivere in una società promiscua; le capitava spesso che i visitatori le domandassero in modo poco educato questioni personali legate alle sue relazioni private, al numero degli amanti avuti, o se fosse disponibile a ricevere "visite". Altri ancora, pensavano che le donne Mosuo fossero arretrate e primitive e le domandavano se avesse mai sentito parlare di Mao Zedong o in che modo mangiassero la carne. Inizialmente Xiao Ma era ben disposta nei confronti dei visitatori e cercava di trasmettere i valori della famiglia Mosuo, attraverso la condivisione della propria esperienza personale. Si rese presto conto che la maggior parte dei turisti voleva solo una conferma di quello che leggeva nei libri. Alcuni non credevano alle sue parole, e sostenevano in modo insistente e sgarbato che, siccome era stata influenzata troppo dall'ambiente civilizzato degli Han, considerava quindi il suo contesto di provenienza talmente arretrato e primitivo da vergognarsene al punto di non volerlo raccontare. Nelle sue parole:

> «Solo perché dicevo di avere un padre per loro ero una bugiarda e mettevano in discussione il mio essere Mosuo. Con il tempo ho imparato a rispondere in modo ironico, dicendo, se i Mosuo non hanno padri, cadono dagli alberi? Mao Zedong, è una cosa da mangiare? Alcune volte mi sono vergognata di rivelare la mia identità di Mosuo per tutte le falsità che erano state scritte sui libri e quando scherzavo con qualcuno, correvo il rischio che il mio carattere allegro venisse frainteso, perché noi Mosuo, nell'immaginario dei turisti, siamo considerate donne frivole e disponibili al sesso» (Yang Lifen 2009: 228).

La maggior parte delle rappresentazioni promosse dall'esterno ruotano intorno ad alcune tematiche chiave che si intrecciano: la relazione di visita e la vita sessuale, la primitività e la nostalgia per l'armonia immaginata delle grandi famiglie allargate di un tempo e l'idea di una società matriarcale, in cui rientra sia la concezione di primitività e arretratezza, sia le speranze di un minor numero di femministe occidentali che vedono nei Mosuo un'alternativa possibile a un patriarcato dominante e oppressivo. La diffusione dell'idea della società Mosuo come "matriarcale" si è inizialmente sviluppata dalle descrizioni fornite dai ricercatori a servizio del governo cinese, riprese poi per la promozione delle rappresentazioni mediatiche e *mainstream*, che tendono a enfatizzarne alcuni aspetti, in questo caso presentando una società dove le donne sono al comando, quando invece i Mosuo, principalmente nelle aree meno interessate dal turismo, descrivono la propria organizzazione sociale come tendenzialmente ugualitaria, una società in cui le donne e gli uomini sono di ugual valore per il bene dell'unità domestica, all'interno della quale tutti i membri adulti collaborano e hanno voce in merito alle decisioni familiari. Recentemente, un numero crescente di resoconti e studi di ricercatrici di stampo femminista hanno provato a restituire un senso diverso al termine matriarcato, ed enfatizzano il fatto che il dominio femminile non comporti un appiattimento del ruolo maschile:

> «Le società matriarcali, dal punto di vista storico, sono state create, formate e determinate dalle donne. Le donne hanno il ruolo centrale in tutti gli ambiti, sociale, economico, religioso, rituale, senza avere il predominio, poiché la politica delle società matriarcali si basa sull'uguaglianza e sulla reciprocità delle persone. Ciò riguarda allo stesso modo il comportamento tra i sessi e tra le generazioni» (Göttner-Abendroth 1988: 17).

Riprendendo gli studi filosofici di Heide Göttner-Abendroth (1988, 1991) sulle società matriarcali, Francesca Rosati Freeman, nella sua recente pubblicazione, "Benvenuti nel Paese delle Donne" (2010), ha fatto presente che la parola matriarcato necessiti una ridefinizione: matriarcato non è l'equipollente opposto di patriarcato, non ha nulla a che vedere con il dominio delle madri o delle donne. La parola greca *arché* può avere il significato di dominio, ma anche quella di "principio o inizio". Quindi il modo migliore di tradurre matriarcato è "iniziare dalle madri" (Freeman 2010). Attraverso i racconti della propria esperienza di viaggio e scoperta tra i Mosuo, questa autrice descrive un esempio di società da cui abbiamo molto da imparare, un modo per allontanarci dai valori del patriarcato e vedere come possa essere invece possibile vivere l'armonia dell'ambito domestico privo di violenze e discriminazioni di genere. Nonostante il tentativo sia quello di andare oltre le definizioni e mostrare l'esistenza di un modello di società pacifica ed egualitaria a cui ispirarci, il rischio che si corre nel definire la società Mosuo come matriarcale è a mio parere, quello di rimanere comunque legati a discorsi di significato connotati negativamente, allontanandosi dal vissuto quotidiano e dinamico delle persone, che porta a una idealizzazione de ruoli di genere all'interno della società stessa. La ricerca di Eileen Walsh ha fornito numerosi esempi volti a mostrare come i residenti di Luoshui fossero diventati man mano consapevoli che questi vari modi di rappresentare e mettere in scena una certa "identità" Mosuo, così come immaginata dai turisti, vendevano bene e che i differenti volti che i Mosuo avevano imparato di volta in

volta a mostrare, fossero principalmente guidati dalla speranza di un miglioramento economico (Walsh 2005).

Le giornate trascorse a Luoshui e Lige: cambiamenti recenti

Quando mi recai per la seconda volta a Luoshui il 1° maggio 2010, dopo quasi quattro anni dalla prima visita, [120] sebbene fossi a conoscenza delle trasformazioni che avevano preso piede nei villaggi sulle rive del lago Lugu negli ultimi anni, rimasi comunque impressionata dell'entità di impatto che lo sviluppo aveva avuto sull'ambiente e sull'atteggiamento delle persone. Il villaggio era diventato in così poco tempo una località turistica a tutti gli effetti: oltre ai numerosi alberghi a gestione familiare, era stato aperto un ostello della gioventù sulla riva del lago e alcuni alberghi di lusso erano sorti nella parte alta del villaggio, dove altri edifici erano in costruzione. La strada, prima in terra battuta, era stata pavimentata in mattonelle e sul piazzale di arrivo al villaggio, in prossimità del pontile, erano stati installati dei servizi pubblici a pagamento e un ufficio turistico. Lungo la passeggiata si dispiegava una lunga fila di negozi di alimentari, di souvenir con prodotti tipici e oggetti ricordo, ristoranti, alberghi e bar con indicazioni in caratteri cinesi e la traduzione in inglese. [121] Rimasi colpita nel vedere che in alcuni negozi di abbigliamento e sciarpe "tradizionali" era in vendita una maglietta ricordo, anche pubblicizzata attraverso poster affissi sulle pareti, con la scritta: "*Madami*, porta a casa un ricordo dello *zouhun"* (lett: "matrimonio itinerante"). Quando domandavo il

[120] Mi ero recata a Luoshui accompagnata dal ricercatore Lamu Gatusa per svolgere la ricerca sul campo per la tesi magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche all'Università degli Studi di Milano Bicocca nel febbraio 2006. Di sicuro il periodo in cui ero stata, e la presenza di un ricercatore appartenente al gruppo Mosuo mi avevano lasciato un'impressione diversa del posto: le persone erano più disponibili al dialogo e non essendo stagione turistica non venivano organizzate attività di intrattenimento in quel periodo dell'anno.

[121] Per un approfondimento sul ruolo del souvenir come esperienza di viaggio e di memoria, si rimanda a Barberani 2006; Canestrini 2001.

significato della parola *madami* nel contesto turistico, chiunque rispondeva che voleva dire "ti amo", ma in realtà sapevo che in lingua Naru l'equivalente di "ti amo" è "*niao no fu*", ovvero "mi piaci". Madami è un'espressione difficile da tradurre, trattandosi di un'esclamazione utilizzata abitualmente che può assumere diverse sfumature, come dire "santo cielo" o "maledizione" e che ricorreva in moltissime canzoni tradizionali, per la vocalità del suono.[122] Nel contesto turistico è una delle poche parole nelle canzoni che è stata mantenuta in lingua originale e forse gli è stato attribuito questo significato perché rimanda al suono in cinese di "ti amo", ovvero "wo ai ni". Un'altra spiegazione potrebbe essere che, dato il significato diverso della parola in lingua Naru rispetto a quello che gli è stato attribuito, pronunciarla in pubblico, con i turisti e in presenza di membri della famiglia si evita così l'imbarazzo che si creerebbe altrimenti tra le persone imparentate di sesso opposto.

Sebbene fosse periodo di vacanza per la festa dei lavoratori (Laodongjie 劳动节), il numero dei turisti in visita era diminuito notevolmente rispetto agli anni precedenti. I locali si lamentavano della situazione, e imputavano la scarsa affluenza all'Expo di Shanghai e a causa della strada in costruzione, che creava parecchi disagi.[123] Avevo deciso di fermarmi solo un giorno per fare un giro di ricognizione e conoscere di persona Er Qin, il ragazzo Mosuo che Lamu Gatusa mi aveva suggerito di contattare per la permanenza e per qualsiasi tipo di aiuto con la ricerca. Secondo lui, Er Qin era la persona ideale con cui parlare e alla quale affidarmi, non solo perché i due erano in buoni rapporti, ma anche per l'esperienza che aveva maturato nel convivere con il processo in corso di sviluppo del villaggio; nel 2001 aveva aperto con un amico il museo della cultura Mosuo a Luoshui e si era impegnato nella

[122]Per un approfondimento sulle canzoni tradizionali Mosuo si rimanda a Latami Dashi 2006. A Dabo, la canzone "*alabala madami* "veniva cantata frequentemente nella versione "originale".

[123]La prima volta che raggiunsi il villaggio, sia a causa di ripetuti guasti al pulmino durante il tragitto, sia per un blocco di quattro ore sulla strada poco dopo Ninglang, il viaggio da Lijiang era durato tredici ore, quando solitamente se ne impiegano circa sette o otto.

produzione di video che mostravano le contraddizioni portate dal turismo, al fine di valorizzare il punto di vista dei locali. I suoi numerosi impegni come regista resero difficile l'incontro, rimandato più volte, ma trovò comunque il tempo di ricevermi presso il museo. Parlammo della mia ricerca e dei suoi sforzi per promuovere e stimolare un approccio "diverso" alla comprensione delle tradizioni Mosuo, con una prospettiva più vicina alle persone e che enfatizzasse meno i tratti "particolari" della loro cultura. Fu un pomeriggio particolarmente interessante, anche per la possibilità che mi diede di guardare alcuni video che aveva prodotto. [124] Mi disse di tornare presto e confermò che la sua famiglia, o la famiglia della sua fidanzata, mi avrebbero ospitato volentieri. In quel momento non avevo considerato il fatto che essere ospitata presso la sua famiglia significava in realtà affittare una camera di albergo nella residenza della famiglia. La settimana successiva, tornai con alcuni doni da posizionare sull'altare nella stanza principale della casa, per ringraziare gli antenati e la famiglia, come mi avevano insegnato a fare a Dabo ogni volta che ero ospite in qualche casa, un gesto che risultò quasi inappropriato. Incontrai Er Qin al museo e dopo aver chiacchierato davanti a una tazza di tè mi accompagnò a casa sua, dove mi presentò la sorella maggiore e la madre, che mi fecero accomodare nella mia stanza consigliandomi il riposo, dopo avermi dato qualche indicazione su luoghi e orari per la colazione, il pranzo e la cena. La divisione degli spazi tra visitatori e componenti della famiglia era particolarmente marcata, il che rendeva difficile l'interazione con i membri dell'unità domestica, composta in totale da 10 persone: la madre, il fratello,

[124] Rimasi particolarmente colpita da uno dei primi documentari che aveva realizzato, "La casa della nonna ha lasciato la terra natia", del 2009. Questo documentario racconta un avvenimento del 2007, quando una famiglia Mosuo aveva accettato di vendere l'*yimi*, l'edificio principale della casa di duecento anni, all'artista tedesca Mathilde ter Heijne, che lo aveva fatto ricostruire per la sua esibizione a Pechino (http://www.terheijne.net/project/mosuo-fire-place/). Il documentario racconta la prospettiva dei locali, in modo particolare del giovane che tratta la vendita con l'artista e i componenti della famiglia, che esibiscono opinioni contrastanti sulla delicata questione. Alla fine l'*yimi* viene venduto per 100.000 Renminbi e si discute l'impatto dello sviluppo sui valori e le tradizioni Mosuo.

le due sorelle maggiori di Er Qin e i figli delle sorelle. Lavoravano tutti per l'industria turistica, la sorella maggiore si occupava della casa, dell'albergo e dei bambini, l'altra sorella portava i turisti a fare il giro con il cavallo, i figli adolescenti facevano il turno come barcaioli. Il fratello maggiore era membro del comitato del villaggio ma nei momenti in cui lo vedevo, era sempre occupato in bevute, partite a carte, *majang* e biliardo. Trascorsi due settimane seguendo le attività turistiche, aspettando l'occasione giusta per stabilire qualche contatto in più, ma soprattutto all'inizio, la maggior parte delle persone non sembrava molto disponibile al dialogo, gli atteggiamenti dei negozianti erano spesso freddi e distanti, ognuno pensava ai propri affari; con la famiglia stessa presso cui risiedevo, una volta partito Er Qin, non si creò, anche per colpa mia, alcun tipo di legame particolare. [125] Grazie all'amicizia instaurata nel tempo con una negoziante Han, ebbi successivamente modo di conoscere un altro punto di vista, quello di una persona inserita nel mondo Mosuo ma non appartenente alla stessa "cultura". Dopo aver mostrato interesse nell'ascoltare il motivo della mia visita e dell'esperienza al villaggio Dabo, mi disse che avrei dovuto incontrare assolutamente un suo amico Mosuo, Bima, un lama che era tornato presso la famiglia materna di Luoshui da qualche giorno, dopo aver trascorso dieci anni a vivere e studiare presso un monastero in India. Nonostante fosse molto occupato, Bima si rese subito disponibile all'incontro, e mi propose di accompagnarlo nella parte alta di Luoshui dove sarebbe rimasto tutto il pomeriggio per svolgere alcuni riti per una famiglia. Aveva lasciato il villaggio nel 2001, quando aveva solo 18, e sebbene sapesse delle trasformazioni in corso, mi disse che non immaginava un cambiamento di tale portata. Mi confessò, con imbarazzo, che se non fosse andato a prenderlo suo fratello, da solo non sarebbe riuscito a trovare la strada di casa (Note di campo, agosto 2010, Luoshui). Chiacchierare con lui era molto

[125] Arrivai al lago già abituata al calore e alla condivisione di tutto con la famiglia a Dabo e la solitudine che provai nel vivere in quella stanza ne rese difficile la permanenza. Rimasi solo per due settimane, decidendo poi di rimanere fissa a Dabo e fare avanti indietro o fermarmi a Luoshui e Lige solo per qualche notte.

piacevole e dalle sue parole si percepiva un certo tipo di tristezza nel faticare a riconoscere i luoghi e nel trovare cambiate le modalità di interazione al villaggio. Mi disse che era felice che ci fosse più benessere rispetto al passato, quando soffrivano la povertà, ma che le persone ora sembravano così diverse nei rapporti interpersonali e nella gestione delle attività, preferiva il tempo in cui valori erano più importanti dei soldi, quando i membri della famiglia avevano più tempo e dedizione nel prendersi cura gli uni degli altri, invece che essere occupati tutto il giorno con i turisti. Inoltre, non era abituato a quel rumore e confusione, e si sentiva estraneo a quella nuova realtà: «le persone qui ora parlano una lingua che io non conosco, la lingua degli affari» (Ibidem). La mattina presto gli anziani del villaggio si ritrovavano attorno allo *stupa* per la preghiera, durante il giorno rimanevano nelle case o accovacciati in qualche angolo poco affollato, totalmente estraniati dal contesto turistico. Nel periodo di vacanze e durante l'estate arrivavano quotidianamente pullman di turisti, [126] che percorrevano lo stesso itinerario suggerito dalle agenzie; facevano sempre visita al museo della cultura Mosuo. Lì venivano presentate ai turisti le usanze tradizionali locali, e veniva comunque posta una certa enfasi sulla relazione di visita (*zouhun*): durante la performance di un ragazzo che mostrava il modo in cui tradizionalmente ci si arrampicava sulla parete della casa per entrare nella stanza dell'amante. Le allusioni alla vita sessuale e le domande sull'amore libero o su come fare esperienza dello "*zouhun*" erano all'ordine del giorno. Il giro continuava poi con la visita al pontile, in barca e sul cavallo, il pranzo e la cena nei ristoranti, lo shopping e il divertimento all'esibizione serale di canti e danze "tradizionali", in cui i turisti venivano intrattenuti e coinvolti nelle danze intorno al falò.

Uno dei primi giorni delle settimane che avevo trascorso a Luoshui, mi fermai a bere un caffè in uno dei bar lungo la passeggiata del lago e feci conoscenza con un

[126] I turisti erano in prevalenza cinesi, ma non era raro incontrare coreani e giapponesi. Gli occidentali erano studenti in viaggio o escursionisti, che arrivavano in piccoli gruppi per visitare l'area.

gruppo di ragazzi che suonavano e cantavano accampati fuori dal locale e mi unii alle chiacchiere e ai ripetuti brindisi. Erano tutti amici del gestore del bar, un ragazzo Han, della provincia settentrionale del Dongbei, che aveva avviato da diversi anni l'attività insieme alla sua fidanzata, in collaborazione con la famiglia Mosuo che viveva nell'abitazione sul retro. Iniziai a frequentare quotidianamente il gruppo, che organizzava gite, feste e grigliate a cui partecipavano anche alcuni ragazzi Mosuo. Trascorrere il tempo in questo contesto mi aveva permesso di comprendere meglio la realtà e l'opinione dei giovani e le relazioni tra locali e imprenditori non Mosuo. Tutti erano al corrente che stavo svolgendo una ricerca etnografica e alcuni dei ragazzi in visita mi dissero che stavo sprecando il mio tempo perché i Mosuo non hanno una cultura e non c'è nulla da ricercare. Questa idea derivava della concezione di cultura legata al possedere una storia e una tradizione scritta, quindi secondo loro, a differenza degli Han, i Mosuo, che non avendo scrittura, non avevano nemmeno cultura, e il contesto turistico era solo una finzione per fare soldi (Note di campo, maggio-giugno 2010, Luoshui). Con alcuni di questi ragazzi non era semplice portare avanti la conversazione, scherzavano continuamente sullo "*zouhun*", che per molti era diventato sinonimo di "sesso occasionale", e sulle rappresentazioni femminili, per esempio una ragazza Han del gruppo mi disse: «qui è così divertente, non trovi? Dove va quel cane? Anche lui *zouhun*?! Vorrei dare alla luce un figlio qui, nel paese delle donne, e pregherò la montagna madre perché nasca femmina!» (Ibidem). I due ragazzi Mosuo che frequentavano il bar [127] durante il giorno, la sera lavoravano al centro di esibizione come cantanti e ballerini. Giravano con macchine e motociclette rumorose, caricavano gli amici e andavano a fare dei giri in altri villaggi, come Lige, Wenchuan o Zuosuo. [128] Questo comportamento era particolarmente disapprovato

[127] In questo paragrafo eviterò di usare i nomi reali dei bar e delle persone, per contenuti sensibili.

[128] Lige, a pochi chilometri di distanza da Luoshui, è un villaggio turistico meno affollato di Luoshui, ma in cui si è sviluppata una maggiore vita notturna per i giovani; la costruzione delle case è diversa da Luoshui. Molti alberghi sono gestiti da persone che vengono da fuori e alcuni sono costruiti

dai membri adulti della comunità: «Ora i giovani, appena hanno finito di prestare servizio per lo spettacolo serale, se ne vanno subito per andare da qualche parte a bere. In sella alle loro motociclette, accelerano e sfrecciano, lasciandosi dietro i turisti. Questo è un comportamento maleducato» (Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

Ricordo una mattina d'estate, quando due appariscenti ragazze di Shenzhen in vacanza, che risiedevano nella pensione costruita all'interno di un'unità domestica Mosuo, gestita dalla coppia Han insieme al bar, mi invitarono a trascorrere la mattinata con loro in barca e chiesero a due ragazzi Mosuo che avevano conosciuto al bar, di remare e cantare per loro. Le ragazze estrassero dalle borse due bottiglie di grappa di riso e delle sigarette, che venivano condivise allegramente tra canzoni e chiacchiere sulla barchetta. Rientrati dal giro sull'isola, alcuni anziani del posto rimproverarono severamente i due ragazzi per non aver rispettato i turni di lavoro e aver portato in giro le turiste troppo a lungo: il più piccolo dei due, sui 23 anni, riprese le sue attività, mentre l'altro più grande di qualche anno alzò un po' la voce, diede una pacca sulla spalla a uno dei signori e ci invitò a tornare al bar. Le ragazze desideravano tanto vedere l'altra parte del lago, nella provincia del Sichuan, che distava meno di un'ora da dove eravamo, e il ragazzo si offrì di portarci con la sua macchina. Ci fermammo a Zuosuo, dove era in corso una festa di alcuni suoi amici e ci sedemmo con loro a bere e cantare. Al ritorno le ragazze vollero fermarsi a mangiare due spiedini al "ponte dello *zouhun*"(*zouhun qiao* 走婚桥), chiamato così perché si diceva che era servito a mettere in comunicazione i villaggi da una parte all'altra del lago, permettendo le visite degli uomini alle proprie amanti. La sera stessa andammo in gruppo ad assistere, grazie a loro gratuitamente, all'esibizione

---

su due o tre piani e le camere sono piccoli "nidi d'amore". Alcune coppie di turisti cinesi che ho incontrato, trascorrevano qui la luna di miele. Wenchuan è un villaggio a circa 20 km da Yongning, dove ci sono delle terme naturali; i Mosuo dei villaggi rurali vanno a purificarsi una volta all'anno, prima del capodanno; le terme private a pagamento invece, sono gestite da un imprenditore Mosuo, nonostante Il turismo qui non ha avuto lo sviluppo che si sperava. Zuosuo è invece una località turistica nella parte del lago del Sichuan, dove i Mosuo sono identificati come gruppo dei Mongoli.

serale di flauto e danza Mosuo intorno al fuoco e appena finito lo spettacolo, tornammo tutti insieme al solito bar per bere, cantare e ballare musica cinese e straniera al momento in voga. Tornai nella mia stanza presso la residenza della famiglia di Er Qin quasi a fine serata, domandandomi come sarebbe finita tra le ragazze di Shenzhen e i ragazzi Mosuo che avevano "flirtato" tutta la sera. Le ragazze li avevano provocati continuamente, usando il loro fascino (e i loro soldi) per divertirsi un po'. Il giorno dopo, nel primo pomeriggio passai al bar ma sembrava che dormissero ancora tutti; ritornai la sera e li trovai mentre festeggiavano l'ultima notte delle ragazze a Luoshui. Il proprietario del locale mi disse che avevano tirato l'alba bevendo e chiacchierando, dopodiché non aveva visto più nessuno fino alla sera. Chiesi alle ragazze dove fossero i due Mosuo e mi raccontarono quello che era successo, accompagnando la storia con un video girato con l'iPhone: erano finite entrambe in camera da letto con il più grande dei due ragazzi Mosuo, mentre una riprendeva la scena, l'altra lo faceva spogliare. Seminudo e ubriaco cercava un contatto più intimo con la ragazza, in un'atmosfera scherzosa. Dissero poi di essersi addormentati tutti, e al loro risveglio non c'era traccia del ragazzo. Qualche giorno dopo lo incontrai vicino al pontile, non aveva un bell'aspetto, era disperato perché la sera prima mentre tornava a casa ubriaco, aveva distrutto la macchina e il giorno ancora prima aveva litigato con la compagna (con cui aveva una figlia di 3 anni) perché le aveva telefonato ubriaco nel cuore della notte dicendole che stava dormendo con due ragazze. Era fuori di sé, incolpava e malediceva le due "amiche" e aggiunse: «hai visto anche tu come sono le ragazze cinesi, ti portano alla pazzia, non ero così prima, ero un ragazzo a modo con dei valori, guarda come mi sono ridotto da quando frequento ragazze cinesi. Io non sono cinese, sono del paese delle donne» (Ibidem).

Nel documentario di Er Qin, i residenti Mosuo di Luoshui discutono e commentano i cambiamenti negativi introdotti dal turismo. L'eccessivo uso di alcol tra i giovani è una tre le problematiche che viene sollevata, nelle parole di un membro anziano della comunità:

> «Un tempo non bevevamo alcolici, e anche quando bevevamo ci comportavamo bene. Oggi molte persone quando bevono si dimenticano di se stessi e finiscono per litigare e fare a botte con gli altri. Dopo aver ripreso coscienza, si vergognano di loro stessi. Ora i giovani fanno quello che vogliono. Cosa possiamo fare per fermare questo modo rude di comportarsi?» (Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

Venci Lamu, una donna sulla quarantina racconta:

> «In passato non avevamo così tanto da bere, nemmeno durante il capodanno. Ci potevamo permettere uno o due bicchieri al massimo. Oggi le persone bevono una bottiglia dietro l'altra, non sono soddisfatti se bevono solo un pochino. Non hanno il senso della responsabilità. Dovremmo fare pieno uso delle nostre energie ora che siamo giovani e goderci la vita quando saremo anziani» (Ibidem).

Lo sviluppo del turismo ha portato con sé una serie di cambiamenti che hanno creato una distanza tra la generazione degli anziani e quella dei giovani, che si trovano a condividere gli stessi spazi di vita e lavoro con due prospettive diverse sulla realtà che li circonda. Ciò genera conflitto, disagio e preoccupazione per come poter recuperare l'armonia familiare di un tempo.

Comprendere le differenze dall' "interno"

Se da un lato lo sviluppo del turismo ha portato vantaggi nei termini di maggiore visibilità e interessamento per il miglioramento delle condizioni di vita di aree prima in lotta con la povertà, dall'altro lato, il divario che si è creato nella spinta verso il progresso è particolarmente visibile non solo nelle condizioni di vita nei due

contesti, ma anche nel paragone tra le opinioni che i Mosuo dell'area rurale hanno nei confronti di quelli dell'area turistica, e viceversa. Questi modi reciproci di vedere l'altro, che si sono andati costruendo nella fase di transizione e di successiva stabilizzazione del cambiamento, sono rappresentativi soprattutto della prospettiva di uomini e donne che si trovano attualmente nella fascia di età tra i 35 e i 55 anni, ovvero quelle persone che hanno vissuto con maggiore intensità il passaggio da una fase all'altra. Il divario è particolarmente evidente ai membri di unità domestiche che si sono in precedenza divise, i cui membri si sono separati tra il contesto agricolo e turistico: i cambiamenti erano comprensibili attraverso la comparazione dei rapporti attuali tra le famiglie, rispetto ai tempi in cui entrambe le comunità vivevano di pesca, allevamento e agricoltura. Questo fattore era risultato particolarmente evidente nel rapporto tra Duma Yiza, la vicina di casa al villaggio Dabo, e sua sorella maggiore, che aveva fondato una nuova unità domestica a Luoshui, dove si era trasferita a vivere con la figlia, il marito della figlia e i due figli della coppia. In occasione del ritorno dalla gita all'altra riva del lago nel Sichuan con il gruppo di donne Mosuo nel luglio del 2010, trascorremmo l'ultima serata a Luoshui; dato che avevamo dovuto camminare cinque ore a piedi perché non avevamo trovato taxisti disponibili ad accompagnarci, eravamo molto stanche e le donne decisero di cambiare programma, fermarci la notte a Luoshui e rientrare a Dabo il mattino seguente più fresche e rilassate. Duma Yiza organizzò di dormire da sua sorella e tutte accettarono volentieri. La casa era molto bella, grande, ben arredata, fornita di computer, internet, cellulari, televisione, stereo, apparecchi da cucina elettronici, ecc. Dietro alla stanza principale c'erano delle docce private, dall'altro lato le stanze per i turisti e accanto alla casa gestivano una taverna attrezzata per il barbecue, aperto a tutte le ore della sera. La residenza non era sulle rive del lago ma sulla strada superiore di ingresso al villaggio, nella parte alta. Accanto all'abitazione c'erano due locali notturni di Ktv, nome con cui viene pubblicizzato il karaoke in Cina. Durante la passeggiata serale sulle rive del lago, le donne si organizzarono per comprare dei doni per ringraziare la famiglia, da posizionare sullo *Zambala*, l'altare dell'*yimi*, la stanza principale della casa. Passammo una bella serata giocando a una versione

locale del poker, tra chiacchiere e brindisi vari; mentre loro prolungavano il divertimento, mi accovacciai sulla panca di legno accanto al focolare e più tardi anche le altre si sistemarono per dormire nella stanza principale dell'abitazione. La sorella di Duma Yiza al mattino disse che avremmo potuto dormire nelle camere d'albergo, che non dovevamo preoccuparci di niente in casa sua, eravamo le benvenute ecc.. Prima di andare, dopo una ricca e abbondante colazione, diede a ognuna di noi una confezione contenente una salviettina per lavare il viso. Durante i tre giorni in gita, passando da un braccetto e l'altro delle donne che mi tenevano sempre compagnia, ascoltavo i commenti che facevano e le cose che mi facevano notare, dicendo "guarda che bello li", "questo non c'era l'ultima volta che siamo venute", "prima anche loro erano come noi, poveri e arretrati; ora guarda come sono avanzati, hanno i soldi, poveri noi!" e così via. Quando invece eravamo a Dabo, mi chiedevano sempre che cosa andassi a fare a Luoshui, che le persone erano scortesi e altezzose, mi chiedevano il prezzo dei pasti, e affermavano che nell'area turistica fosse tutto eccessivamente caro e che i soldi avevano cambiato la mentalità delle persone. Non era una confidenza privata quando mi dicevano che molte persone a Luoshui pensavano di essere migliori di loro, era argomento frequente nelle conversazioni collettive. Durante il capodanno, la vicina Duma Yiza mi invitò per un boccone a cena, c'erano solo lei, la figlia di 9 anni, la figlia della sorella minore che viveva poche case più avanti, accompagnata dal futuro marito. Mi disse che le dispiaceva di non aver preparato tante portate, ma era stato un anno molto duro e faticoso, e avrebbero aspettato a cucinare la gallina solo l'indomani con l'arrivo della sorella maggiore da Luoshui. La situazione mi sembrò un po' triste rispetto ai festeggiamenti organizzati dalle altre famiglie; in quel momento mi chiesi come mai la sorella maggiore non si preoccupasse troppo delle difficoltà delle unità domestiche delle due sorelle minori.

Le persone con cui ho avuto modo di parlare nei villaggi rurali erano dell'opinione che i Mosuo di Luoshui fossero stati assorbiti e corrotti dall'impegno nel turismo e che ora davano troppa importanza alle apparenze, al denaro e all'esibizione della ricchezza, dimenticandosi dei valori fondamentali della tradizione

Mosuo, ovvero il rispetto verso gli anziani e la benevolenza verso i giovani, per una famiglia armoniosa. Questa opinione era in parte condivisa anche dagli anziani che avevano perso i mezzi, e di conseguenza il controllo, sull'educazione dei giovani, che non accettavano più la trasmissione dei valori della famiglia Mosuo. Ebbi l'impressione che alcuni Mosuo adulti fossero consapevoli della situazione, ma non facessero nulla per cambiarla, o forse non sapevano più come fare. Altri sembravano totalmente assorbiti dalla corsa al denaro, dimenticandosi il resto. Il documentario riporta dei commenti significativi di alcuni uomini Mosuo di Luoshui:

> «I giovani non rispettano più gli anziani, non si alzano a salutare quando qualcuno entra nell'*yimi*, non lasciano il posto ai membri anziani, non chiedono come è andata la giornata o come va. Non capisco cosa vadano a scuola a fare, le buone maniere sono parte dell'educazione scolastica. Dove sono le maniere che dovrebbero aver imparato a scuola? Non riesco a comprendere» (Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

> «È così che siamo ora, la vecchia generazione lascia che i giovani facciano quello che vogliono, rimangono in silenzio quando assistono a un comportamento improprio e sbagliato. I giovani sfidano l'autorità degli anziani e il diritto che hanno di educarli, è così difficile. Non c'è niente da fare, è una situazione triste» (Ibidem).

> «Ora al villaggio siamo benestanti e abbiamo cibo a sufficienza, ma abbiamo perso le nostre tradizioni di risparmio. I giovani non hanno idea del risparmio. Se oggi va bene, allora va tutto bene, non pensano al domani. Quando gli anziani raccontano dei tempi in cui erano poveri, avevano poco da mangiare, pochi vestiti da indossare, i giovani con indifferenza rispondono che non è colpa loro se gli anziani hanno avuto un destino sfortunato e la

> conversazione non può che interrompersi. Se i giovani guadagnano dei soldi non li condividono con la famiglia, li tengono semplicemente per loro stessi. Si comportano come se fossero dei boss. Pensano in che ristorante andare, a quale barbecue partecipare, chi invitare a bere. È giusto che possano spendere dei soldi, ai tempi non si guadagnava tanto, ma l'unico pensiero non può essere quello di bere, giocare o fare quello che vogliono. Alcuni giocano tutto il giorno, pagano persone che vadano al loro posto a remare, a volte spendono tutto e fanno anche dei debiti, tornano a casa e dicono: cosa c'è di buono da mangiare per cena? Come può una famiglia essere prospera e in armonia con componenti della famiglia di questo tipo? Quando invece guadagnano e vincono al gioco, comprano sigarette costose e girano bighellonando per il villaggio con una bottiglia in mano e si sentono i migliori. Ora è facile trovare posti dove spendere e consumare» (Ibidem).

Dalle conversazioni avute in più occasioni con altri Mosuo di Luoshui, sembrava che i giovani avessero più riguardo e rispetto verso gli amici con cui andavano a divertirsi, piuttosto che per la famiglia: il conflitto per i soldi e per la gestione delle risorse era diventato un problema inevitabile per le unità domestiche. Nella zona turistica mi era capitato spesso di sentire commenti sui villaggi rurali; per esempio, quando mi vedevano tornare da Dabo con la faccia bruciata dal sole, mi dicevano di mettere delle creme, mi chiedevano come facessi a vivere in quel posto, che si stava male, non c'erano servizi igienici e le docce, che non si poteva sopportare la spazzatura, le mosche, i maiali per strada ecc. Alcuni giovani mi chiedevano come mai preferissi stare a Dabo piuttosto che a Luoshui o Lige, dove avrei potuto fare ricerca godendo del confort in albergo e del divertimento nei bar. Rispondevo loro che mi trovavo bene con la famiglia e avevo dei lavori da portare a termine.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

«L'area Mosuo non è più una terra remota e culturalmente isolata. È stata inevitabilmente coinvolta nel processo di globalizzazione. Duecento anni dopo il caso dei Nayar, anche la tradizione Mosuo ha iniziato il suo corso verso l'estinzione» (Shih 2010: 278). Fra tutte le teorie proposte, quella presentata da Shih sulla società tradizionale Mosuo è stata fondamentale per comprendere meglio la complessità dei discorsi che si sono intrecciati nel tentativo di ricostruire la storia del loro sistema sociale e familiare, fornendomi delle chiavi di lettura che si sono rivelate utili durante tutto il percorso della mia ricerca. «Alla luce delle prove a disposizione, non c'è modo per nessuno di sapere per certo quando, perché e come i Mosuo svilupparono e stabilirono questo tipo di istituzioni» (ibidem). Shih ha argomentato che secondo la sua comprensione del sistema sociale Mosuo, i locali optarono per mantenere queste particolari pratiche poiché credevano fortemente nella loro ideologia matrilineare [129] e ponevano l'armonia dell'unità domestica al di sopra di tutti gli altri valori. La progressiva riduzione della presenza di configurazioni matrilineari nel mondo contemporaneo è stata generalmente spiegata come dovuta all'imposizione di influenze esterne dominanti, insieme alla maggiore inclinazione di queste società al cambiamento quando esposte allo sviluppo economico e al conseguente assorbimento nel sistema capitalista di mercato (Holy 1986).

[129] L'ideologia matrilineare Mosuo include le seguenti nozioni: 1) nel produrre la propria vita, la madre è essenziale e insostituibile, mentre il padre è fortuito e sostituibile; in altre parole, la madre sola è la fonte reale destinata della vita di una persona; 2) i parenti consanguinei in linea materna sono della stessa radice e sono vincolati a stare insieme e supportarsi l'un l'altro; 3) la relazione tra parenti in linea matrilineare è indistruttibile e permanente; 4) tutte le donne sono madri potenziali e la riverenza estrema per le madri viene estesa all'essere femminile. Dalle divinità agli esseri umani, il femminile è considerato superiore al maschile; 5) la felicità è definita come vivere in armonia con i parenti matrilineari. Il significato ultimo nella vita di questo mondo è sostenere e mantenere l'armonia dell'unità domestica. Si veda Shih 2010: 147.

> «La discussione che viene generalmente proposta suggerisce che un cambiamento dalla produzione di sussistenza alla produzione per scambio sia accompagnata dall'avvento di competizione per scarse risorse, che agisce contro la caratteristica di ampia distribuzione del gruppo matrilineare (Douglas 1969); questo inevitabilmente favorisce l'emergere della famiglia individuale "come gruppo di parentela chiave per quanto riguarda la residenza, la cooperazione economica, la responsabilità legale e la socializzazione (Gough 1961:631)» (Ibidem: 1).

Il percorso intrapreso in questo lavoro ha voluto mostrare l'importanza di comprendere le attuali configurazioni familiari presenti con uno sguardo sempre rivolto verso la memoria delle esperienze passate nel processo di formazione dei "modi di essere Mosuo", che hanno avuto un ruolo determinante nel definire e chiarire la situazione del proprio gruppo etnico rispetto alla concezione di famiglia patrilineare dominante. In questa prospettiva, la ricerca condotta da Eileen Walsh (2001) ha fornito un primo quadro di riferimento utile a contestualizzare le modalità attraverso cui i membri della società Mosuo sono stati coinvolti nel processo di negoziazione di scelte e identità di fronte ai rapidi cambiamenti economici e sociali che iniziavano a presentarsi con l'emergere della promozione turistica nell'area lacustre. L'interazione tra le politiche statali, lo sviluppo del turismo, i processi migratori e il cambiamento economico hanno avuto un ruolo fondamentale nella costruzione e ridefinizione del genere e delle identità locali.

Le attuali modalità di organizzazione della vita sociale e familiare e la varietà delle configurazioni domestiche coesistenti nei contesti abitati dai Mosuo, possono essere dunque comprensibili come il risultato dell'interazioni tra le politiche statali e le risposte locali agli agenti promotori del cambiamento. La messa in discussione della presenza di modello uniforme di modernità destinato a realizzarsi ovunque nello stesso modo, aderendo alle linee guida di un "programma occidentale" dominante, ha dato spazio alla possibilità di vedere come in realtà nei vari contesti

possano emergere modi diversi di intendere la modernità, lo stato e i diritti umani (Eisenstadt 2002).

> «Gli attuali sviluppi delle società in via di modernizzazione hanno rifiutato l'omogeneizzazione e le supposizioni egemoniche di questo programma occidentale di modernità. Mentre una tendenza generale verso la differenziazione strutturale si è sviluppata attraverso un ampio raggio di istituzioni nella maggior parte di queste società – nella vita familiare, in strutture politiche ed economiche, nell'urbanizzazione, nell'educazione moderna, nella comunicazione di massa e nell'orientamento individualistico – i modi in cui queste arene furono definite e organizzate variava notevolmente, nei diversi periodi del loro sviluppo, dando luce a modelli istituzionali e ideologici multipli» (Ibidem: 1).

Abbiamo visto come a seguito della riforma economica e delle politiche di apertura portate avanti dal Governo nell'epoca post maoista, la Cina sia andata incontro a un rapido sviluppo, specialmente nelle aree urbane.

> «Un fondamento essenziale delle riforme cinesi come viste in Occidente è stato il presupposto che la riforma economica porti con sé una riforma politica. Un grande fraintendimento nelle nostre immagini occidentali della Cina durante il processo di "riforma e apertura", è stato quello di aver sottovalutato il fatto che il controllo sociale sia stato uno dei pilastri cruciali della riforma» (Bakken 2000: 6).

I vari "progetti di civilizzazione" (Harrell 1995) sviluppati per aiutare le persone delle aree periferiche a "progredire", si sono basati sul presupposto di un modello "superiore" da imitare, sottolineando l'inferiorità delle minoranze etniche e la

necessità di fornire loro i contenuti e gli strumenti per "evolvere", tramite lo sviluppo, l'educazione e il supporto, per cercare di raggiungere uno standard universale di progresso o di modernità (Gladney 1998). In Cina, non solo tra i Mosuo, l'interazione dello sviluppo economico con ambienti diversificati ha portato all'emergere di influenze che hanno assunto differenti forme e gradi di intensità nelle varie aree del Paese, generando quindi diversi effetti e conseguenze (Li Jiajie 2011). Storicamente, le percezioni e le rappresentazioni promosse e diffuse dall'esterno sulle pratiche Mosuo non sono state sufficienti a portare dei cambiamenti importanti nelle forme di parentela e di riproduzione adottate dai Mosuo stessi: né la dottrina comunista, che descrisse le usanze Mosuo come primitive, né le politiche del governo, mirate all'imposizione del matrimonio, ebbero come conseguenza l'abbandono del sistema di parentela matrilineare, se non per brevi periodi (Mattison 2010). Il recente studio condotto dall'antropologa americana Siobhán Mattison (2010), ha presentato le prime evidenze qualitative che confermerebbero il maggiore allontanamento dei Mosuo che risiedono nelle aree interessate dal turismo dalle norme tradizionali matrilineari, rispetto ai Mosuo che risiedono nelle aree al di fuori di questo contesto.

> «I dati ricavati dai censi familiari e da interviste personali mostrano che i Mosuo che risiedono nelle aree interessate dal turismo si discostano maggiormente dalle norme matrilineari tradizionali rispetto ai Mosuo che risiedono nelle aree fuori dal contesto turistico. Nelle aree turistiche le unità domestiche contengono in modo più frequente discendenti bilaterali, mentre nelle aree agricole sono più rigidamente matrilineari. I modelli matrimoniali differiscono maggiormente dalle norme prestabilite nelle aree interessate dal turismo» (Ibidem: 159).

L'analisi comparativa tra i sistemi di parentela matrilineari in diverse società ha consentito di vedere come questi siano di facile adattabilità ai cambiamenti nell'economia locale (Holden, Mace 2003). La ricerca di Mattison (2010) è a supporto

della tesi secondo cui le motivazioni economiche, unite all'assimilazione culturale, possono essere rilevanti per comprendere i cambiamenti nel sistema di parentela tra i Mosuo: il turismo aumenta la ricchezza e le opportunità per l'assimilazione culturale, entrambe considerate come spinte importanti per un potenziale cambiamento sociale. L'autrice ha messo in evidenza come storicamente, le influenze esterne sui Mosuo non siano state sufficienti a spingere verso la ridefinizione delle pratiche di parentela e ha sostenuto che i guadagni economici portati dall'industria turistica, che agiscono insieme all'assimilazione culturale, sono in contraddizione con la parentela matrilineare e portano a un conseguente allontanamento dalle pratiche abituali (Ibidem). Inoltre, l'acquisizione di status da parte degli uomini potrebbe avere impatto sulla pratica del *tisese* e sul mantenimento della configurazione matrilineare dell'unità domestica.

Sebbene non sia possibile dare per scontato che gli uomini con relativa ricchezza preferiscano il matrimonio o la coabitazione rispetto alla meno "obbligatoria" relazione di visita, tuttavia la coabitazione permette agli uomini (e alle donne) di avere un maggiore grado di controllo sulla relazione e sui figli; se la ricchezza è scambiata e la paternità assicurata, gli uomini potrebbero scegliere di investire nell'unità domestica del partner, in aggiunta o alle spese dei nipoti e della famiglia materna (Ibidem). L'accumulo di beni sembrerebbe quindi essere in contraddizione con l'ideologia matrilineare, operando verso una ridefinizione dei ruoli di status e di genere, in una nuova modalità di divisione del lavoro tra uomini e donne legata a una diversa distribuzione dell'eredità. Nell'esplorazione dei modi attraverso cui il turismo influisce sulla condizione femminile nelle società tradizionali, il quadro dello sviluppo di Gibson (2001) ha suggerito che la promozione del turismo offre alle donne un punto di partenza per generare entrare, un modo per creare indipendenza economica eliminando la povertà:

> «Rendendo le donne più visibili nella sfera pubblica, il quadro dello sviluppo è basato sull'ipotesi che si verificherà un miglioramento dello status sociale, culturale, politico ed economico delle donne e

che le donne potranno ritagliarsi nuovi ruoli per se stesse e per le proprie famiglie» (Li Jiajie 2011: 30).

Tra i Mosuo, la situazione sembra essere rovesciata: se in passato l'unità domestica tendeva a essere bilanciata nella distribuzione dei compiti e delle risorse tra i sessi, la promozione del turismo sembra favorire maggiori opportunità di acquisizione di status e potere per gli uomini, attraverso la loro partecipazione negli affari imprenditoriali e politici, così come nell'interazione con le autorità amministrative locali e provinciali. Eileen Walsh (2005) aveva già messo in evidenza che a conseguenza del fatto che i turisti attribuiscono al genere femminile la vera essenza della famiglia e della "particolarità etnica" Mosuo, gli uomini hanno iniziato a sentirsi in imbarazzo nell'essere visti mentre svolgono lavori domestici, e si sentono maggiormente liberi di identificarsi con la cultura nazionale, piuttosto che con quella etnica. Le donne a Luoshui hanno infatti iniziato a lamentarsi che molti uomini sono diventati pigri e viziati e che la ricchezza ha alimentato il desiderio tra i giovani di consumare alcolici e giocare d'azzardo (ibidem), a discapito della famiglia.

Una questione su cui mi sono trovata a riflettere, al di là del sistema di unione adottato, riguarda la diversa modalità di comportamento nei confronti della famiglia di origine. Per esempio, i giovani che lasciano il contesto rurale contribuiscono comunque al mantenimento dell'unità domestica natale come possono, portando a casa i propri risparmi. Questo fattore ha alimentato le aspettative della famiglia di origine, che esercita, anche involontariamente, una maggiore pressione sui figli: la competizione tra chi raggiunge i migliori risultati scolastici, trova la posizione lavorativa più remunerativa o porta in regalo dalla città gli oggetti più tecnologici e costosi, sono nuove modalità di interazione che nascono dalle necessità di fare fronte al cambiamento. Per quanto riguarda il villaggio turistico invece, dove tutte le entrate sono in denaro, molti giovani hanno assunto un comportamento centrato allo sperpero e al divertimento, sfruttando le risorse della famiglia e spendendo i guadagni con gli amici, atteggiamento che denota una generale tendenza verso l'autonomia e l'individualità, piuttosto che alla condivisione delle risorse per il

benessere del gruppo familiare nel suo insieme. Nel confrontare le esperienze nei due contesti, ho inoltre riscontrato la presenza di alcune differenze nelle modalità di nominazione del partner e rispetto alla dichiarazione del proprio status familiare, tra i Mosuo dell'area di Yongning e i Mosuo del lago Lugu. Da quello che è emerso dal mio campo di ricerca, la relazione di visita ha recentemente assunto una duplice connotazione semantica in funzione del contesto in cui viene praticata e nelle narrazioni, a seconda degli interlocutori ai quali si rivolge: nell'ambito turistico, alcuni Mosuo, nel presentare se stessi e le proprie relazioni familiari, tendevano a enfatizzare il fatto che praticassero ancora lo *zouhun* 走婚 (matrimonio itinerante), aderendo in tal modo alle prescrizioni veicolate dalle politiche turistiche a vari livelli governativi, nonché alle aspettative esotiche che i turisti avevano elaborato sul loro conto. Molte delle persone che avevano dichiarato di essere in una "relazione di visita", sia uomini che donne, erano in realtà sposate. Inoltre, proporre di avere uno *zouhun*, anche solo a livello di scherzo, era diventato tra i giovani un modo nuovo di approcciare le ragazze, non solo Mosuo. Nelle parole di un giovane Mosuo di Luoshui:

> «Le cose sono cambiate, non è più strano trovare un ragazzo o una ragazza fuori dal villaggio, ma per gli anziani risulta ancora una cosa incomprensibile. […] I giovani si chiedono se sia meglio il *tisese* o il matrimonio. Per gli uomini il *tisese* è accettabile, ma le donne non la pensano così, vogliono la sicurezza e la stabilità di un uomo su cui poter contare» (Cao Honghua, Xie Chunbo 2009).

Un anziano invece parla di un degrado morale tra i giovani, che non rispettano più le tradizioni, non vengono educati o vengono educati male:

> «Alcuni hanno relazioni di *tisese* con ragazze Mosuo, fanno figli e poi interrompono la relazione con indifferenza per andare a corteggiare ragazze Han. Questo comportamento è un'umiliazione per tutto il villaggio. […] Anche gli uomini portano a casa la

fidanzata, è un comportamento improprio. Molte volte sono stati imbrogliati, ma non imparano mai la lezione. I giovani hanno perso il senso della direzione» (Ibidem).

Nel contesto rurale di Yongning invece, ho riscontrato l'utilizzo di una terminologia mutuata di recente dal contesto matrimoniale cinese e tramite influenze esterne, come televisione, film, dvd, o giovani che riportavano al villaggio i racconti e le esperienze della città. Questi termini erano per esempio "*jiehun*" 结婚 (matrimonio), "*laogong*" 老公 (marito), "*qizi*" 妻子 (moglie). In diverse occasioni, anziché dire che "erano sposati" (*jiehun* 结婚), dicevano di "avere una moglie" (*you qizi* 有妻子) o di "avere una marito" (*you laogong* 有老公). Questi termini venivano utilizzati indistintamente sia dalle persone sposate a tutti gli effetti, sia da quelle che intrattenevano una relazione di *tisese*. Dopo la vergogna per essere stati presentati al mondo come "fossili della società", scherniti per le loro usanze primitive e arretrate o etichettati come "senza padri né mariti", i Mosuo dei villaggi rurali preferivano in un primo incontro dire di essere sposati piuttosto che parlare apertamente di "relazioni di visita". Solo in un secondo momento compresi che si trattava di un modo per evitare fraintendimenti e sottolineare le caratteristiche di serietà e la stabilità delle loro relazioni. Quando si creava confidenza e nelle circostanze adeguate, il *tisese* non era più un argomento tabù. Ho pertanto riscontrato la presenza di un'inversione narrativa che intercorre tra i Mosuo appartenenti ai due contesti, nella presentazione della propria situazione "matrimoniale" e rispetto all'idea della relazione di visita. Questa modalità potrebbe essere comprensibile come l'esito di un processo di assimilazione dei Mosuo all'influenza esterna e alle normative del governo cinese, e di una conseguente esposizione a modelli culturali egemoni, anche in riferimento alle relazioni di parentela.

A pochi mesi dalla consegna della tesi di dottorato, venni invitata a partecipare alla presentazione dell'edizione italiana di "Il regno delle Donne", un libro di viaggio

sui Mosuo, scritto da un medico, fotografo e giornalista argentino. Questo testo, descrive i Mosuo come una società matriarcale nella quale le donne sono al potere, nelle parole dell'autore,

> «L'esercizio indiscusso di tale potere imprime particolari caratteristiche ai costumi sociali. Questo è il resoconto della mia esperienza in Cina presso i Mosuo e del tentativo di capire come si configurano i ruoli maschili e femminili, la famiglia, il lavoro, l'amore, la sessualità, la politica e la violenza in questa comunità di venticinquemila abitanti. L'ultimo dei matriarcati» (Coler 2013: 9).

Qualche minuto prima dell'inizio dell'incontro, la scrittrice e giornalista invitata come moderatrice, aveva reso esplicita la sua perplessità sull'aver invitato una antropologa alla presentazione di un libro di questo genere. Disse che mi erano concesse giusto poche domande per lasciare spazio alle parole dell'autore e alle domande, probabilmente numerose, del pubblico incuriosito. Di fronte alla mia presenza, in veste di antropologa e "specialista" della società Mosuo, l'autore iniziò il suo discorso specificando di non essere un antropologo e che il suo non voleva essere uno studio sulla società Mosuo. Il racconto della sua esperienza di viaggio nel regno delle matriarche al lago Lugu, rappresentava invece un modo per parlare del "noi" attraverso di loro. Tuttavia, nella sua presentazione emergeva chiaramente una contraddizione nel suo voler "parlare di noi attraverso di loro", in quanto descriveva la loro società per mezzo di categorie "del noi" che restituivano un quadro culturale estremamente semplificato dei Mosuo, ai limiti di una messa in scena folklorica. Dopo aver presentato alcune riflessioni sulla sua esperienza tra le donne Mosuo dal punto di vista di un uomo argentino, e aver descritto quello che le donne Mosuo fanno e dicono e quello che gli uomini Mosuo fanno e dicono, l'immagine che veniva restituita al pubblico era, dal mio punto di vista, un quadro statico e cristallizzato di un contesto che invece costituisce una realtà dinamica di negoziazioni, rappresentazioni, performance, in scena e fuori scena che si realizzano e

riproducono negli spazi della costruzione turistica e nella divulgazione letteraria e mediatica. Nel libro stesso, e nelle domande in risposta al pubblico, l'autore presentava i Mosuo in termini stereotipati, rifacendosi alle categorie di matriarcato, potere delle donne, e "matrimonio ambulante" senza fornire un minimo di introduzione al contesto storico e sociale della popolazione che voleva usare come esempio per parlare d'altro. Tra tutti gli aspetti che rimangono indefiniti nel testo dell'autore, emerge chiaramente l'indeterminatezza temporale e contestuale. L'assenza di una temporalità definita, che potrebbe sembrare marginale, cristallizza il quadro sociale di questo gruppo etnico e ne rinchiude la complessità all'interno di una fotografia statica e sfocata. A conclusione all'intervento, l'autore spiegò che il turismo avrebbe "distrutto" il matriarcato più puro che aveva incontrato nei suoi viaggi. Il punto centrale del mio commento, lungi dal voler mettere in discussione la legittimità del libro di Coler, era volto a sottolineare la pericolosità dell'uso di categorie come queste, che da una parte sono più "vicine" alla comprensione da parte del pubblico, ma dall'altra parte ne impediscono la reale comprensione, poiché in questo caso veicolano un discorso turistico che è frutto di una serie di visioni e rappresentazioni. In questo senso, hanno il potere di contribuire alla promozione di un immaginario che richiama all'esoticità e il desiderio, ma impediscono di vedere il ruolo dinamico dei soggetti nei diversi contesti in cui vivono, usando dei parametri di paragone che non sono rappresentativi delle diverse modalità locali di intendere la famiglia, le relazioni e il potere nel contemporaneo.

In conclusione, il cambiamento delle economie di villaggio nell'era di espansione economica, ha avuto effetti rilevanti sulle relazioni di genere e sugli equilibri di potere caratteristici del sistema di organizzazione sociale Mosuo. In questo senso, la ricerca di campo che ho condotto in contesti guidati da economie differenti, in una contemporaneità caratterizzata da nuove prospettive e "immaginari" di vita e di lavoro, mi ha portata a interrogarmi sull'effettivo interesse del governo a consentire il mantenimento di "modelli di famiglia" non conformi a quello dominante. Nello specifico, operando verso una modalità di "conservazione" delle tradizioni locali che si è basata sulla creazione e promozione di aree turistiche,

all'interno delle quali i tratti culturali Mosuo possono essere venduti e adattati, più o meno consapevolmente, alle richieste del mercato e al desiderio dei turisti. Se da un lato le intenzioni del governo erano mirate a favorire la conservazione delle tradizioni storiche e culturali dei gruppi etnici, tale politica sembrerebbe in realtà motivata principalmente da logiche economiche e messa in atto selettivamente nell'ambito del mercato turistico, per poi essere percepita e assorbita, con minor consapevolezza, nei villaggi meno coinvolti nelle politiche di sviluppo. Da quello che ho avuto modo di osservare, mi è parso che la situazione delle nuove configurazioni familiari generi maggiori preoccupazioni e conflitti nella zona del lago Lugu, dove tendenzialmente i giovani rimangono a vivere e lavorare. La condivisione del medesimo spazio di vita e di lavoro, le scelte che fanno e i comportamenti che assumono avvengono sotto lo sguardo diretto della famiglia e della comunità. Nella parte rurale invece, solo in pochi rimangono nella famiglia di provenienza, che determina una sorta di "vuoto generazionale" e una carenza di membri all'interno delle unità domestiche: i giovani che si trasferiscono in contesti urbani per proseguire gli studi o trovare un lavoro, difficilmente faranno ritorno al villaggio natale, e saranno di conseguenza più orientati verso modello adottato nel contesto sociale in cui vivono. Quello che mi è sembrato emergere dagli effetti di queste politiche sulla popolazione locale riguarda da un lato il riprodursi di contraddizioni tra il desiderio di "essere moderni" e migliorare le proprie condizioni di vita e dall'altro lato la possibilità di mantenere unito il gruppo domestico e consentire la trasmissione dei valori legati all'ideologia matrilineare e all'educazione familiare. Come cercava di spiegarmi uno studente Mosuo che frequentava le scuole superiori, riferendosi ai membri della famiglia rimasti a vivere al villaggio rurale: «Vedi, non sono istruiti, non sanno leggere e scrivere, non sanno nulla delle realtà al di fuori del villaggio, devo sempre spiegar loro tutto. So quanto è importante l'istruzione e studierò diligentemente, ma non per questo voglio rinunciare ai valori della famiglia Mosuo, che sono altrettanto importanti» (Note di campo, gennaio 2011, Dabo).

APPENDICE

1) CENNI STORICI DELLA DISCIPLINA ANTROPOLOGICA CINESE

In questa sezione mi propongo di esaminare brevemente lo sviluppo dell'antropologia in Cina, fornendo una prospettiva storica e tematica che possa sottolineare i momenti e i concetti chiave che hanno formato il pensiero antropologico accademico cinese. Lo sviluppo dell'antropologia in Cina ha seguito un percorso particolare rispetto ad altrove:

> «Quando si parla di antropologia nella Repubblica Popolare di Cina, è sempre meglio riferirsi alle scienze antropologiche piuttosto che all'antropologia. A differenza della situazione negli Stati Uniti, non c'è un diffuso consenso nemmeno tra i praticanti circa la natura fondamentale del campo. […] L'antropologia in Cina nella sua derivazione "americana", è stata tradizionalmente vista come una disciplina olistica e integrata, composta dai quattro campi: archeologia, antropologia fisica (biologica), antropologia culturale e linguistica, ma questa visione non è comunemente accettata tra coloro che la praticano» (Guldin 1994: 3).

La visione americana dell'antropologia come approccio ai "quattro campi" o "*four fields*", ha avuto particolarmente influenza nel sud della Cina, distaccandosi invece da questo modello nelle università del nord (Smart 2006). Come ha sottolineato Guldin (1994), la Cina non è certamente unica nell'aver formulato la sua antropologia lungo linee diverse da quelle tracciate dagli Stati Uniti . Ripercorrere la storia delle scienze antropologiche nel contesto cinese, traccerà le basi per una più chiara comprensione delle prospettive teoriche elaborate nel corso del suo sviluppo.

Questa operazione consentirà di mettere a fuoco le modalità con cui le varie narrazioni sono state prodotte all'interno della cornice storica di riferimento, così come l'utilizzo che ne è stato fatto a posteriori. Un breve *excursus* della storia dell'antropologia cinese non servirà solamente a contestualizzare gli eventi storici che hanno determinato, e come vedremo "rallentato", lo sviluppo delle scienze umanistiche in Cina, ma sarà utile anche per meglio comprendere l'uso locale dei termini di classificazione, cercando di superare l'ostacolo della "intraducibilità" di definizioni e concetti nel passaggio da una lingua all'altra e da un contesto all'altro, in alcuni periodi storici chiave.

Sebbene in anni recenti gli antropologi cinesi si siano aperti alle prospettive antropologiche di più ampio raggio internazionale, una breve panoramica storica delle fasi di sviluppo della disciplina dal 1800 a oggi metterà in risalto come l'esperienza antropologica cinese racchiuda in sé non solo una forte influenza storica e politica, ma rifletta anche la sperimentazione di una serie di approcci distinti in successione (Guldin 2004). Questi periodi chiave vengono suddivisi nella letteratura in tre o quattro fasi:[130] la prima, dalla fine del 1800 al 1949, è caratterizzata dall'importazione e conseguente adozione del modello di antropologia euroamericano; la seconda, dell'inizio degli anni '50 alla fine degli anni '60 del secolo scorso, o "periodo sovietico", è contraddistinta dall'adozione del modello socialista in tutti gli ambiti: socioeducativo, politico ed economico; la terza, dal 1960 al 1977, o "periodo maoista", è segnato dalla turbolenta campagna ideologica della Grande Rivoluzione Culturale Proletaria (*Wenhua Dageming* 文化大革命), che ha portato alla rimozione delle scienze sociali in quanto "discipline borghesi" (*zichan jieji xueke* 资产阶级学科); la quarta, dal 1978 in avanti, ha costituito un periodo contraddistinto dal movimento continuo verso le riforme economiche e il

[130] La periodizzazione varia a seconda del testo di riferimento. Nell'articolo di Liu Minxin (2003) vengono indicate tre fasi principali, considerando la prima fase fino agli anni '50 del '900, la seconda fase dal 1950 al 1970 e la terza fase dopo gli anni '70 del secolo scorso. Si veda anche Smart: 2006.

rinnovamento delle discipline accademiche, in parallelo con l'emergere del capitalismo socialista (Wang 2005).

L'antropologia venne introdotta in Cina alla fine del XIX secolo, diffondendosi nei circoli intellettuali tramite la traduzione di opere occidentali, importate inizialmente dal Giappone, che rappresentava la via principale attraverso cui vennero presentate le teorie della prima antropologia: l'evoluzionismo, il diffusionismo e il particolarismo storico.[131] La traduzione dei primi testi proveniva dalle versioni presenti in lingua giapponese, passando poi per un terzo livello di traduzione dal giapponese al cinese. In realtà, la prima pubblicazione di carattere antropologico, "*Ren Fen Wu Lei Shuo*" (On the Five Classification of Mankind), venne diffusa in Cina nel 1892 tramite la traduzione anonima del testo del missionario britannico John Freyer (1839-1928). L'articolo delineava, secondo la visione del tempo, le caratteristiche del genere umano basate sulla divisione in "cinque razze" principali: mongola, caucasica, africana, malese e indo-americana, mentre il colore della pelle suddivideva i gruppi in gialli, bianchi, neri, marroni e rossi.[132] La comprensione dell'umanità in tipologie razziali faceva riferimento in particolare allo studio del naturalista tedesco Friedrich Blumenbach (1752-1840), considerato uno dei padri fondatori dell'antropologia fisica (Guldin 2004). Secondo Liu Mingxin (2003), professore presso l'Università Centrale delle Minoranze Etniche di Pechino, (*Beijing Zhongyang Minzu Daxue* 北京中央民族大学), il primo testo antropologico introdotto in Cina fu "*Ethnologie*", scritto dallo studioso tedesco Michael Haberland, tradotto e pubblicato in cinese nel 1903. [133] Il testo presentava la spiegazione del concetto di razza in Germania, fornendo allo stesso tempo una panoramica comprensiva dei gruppi etnici del Nord America, dell'Oceania, dell'Asia e dell'Europa.

---

[131] Per un approfondimento di queste teorie si rimanda a: Fabietti 2011.

[132] Mi è capitato più volte a Kunming, in conversazioni con taxisti durante le varie corse, di sentirmi raccontare questa visione tipologica e cromatica, non appena accennavo loro di occuparmi di antropologia.

[133] Il testo venne tradotto dalla lingua inglese alla lingua cinese da Lin Yu e Wei Yi.

Nello stesso anno, alla fine della dinastia Qing (1644-1911), all'interno della pubblicazione del "Sistema di istruzione e delle discipline universitarie" si delineò un nuovo corso di studi chiamato "Razza e antropologia"; nel 1912, durante il primo anno della Repubblica di Cina, il Ministero dell'Educazione incluse nel sistema universitario un corso denominato "Esseri umani e studio della razza", che venne istituito solo dall'Università di Pechino (*Beijing Daxue* 北京大学) sotto il nome di "Antropologia". Nel 1916 Sun Xuewu pubblicò sulla rivista *Science Magazine* (*Kexue* 科学) dell'Accademia Sinica di Scienze (*Zhongguo Kexueyuan* 中国科学院) "Un'introduzione all'antropologia", articolo che forniva una panoramica all'antropologia europea e americana, usando in modo formale, per la prima volta in Cina, il concetto di antropologia (Liu 2003).

La prima monografia antropologica cinese, Renleixue (人类学) "Anthropologia" del 1918 è attribuita a Chen Yinghuang (陈映璜), professore dell'Università di Pechino (*Beijing Daxue* 北京大学).[134] L'opera affrontava con enfasi maggiore tematiche relative all'antropologia fisica, presentando soprattutto i tipi fisici, l'evoluzione e la distribuzione razziale nel mondo (Liu 2003). La pubblicazione di Chen apparve poco prima dell'insorgere del Movimento del 4 maggio 1919 [135] che, carico di attivismo politico e culturale, ruppe le barriere sociali e letterarie, introducendo una serie di idee nuove, radicali e aliene prima di allora al mondo sociale e accademico cinese (Guldin 2004). Il lavoro di Chen era orientato verso la decostruzione del concetto di razza presente nelle teorie occidentali: l'antropologia, secondo la sua concezione, era lo studio di tutte le "razze umane", sottolineando come tutte le persone contribuiscano equamente alla composizione del genere umano, indipendentemente dal colore della pelle o dal "grado di civilizzazione" [136].

---

[134] Si veda Chen Yinghuang 1918.

[135] Il Movimento del 4 maggio 1919 è considerato come l'inizio della modernità in Cina. Si veda: Idema, Haft 1996; Dutrait 2005.

[136] Per un approfondimento sulla questione del discorso sulla razza nella Cina moderna, si veda:

Fu Cai Yuanpei (蔡元培) a introdurre formalmente il concetto di etnologia, con la pubblicazione dell'articolo "Sull'Etnologia", "Shuo Minzuxue" (说民族学) del 1926. [137] Il professor Cai studiò in Germania intorno al 1907, specializzandosi in filosofia e antropologia; una volta rientrato in Cina, si dedicò all'introduzione delle teorie sociologiche, antropologiche ed etnologiche europee. Nel suo articolo Cai spiegava la differenza esistente tra le tre discipline, ossia che l'etnologia (*minzuxue* 民族学), letteralmente "studio delle nazionalità", riguardava lo studio delle culture di gruppi etnici diversi, per poi fare delle comparazioni. Diversa quindi dallo "studio della razza" (*renzhongxue* 人种学), che si concentrava invece sulla classificazione delle tipologie del genere umano. Diversa anche dall'antropologia (*renleixue* 人类学), letteralmente "studio del genere umano" che si proponeva invece di indagare la natura biologica di quest'ultimo. Cai Yuanpei contribuì attivamente allo sviluppo delle discipline antropologiche in Cina, fondando nel 1928 il "Gruppo di ricerca etnologica", presso l'Istituto di Scienze Sociali dell'Accademia Sinica, ricoprendone la carica di presidente; fece seguito il "Gruppo di ricerca antropologica", che aveva lo scopo di formare giovani antropologi e contribuire allo sviluppo della conoscenza delle aree di minoranza etnica (Liu 2003).

Questo primo periodo di apertura della Cina alle teorie antropologiche occidentali vide l'introduzione e la traduzione di numerosi testi provenienti soprattutto dall'Inghilterra, dalla Germania, dalla Francia e dal Giappone. Negli anni 20 del '900, per esempio, vennero tradotte in cinese principalmente opere di stampo evoluzionista, come il testo di Ariga Nagao "Evolution of the Family System", [138],"Ancient Society" di Lewis Henry Morgan, [139] o "Theory on Social Evolution" di

---

Dikötter 1994.

[137] Cai Yuanpei, 1962 [1926], "Shuo Minzuxue", *Ethnographic Writings of Cai Yuanpei*, Taipei: Zhonghua Book Company.

[138] Il testo si rifaceva principalmente ai testi "Ancient Society" di Morgan e "Principles of Sociology" di Spencer; si veda: Guldin 1994.

Mullor- Lyer. [140] Gli anni 1930 e 1940 videro una ulteriore fioritura degli istituti di ricerca per la promozione degli studi antropologici: l'Università Qinghua (清华大学), l'Università del Zhejiang (浙江大学), l'Università Zhongshan (中山大学) e la Università di Xiamen (厦门大学) istituirono un dipartimento di antropologia. Molte altre università cinesi invece si limitarono all'apertura di corsi di antropologia e di etnologia. La collaborazione stabilita tra l'Università di Yanjing (燕京大学) e l'University of Chicago portò in Cina importanti studiosi come A.R. Radcliffe-Brown (1935), Robert Park (1931-32), Robert Redfield (1948), contribuendo all'arricchimento dello scambio accademico e favorendo l'espansione del sapere antropologico (Liu 2003). Nel 1933 la Qinghua University (清华大学) fondò l'Istituto di Sociologia e Antropologia nella Scuola di Specializzazione (*yanjiusuo* 研究所) e invitò lo studioso russo Shirokogoroff a ricoprire come professore una cattedra presso l'Istituto. Fei Xiaotong (费孝通), uno dei più illustri antropologi della Cina moderna, fu il primo a specializzarsi in questo dipartimento nel 1935. Il Dott. Fei, nella sua tesi di dottorato intitolata in originale "L'economia di Jiangcun: vita dei contadini cinesi" (*Jiangcun jingji: Zhongguo nongmin shenghuo*" 江村经济: 中国农民的生活), [141] impiegò i metodi antropologici tradizionali utilizzati al tempo per lo studio delle culture straniere, per analizzare la società rurale moderna della cultura cinese nativa. L'opera è considerata una pietra miliare dell'antropologia per lo studio delle società complesse moderne (Liu 2003). Nel luglio 1934 venne organizzata a Londra la Prima Conferenza Internazionale di Scienze Antropologiche ed Etnologiche, a cui parteciparono anche studiosi cinesi. In questi anni l'antropologia fiorì in modo continuo, non solo attraverso la traduzione di opere occidentali in lingua cinese, ma anche attraverso la scrittura di testi da parte di antropologici cinesi, che utilizzavano

---

[139] Si rimanda a Morgan, Lewis Henry, 1963 [1877], *Ancient Society*, Cleveland: World Publishing Company.

[140] Non viene indicato il riferimento di questo testo.

[141] Per la versione in inglese si veda: Fei Xiaotong 1939.

le teorie importare da “fuori” per poi applicarle all’analisi della società cinese. Si formarono gruppi stabili di ricerca e iniziarono le indagini di campo nelle aree di minoranza etnica. Il rapporto tra antropologia ed etnologia in Cina, dai tratti piuttosto complessi, si delineò in questa prima fase di sviluppo, e rimase legato alle definizioni che ne diedero i primi studiosi: l’etnologia, a seguito dell’uso che ne fece Cai Yuanpei, diventò sinonimo di “studi sulle minoranze etniche”, *minzuxue* (民族学), mentre l’antropologia, nel corso del suo sviluppo, rimase maggiormente legata alla sociologia (Liu 2003).

Dalla fondazione della Repubblica Popolare Cinese (*Zhonghua Renmin Gongheguo* 中华人民共和国), il 1 ottobre del 1949, l’antropologia, insieme alle altre discipline sociali, percorsero una strada segnata da contraddizioni e complicazioni. Nel 1952, alla luce della nuova situazione sociale e politica del Paese, tutti gli istituti di istruzione superiore vennero riorganizzati (*yuanxi tiaozheng* 院系调整) dall’apparato ideologico del nuovo stato comunista (Liu 2003). La Cina chiuse le porte alle influenze euroamericane, per seguire un unico modello, quello sovietico, secondo le direttive del neopresidente Mao Zedong (毛泽东) “tendere da un solo lato”, (*yi bian dao* 一边倒) e “imparare dal Fratello Maggiore Sovietico”, (*Sulian Laodage* 苏联老大哥). Come la sociologia, le scienze politiche, la legge e la religione, anche l’antropologia venne abolita perché considerata un tipo di “pseudoscienza borghese/capitalista” (*zichan weikexue* 资产伪科学). Da un lato, discipline come la sociologia e l’antropologia erano considerate nemiche della società in quanto si facevano promotrici dell’imperialismo e del capitalismo, dall’altro lato non sarebbero più servite alla nuova società, in quanto con l’avvento del socialismo, non ci sarebbero più stati problemi sociali (Guldin 2004). Un discreto numero di intellettuali, quelli che ne avevano l’opportunità e la possibilità, si spostarono all’estero o a Taiwan, dove si era ritirato lo sconfitto Partito Nazionalista (*Guomindang* 国民党) guidato dal leader rivoluzionario Chiang Kai-shek (*Jian Jieshi* 蒋介石). A Taiwan, l’antropologia continuò a svilupparsi: nel 1949 venne fondato il “Dipartimento di Archeologia ed Antropologia” presso l’Università di Taiwan, nel 1955 l’Università

Politica stabilì il "Dipartimento di Studi di Frontiera"[142], e nello stesso anno l'Accademia Sinica di Taiwan pose le basi per la fondazione dell'"Istituto di Etnologia", costituito formalmente nel 1965, con Ling Chunsheng alla presidenza. Nella Cina continentale, durante questi venti anni di ricostituzione nazionale dell'istruzione superiore, le discipline antropologiche non vennero promosse. Vennero fondati, in alternativa, l'"Istituto centrale per le nazionalità" (Central Institute for Nationalities, *Zhongyang Minzu Xueyuan* 中央民族学院) nel 1951 e l'"Istituto per gli studi sulle nazionalità" (Institute of Nationality Studies, *Minzu Yanjiusuo* 民族研究所) dell'Accademia Cinese di Scienze Sociali (Chinese Academy of Sciences, *Zhongguo Kexueyuan* 中国科学院) nel 1956 (Liu 2003).

L'etnologia, di utile impiego politico, venne invece promossa a supporto del tentativo del governo di creare un Paese etnicamente integrato. Come ha spiegato Lin Yaohua (1981), prima della Liberazione i reazionari del *Guomindang* avevano attuato una politica di oppressione e discriminazione contro le nazionalità presenti sul territorio cinese, che non facevano parte dei cinque gruppi principali.[143] Il progetto venne chiamato "Minzu shibie" (民族识别), ovvero "identificazione delle nazionalità" e si concluse con il riconoscimento ufficiale di 55 gruppi etnici minoritari. Questa missione governativa portò alla raccolta di una considerevole quantità di dati storici dal valore inestimabile e la pubblicazione di importanti risultati di ricerca.

Durante gli anni della "Grande Rivoluzione Culturale Proletaria" (Wenhua Dageming 文化大革命), dal 1966 al 1976, la generale politica di tolleranza verso la diversità e le tradizioni delle minoranze etniche venne radicalmente messa in discussione, affermando che la questione della nazionalità era stata stabilita e non serviva più una politica in favore dei gruppi di minoranza (Walsh 2001).

---

[142] Negli anni '70 del '900 venne rinominato "Dipartimento di Etnologia e Sociologia".

[143] Quando Sun Yat-sen fondò la Repubblica di Cina nel 1912, la definì una "Repubblica di Cinque Nazionalità", ovvero Han, Mancesi, Mongoli, Hui e Tibetani. Tutti gli altri gruppi vennero considerati come discendenti degli Han. Si veda Walsh 2001.

L'interruzione dei programmi di istruzione formale in tutta la Cina [144] ebbe un impatto negativo su tutte le discipline, lasciando un "vuoto" di dieci anni nella formazione dei giovani in termini di discontinuità nello sviluppo delle risorse umane e di trasmissione della conoscenza (Smart 2006).

Con l'inizio del periodo di riforme e apertura (*gaige kaifang* 改革开放) [145] promosso dal successore di Mao Zedong (毛泽东), Deng Xiaoping (邓小平), lo studio antropologico della Cina poté ricominciare e anche l'antropologia venne ripristinata come disciplina accademica. A partire da questo momento contraddistinto dal cambiamento sociale e politico, le scienze antropologiche attraversarono un nuovo stadio di sviluppo, che vide la promozione e l'espansione dei rapporti accademici internazionali nell'ambito dei circoli di antropologia e di etnologia con il Giappone, la Corea del Nord, la Francia, la Germania, l'Italia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, il Canada e l'Australia. I vecchi dipartimenti vennero riabilitati e in altre università ne vennero fondati di nuovi, accogliendo e promuovendo la formazione di un numero sempre maggiore di studenti e ricercatori. Questa fase di reintegrazione della disciplina fu comunque lenta e graduale e l'antropologia continuò a essere praticata in linea di massima secondo il modello di ispirazione sovietica degli stadi di evoluzione sociale. Le ricerche di campo di antropologi stranieri erano iniziate ancor prima che l'antropologia venisse riabilitata come disciplina in Cina, attraverso lo studio della società cinese "a distanza", da Hong Kong o Taiwan, mentre molti studiosi cinesi iniziarono a spostarsi per studiare in università straniere. Gli antropologi e gli etnologi cinesi continuarono le loro ricerche relative alla cultura "tradizionale" delle minoranze etniche. Altri studiosi si dedicarono invece alla situazione contemporanea e alle relative problematiche emergenti, focalizzandosi sui problemi scaturiti dalla modernizzazione soprattutto nelle aree di minoranza (Harrell 2001). Vennero invitati nelle università cinesi studiosi da Taiwan, Hong Kong, dall'America e dall'Europa a

[144] Per un approfondimento si veda: Bernstein 1977; Deng Zhong, Treiman 1997.
[145] Si veda: Sabattini, Santangelo 2010.

tenere conferenze e lezioni per dare una formazione di più ampio respiro, sia ai professori che agli studenti. L'antropologia rimase molto legata allo studio delle minoranze etniche in diverse declinazioni, e iniziarono a sorgere accesi dibattiti sul ruolo politico che l'antropologia poteva assumere nell'implementazione dei programmi di riforma. Solo a partire dalla seconda metà degli anni '90 del secolo scorso, l'antropologia in Cina visse un periodo di sviluppo prospero e costante, diventando parte attiva e integrata alla comunità mondiale di antropologia. Gli studi antropologici "non cinesi" in Cina, sono strettamente legati alle fasi stesse dell'antropologia cinese, a sua volta condizionata dagli eventi storici che ne hanno determinato e influenzato lo sviluppo. In anni recenti, la collocazione dell'antropologia in Cina è diventato un tema di grande attualità nei circoli accademici. Già all'inizio degli anni '30 del '900, durante gli stadi iniziali di sviluppo della disciplina, molti studiosi avevano sollevato la necessità di stabilire un sistema disciplinare per l'antropologia cinese secondo diverse prospettive. Cai Yuanpei, uno tra i primi fondatori, promosse da subito l'idea di sviluppare un'antropologia nativa, incoraggiando i neo antropologi a muoversi verso differenti aree dove condurre ricerche di campo, cercando di stabilire dei criteri locali da applicare alla disciplina. Gli antropologi cinesi hanno continuamente cercato di trovare il giusto posto all'antropologia e di collocarla all'interno del discorso contemporaneo della società cinese, per superare la percezione di avere di fronte una disciplina che usa dei concetti occidentali che vengono "da fuori", e che necessitano quindi di essere adattati alle caratteristiche specifiche della società locale. Esistono delle differenze considerevoli tra il *background* culturale dei ricercatori cinesi e quelli occidentali, che di conseguenza portano a differenze nella comprensione e spiegazione delle questioni relative alla Cina: le diverse strutture di conoscenza degli studiosi risultano in differenze di rilievo nei metodi di studio. È nata da qui la necessità per gli studiosi cinesi di formulare nuovi concetti locali per analizzare le varie e multiformi "realtà"

scaturite dalla contemporaneità. [146] Gli antropologi cinesi si sono confrontati costantemente sulle possibili modalità per sviluppare un set di teorie con "caratteristiche cinesi" sulla base della teoria antropologica occidentale, combinando allo stesso tempo l'unicità delle nazionalità, delle culture, degli ambienti e delle condizioni sociali della Cina così da rendere più significativa, rifacendosi a Geertz (1973), l'interpretazione delle culture (Liu 2003).

[146] Si veda: Blum 2006; Cheung 1998; Smart, Zhang Li 2006.

2) LA RILEVANZA DELLA PARENTELA IN ANTROPOLOGIA

Gli studi sulla parentela hanno dominato e animato il discorso antropologico per più di un secolo: la parentela ha costituito un tema di ricerca chiave per gli antropologi del XIX secolo, un luogo di acceso dibattito circa la sua esistenza e validità durante il XX secolo e un'area di rinnovato interesse a partire dalla fine del XX secolo (Shenk, Mattison 2011). Alcuni autori di testi recenti che tracciano la storia degli studi di antropologia della parentela sono soliti citare l'ormai "celebre" frase di Robert Fox: «la parentela sta all'antropologia come la logica sta alla filosofia, o come il nudo sta all'arte; è la disciplina base del soggetto» (Fox 1967: 10). Come ha evidenziato Flavia Cuturi (1990), questa affermazione può avere due risvolti, ossia che la parentela sia parte fondamentale della disciplina, e quindi sorge la necessità di chiedersi perché dovrebbe esserlo più di altri aspetti quali la politica, la religione o l'economia, oppure che la parentela costituisca un campo privilegiato per la speculazione, senza però che si siano sviluppati strumenti di riflessione sufficientemente adeguati sul carattere fittizio di molte interpretazioni antropologiche. Riassumendo, possiamo identificare un primo momento di sviluppo degli studi sulla parentela dal 1850 al 1920, fase caratterizzata dal tentativo di ricostruire l'evoluzione della parentela, della famiglia e del matrimonio, evidenziandone le modalità di sviluppo a partire da una presunta promiscuità sessuale originaria. La parentela ha quindi costituito un tema centrale e distinto in antropologia già a partire dal 1850, come caratteristica universale della cultura che agiva come principio organizzatore cardine delle società umane. «Cento anni prima che gli antropologi venissero a conoscenza del caso dei Mosuo, due teorie concorrenti sull'evoluzione della famiglia umana furono pubblicate in Europa nel corso dello stesso anno» (Shih 2010: 7). Il giurista inglese Sir Henry Maine, attraverso

le fonti derivate dal diritto romano, descrisse le società primitive che si fondavano sulla parentela, deducendo che la famiglia patriarcale costituiva l'unità fondamentale e universale delle società. [147] In opposizione alla tesi di Maine, il giurista svizzero Johann Jacob Bachofen, facendo riferimento alla mitologia classica, presentò uno stadio universale di matriarcato che precedeva quello di patriarcato lungo la scala di evoluzione sociale della storia umana. [148] Nel 1965, in "Primitive Marriage", il giurista scozzese John Ferguson McLennan, negando alla famiglia la posizione di unità originaria dell'ambito domestico, sostenne la precedenza storica del sistema matrilineare su quello patrilineare, ma a differenza di Bachofen non supportò l'esistenza di una fase storica in cui il potere era incentrato nelle donne, quindi di un matriarcato (Fabietti 2001). Con lo sviluppo della teoria di evoluzionismo culturale unilineare di Lewis Henry Morgan, gli studi sulla parentela e sulla discendenza sono entrati pienamente a far parte del dibattito scientifico, nel tentativo di mostrare come, i sistemi di parentela e i sistemi di terminologia di parentela corrispondenti, riflettano la comprensione delle persone rispetto alle relazioni biologiche basate sulle loro pratiche matrimoniali (Stone 2001). Morgan aveva intuito che i sistemi di terminologia "classificatori" (dove sono uniti i parenti diretti e collaterali), corrispondevano a uno stadio primordiale di "promiscuità primitiva" caratterizzato dal matrimonio tra fratelli e sorelle. Le persone non sapevano chi fossero i loro padri e quindi non concepivano termini specifici per distinguere il padre reale da una vasta gamma di padri potenziali. Dato che tutte le donne della generazione della madre di ciascuna erano equamente mogli a questi uomini, anche loro venivano raggruppati insieme con uno stesso termine. [149] Lo stadio successivo di monogamia è invece

---

[147] Si rimanda a Maine 1986 [1861].

[148] Si veda Bachofen 1989 [1861].

[149] La ricerca di Shih, (2001), prendendo i esame gli studi compiuti precedentemente alla sua ricerca, evidenzia come il sistema di terminologia di parentela Mosuo non possa essere compreso in nessuna delle tipologie conosciute all'antropologia. Sebbene uno sguardo superficiale potrebbe farlo rientrare nelle terminologie classificatorie di Morgan, nelle terminologie generazionali di Lowie e nelle

caratterizzato da sistemi di terminologia "descrittiva", per distinguere i padri e le madri dagli altri parenti collaterali. Morgan ha quindi descritto le società umane nella loro evoluzione progressiva attraverso una serie di stadi - selvaggio, barbaro e civilizzato -, partendo da una fase originaria di promiscuità verso sistemi più complessi che culminavano nella monogamia, massimo stadio di civilizzazione. [150] L'opera classica di Engels "The Origin of the Family, Private Property and the State" [151], ha preso ispirazione dalle teorie espresse da Morgan e dalle annotazioni di Marx. Engels, mantenendo la prospettiva di evoluzionismo unilineare, ha ampliato le tesi di Morgan per includerne l'origine e l'evoluzione delle disuguaglianze sociali. La famiglia veniva da lui presentata come un'istituzione innaturale che era stata concepita per privatizzare la ricchezza e le relazioni umane: la famiglia rappresentava quindi un fenomeno storico. Gli antropologi che successero a Morgan, oltre a denunciare questo tipo di speculazioni evoluzioniste, iniziarono a vedere la parentela non come il riconoscimento umano di effettivi legami biologici, ma come interpretazioni sociali di presunti legami biologici (Schneider 1984; Holy 1996). Sebbene all'inizio del XX secolo gli antropologi rifiutarono il paradigma evoluzionista, gli studi dei padri fondatori della parentela posero le basi per le future teorizzazioni, che si indirizzarono principalmente verso temi quali l'universalismo, le strutture interne e le gerarchie, le terminologie di parentela e le genealogie, le disuguaglianze, e venne promossa la ricerca etnografica sul campo.

---

terminologie Hawaiane di Murdock, uno sguardo più approfondito rivela una differenza fondamentale tra la terminologia Mosuo e tutte le altre. La terminologia Mosuo infatti, con la possibile eccezione dei due termini interscambiabili per la figura di "genitore", non possiede alcun termine per indicare i parenti dal lato paterno, che non solo sono esclusi dal gruppo di discendenza ma completamente non riconosciuti. È proprio questa la caratteristica unica del sistema terminologico Mosuo, che ad eccezione dei termini per indicare il coniuge, non presenta termini per riferirsi ad altri parenti affini. A differenza di ogni altro tipo di sistema terminologico conosciuto, quello Mosuo non riconosce gradi differenziati di prossimità: i parenti sono piuttosto riconosciuti o non riconosciuti.

[150] Si veda Morgan 1963 [1877].

[151] Si rimanda a Engels 1954 [1884].

Una seconda fase dello sviluppo dell'antropologia della parentela può essere ricondotta agli anni dal 1920 al 1970 circa, quando i teorici della parentela si concentrarono maggiormente sulla definizione delle tipologie dei sistemi di parentela, sulle regole matrimoniali, sulle terminologie di parentela e sulla discendenza. Le prospettive teoriche si sono qui differenziate: gli antropologi britannici hanno concettualizzato la parentela in termini delle sue funzioni e delle sue caratteristiche strutturali sotto la guida di Bronislaw Malinowski e Alfred Radcliffe-Brown, mentre gli antropologi americani, seguendo le linee teoriche di Franz Boas, si sono dedicati allo studio della parentela all'interno della cornice del relativismo culturale. Lo strutturalfunzionalismo promosso da Radcliffe-Brown ha dominato gli studi della parentela durante la metà del XX secolo: rifiutando sia l'evoluzionismo che il diffusionismo culturale della scuola di Boas, lo strutturalfunzionalismo ha sostenuto il metodo comparativo per trovare configurazioni e modelli tra le società umane. In questa prospettiva, i sistemi di parentela sono stati concepiti come integrali alla formazione e al mantenimento della struttura sociale (Shenk, Mattison 2011). La prospettiva strutturalfunzionalista, successivamente adottata anche da Edward Evans-Pritchard e Meyer Fortes [152] nello sviluppo dei concetti dei gruppi di parentela corporata e affiliazione, è stata messa in questione dai sostenitori della teoria di alleanza strutturale sviluppata da Lévi-Strauss, per cui la parentela aveva la funzione di generare sistemi di reciprocità basati sullo scambio di beni, servizi e donne.[153] Nell'ultima metà del XX secolo la parentela ha perso il ruolo di centralità teorica di cui godeva, ricoprendo una posizione di marginalità all'interno della disciplina antropologica. I principali attacchi allo studio della parentela riguardavano in primo luogo il fatto di essersi basati

[152] Sia Evans-Pritchard che Fortes appoggiarono la teoria secondo cui la forma primaria di struttura sociale nelle società acefale era rappresentata dall'organizzazione in gruppi di discendenza unilineare attraverso il principio di discendenza da un antenato comune. Si veda: Evans-Pritchard 1951 Fortes 1970.

[153] Lévi-Strauss 1969 [1949].

sull'assunto ingiustificato che ovunque le persone concepiscano i sistemi di parentela sulla base dei "fatti naturali" della procreazione. Sebbene le differenze nelle terminologie di parentela, nei sistemi di discendenza e matrimonio venissero abbondantemente annotate nella letteratura etnografica, erano tutte supposte derivare da preoccupazioni umane universali per le relazioni basate sulla riproduzione biologica. Guidato da Schneider e i suoi studenti, i decenni passati hanno visto crescere l'idea che questa visione della parentela come un sistema di relazioni che riflettono reali (o presunte) connessioni biologiche sia caratteristica intrinseca della cultura occidentale, in modo particolare americana. Un altro fattore che ha contribuito al declino della parentela è stata la crescente preoccupazione che le analisi antropologiche di parentela avevano alimentato il divario tra società Euroamericane "avanzate" e l'"Altro" esotico e primitivo, contaminandosi di quell'eurocentrismo analitico e critico che il campo dell'antropologia aveva cercato di superare per decenni (Peletz 1995). I modelli troppo rigidi e formali, le analisi eccessivamente radicate nella regola legale e dal gergo pedante, avevano inoltre contribuito a far sembrare la parentela tediosa e noiosa, soprattutto agli occhi degli studenti. Nonostante le difficoltà e le critiche, la parentela non è "morta" per l'antropologia; al contrario, ha attraversato una rinascita (Stone 2001). Le recenti pubblicazioni sulla parentela si sono rivelate meno formali e più sensibili alla questione delle imposizioni eurocentriche, [154] allargando gli orizzonti verso nuove direzioni, nel tentativo di prestare maggiore attenzione al contesto storico, alle ineguaglianze di potere e alle strategie di resistenza, così come alle ideologie culturali dominanti. In modo particolare hanno dato nuovo spazio alle voci etnografiche multiple e all'*agency* umana, per una comprensione più profonda dell'influenza delle politiche statali e delle forze transnazionali sulle costruzioni culturali. Incrociando i temi di etnicità, genere, classe, le nuove teorie di parentela

[154] Si veda in particolare Holy 1996; Maynes 1996; Parkin 1997; Pasternak, Ember, Ember, 1997; Stone 2006.

hanno preso in considerazione la prospettiva femminista e le nuove visioni sulla relazione tra gli approcci biologici e culturali del comportamento umano (Stone 2001).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ANAGNOST A., 1997, *National Past-Times: Narrative, Representation, and Power in Modern China*. Durham and London: Duke University Press.

ANDERSON B., 1991 [1983], *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread Nationalism*. London: Verso.

APPADURAI A., 2001 [1996], *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*.
Roma: Meltemi.

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

BACHOFEN J.J., 1989 [1861], *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Torino: Einaudi.

BARTH F., 1969, *Ethnic Group and Boundaries*. Boston: Little Brown.

BACOT J., 1913, *Les Mo-so. Ethnographie des Mo-so, leurs religions, leur langue et leur écriture*. Leiden: E.J. Brill.

BAKKEN B., 2000, *The Exemplary Society. Human Improvement, Social Control and the Dangers of Modernity in China*. New York: Oxford University Press.

BARBERANI S., 2006, *Antropologia del Turismo*. Milano: Guerini Studio.

BERNSTEIN T., 1977, *Up to the Mountains and Down to the Villages: The Transfer of Youth from Urban to Rural China*. New Haven: Yale University Press.

BLACKWOOD E., 2005, "Wedding Bell Blues: Marriage, Missing Men and Mathrifocal Follies", «American Ethnologist» 32 (1): 3-19.

BLUM S., 2006, "In and Out of the Ethnographer's Shadow: "Native" Identity in the Anthropology of China", «Reviews in Anthropology» 35 (1), 79–95

BLUMENFIELD T., 2010, *Scenes from Yongning: Media Creation in China's Na Villages*. Ph.D. Dissertation, University of Washington.

BOURDIEU P., 2003 [1972], *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

BRAINZHOU, 2002, *Plagiarism of a Focal Point Discipline Leader at Beijing University*, http://www.xys.org/xys/ebooks/others/science/dajia/wenshi/beidarenlei.txt (ultima consultazione 10/2010).

BUCHLER I., SELBY H., 1968, *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*. New York: Mcmillan.

BUTLER R., 1980, "The concept of a tourism area cycle of evolution: implications for management of resources", «*Canadian Geographer»*, 24 (1): 5-12.

CAI HUA, 2001 [1997], *A Society without Fathers or Husband: the Na of China*. Translated by Asti Hustvedt. New York: Zone Book.

CAI YUANPEI, 1962 [1926], "Shuo Minzuxue" [Sull'etnologia], in *Ethnographic Writings of Cai Yuanpei*. Taipei: Zhonhua Book Company.

CAI WEIYAN, 2007, 云南民族审美文化 (Aestetics, Ideas and Culture of Ethnic Minorities in Yunnan), Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

CANESTRINI D., 2001, *Trofei di Viaggio. Per un'antropologia dei souvenir*. Torino: Bollati Boringhieri Editore.

CAO HONGHUA, XIE CHUNBO, 2009, "What shall we do? – Change of Luoshui Village" (我们怎么办？– 落水村的变化), in *The Eye of the Villager. Documentaries made by Yunnan villager*. Kunming: Yunnan Minzu Wenhua Yinxiang Chubanshe.

CARSTEN J., 1997, *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Claredon Press.

— (a cura di), 2000, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2004, *After Kinship*. New York: Cambridge University Press.

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

CHAO E., 1990, "Suicide, ritual, and gender transformation among the Naxi", «Michigan Discussions in Anthropology », 9 (spring): 61-74.

— 2003, "Dangerous Work: Women in Traffic", «Modern China» 29: 71-107.

CHEN YINGHUANG, 1918, *Renleixue* [Anthropology]. Shanghai: Commercial Press.

CHERLIN A., 2008, *Public & private families: An introduction*. Boston, MA: McGraw-Hill.

CHEUNG S., (a cura di), 1998, *On the South China Track. Perspectives on Anthropological Research and Teaching*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

COHEN E., 2001, "Ethnic Tourism in Southeast Asia", in T. Chee-Beng, S. Cheung and Y. Hui (Eds.), *Tourism, Anthropology, and China*. Bangkok: White Lotus Press.

COLER R., 2013*, Il regno delle donne*. Roma: Nottetempo.

COLLIER J.F, COLLIER M., 1986,*Visual anthropology: Photography as a research method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

COLLIER J.F., ROSALDO M.Z., YANAGISAKO S.J., 1982, "Is There a Family? New Anthropological Views", in B. Thorne, M. Yalom, (a cura di), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman: 25-40.

COLLIER J.F., YANAGISAKO S.J., 1987, "Introduction", in J.F. Collier, S.J. Yanagisako*,* (a cura di), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press: 1-13.

COMAROFF J., COMAROFF J., 1992, *Ethnography and Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

— 2009, *Ethnicity Inc*. Illinois, Chicago: University of Chicago Press.

CROLL E., 1981, *The Politics of Marriage in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press.

CROLL E., DAVIN D., KANE P., 1985, *China's one-child family policy.* Houdmills, Basingstoke, Hampshire and London: The Macmillan Press.

CUTURI F., 1988, *I fratelli inseparabili. Conflitti tra natolocalità e matrimonio*. Roma: Bagatto Libri.

— 1990, *Le parole e i fatti. Per un'antropologia semantica della parentela Huave*. Roma: Euroma.

DAVIS S., 2005, *Song and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Border*. New York: Columbia University Press.

DENG ZHONG, TREIMAN D., 1997, "The Impact of the Cultural Revolution on Trends in Educational Attainment in the People's Republic of China", «American Journal of Sociology» 103 (2), 391-428.

DIKÖTTER F., 1994, *The Discourse of Race in Modern China*. London: Hurst & Co.

DONG ERWEI, DUARTE M., LORRAINE F., 2004, "Ethnic Tourism Development in Yunnan, China: Revisiting Butler's Tourist Area Lifecycle", in J. Murdy, «Proceedings of the 2003 Northeastern Recreation Research Symposium»: 164-165.

DONG SHAOYU, LEI HONGAN, 1985, "Naxi zu dongba jiao diaocha" (纳西族东巴教调查) [Ricerca sulla religione Dongba della minoranza Naxi], in *Yunnan minzu minsu he zongjiao diaocha* (云南民族民俗和宗教调查) [Ricerca sulla religione e i costumi delle etnie dello Yunnan], Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

DUTRAIT N., 2005, *Leggere la Cina*. Isola del Liri (Fr): Editrice Pisani.

EISENSTADT S., 2002, *Multiple Modernities*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

EMBER C. R, EMBER, M., 1999, *Cultural Anthropology*. 9th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

ENGELS, F., 1954 [1884], *Origin of the Family, Private Property, and the State*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

EVANS-PRITCHARD E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*. London: Oxford University Press.

FABIETTI U., 2004 [1995], *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci.

— 2011 [1991, 2001], *Storia dell'antropologia*. Bologna: Zanichelli.

FAN CHUO, 1961, *Man Shu* (Libro dei barbari). Tradotto da Luce G., Oey, G. (a cura di), Ithaca: Departmentof Far Eastern Studies, Cornell University.

FANG GUOYU, HE ZHIWU, 1979, "Naxizu de yuanyuan, qianxi he fenbu" 纳西族的渊源、迁徙和分布 [Origini, migrazione e distribuzione della nazionalità Naxi], in *Minzu Yanjiu*. 1: 33-41.

FEI XIAOTONG, 1939, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge and Kegan Paul.

— 1981, "Ethnic Identification in China", in *Towards a People's Anthropology*. Beijing: New World Press.

FORTES M., 1964, "Kinship and Marriage among the Ashanti", in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (a cura di), *African System of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press: 252-284.

— 1969, *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan.* Chicago: Aldine.

— 1970, *Time and Social Structure and other Essays*. London: Anthlone Press.

FOX R., 1967, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Armondsworth, UK: Penguin.

FREEDMAN M., 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.

— 1970, *Family and kinship in Chinese society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

FREIRE P., 2007, Pedagogy of the Oppressed. New York: Continuum.

FRIED M., 1967, The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology. New York: Random House.

GEERTZ C., 1987 [1973], Interpretazione di culture. Bologna: il Mulino.

— 2001, "Review of A Society without Fathers or Husbands: The Na of China, by Cai Hua, «The New York Review of Books» 48(16): 27-30.

GIBSON H. J., 2001, "Gender and Tourism: Theoretical Perspectives", in Y. Apostolopoulos, S. F. Sonmez, D. J. Timothy (a cura di), *Women as Producers and Consumers of Tourism in Developing Regions*. Westport, CT: Praeger: 19-46.

GLADNEY D., 1994, "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities", «The Journal of Asian Studies» 53 (1).

— 1998, *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Fort Worth, TX.: Harcourt Brace College Publishers.

GÖTTNER-ABENDROTH H., 1988, *Das Matriarchat I*. Stuttgart: Kohlhammer.

— 1991, *Das Matriarchat II*. Stuttgart: Kohlhammer.

— 1998, *Matriarchat in Südchina: eine Forschungsreise zu den Mosuo*. Stuttgart: Kohlhammer.

GOUGH K., 1959, "The Nayars and the Definition of Marriage", «Journal of the Royal Anthropological Institute», 85: 45-80.

GU JIEGANG, 1980, "Cong guji zhong tansuo woguo de xibu mingzu: Qiangzu" [Esplorando i registri storici in riferimento ad un gruppo etnico dell'ovest della Cina: i Qiang], «Shehui kexue zhanxian» *[La frontiera delle scienze sociali]* 1: 117-152.

GUO XIAOLIN, 2008, *State and Ethnicity in China's Southwest*. Leiden, Boston: Brill.

GUO DALIE, YANG SHIGUANG, 1985, *Dongba wenhua lunji* [Raccolta di saggi sulla cultura dongba]. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

GULDIN G. E., 1994, *The Saga of Anthropology in China. From Malinowski to Moscow to Mao.* Armonk, NY: M.E. Sharpe.

HAN MIN, GRABURN N., (a cura di), 2010, *Tourism and Glocalization: Perspectives on East Asian Societies*. Suita, Osaka: National Museum of Ethnology Senri Ethnological Studies, 76: 1-26.

HANNERZ U., 1998, *La complessità culturale*, Bologna: Mulino.

— 2001, *La diversità culturale*, Bologna: Mulino.

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

— 1995a, "Civilizing Projects and the Reaction to Them", in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press.

— 1997, *Human Families*. Boulder, Co: Westview Press.

— 2001, *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.

— 2001a, "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", «Annual Review of Anthropology» 30: 139-161.

— 2001b, *Perspectives on the Yi of Southwest China*. Berkeley: University of California Press.

— 2002, "Review of A Society without Fathers or Husbands: the Na of China, by Cai Hua", «American Anthropologist» 104 (3): 982-983.

HE MING, Li ZHINONG, 2009, *Review of Anthropology and Ethnology in Southwest China*. Beijing: Social Sciences Academic Press.

HE ZHIWU, 1985, *Cong Xiangxing Wen Dongba Jin Kan Naxizu Shehui Lishi Fazhan de Ji Ge Wenti*. [Alcune questioni sull'evoluzione e sulla storia sociale della nazionalità Naxi dal punto di vista dei manoscritti e dei pittogrammi Dongba]. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

HE ZHONGHUA, 2001, "Forest Management in Mosuo Matrilineal Society, Yunnan, China", «Gender, Technology and Development» 5: 33.

HEBERER T., 1989, *China and Its National Minorities: Autonomy or Assimilation?*. Armonk, New York: Sharpe.

HECHTER M., 1975, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*. Berkeley: University of California Press.

HOLDEN C., MACE R., 2003, "Spread of cattle led to the loss of matrilineal descent in Africa: a coevolutionary analysis", «Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences» 270 (1532): 2425-2433.

HOLY L., 1986, *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society: Descent, Succession and Inheritance among the Toka of Zambia.* Cambridge: Cambridge University Press.

HORTH R., 2002, "Tourism in the Girl's Kingdom", in S. Mitchell, Y. Yu, 2004, *Ethnic Minority Issues in Yunnan*, Kunming: The Yunnan Fine Arts Publishing House.

HSIEH S-C., 1989, *Ethnic and Politics Adaptation and Ethnic Change of the Sipsong Panna Dai: An Ethnographic Analysis*. Phd. Thesis, University of Washington.

HSU E., 1998, "The Moso House", in M. Oppitz, E. Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum.

HU HONGBAO, WANG JIANMIN, ZHANG HAIYANG, 2014, *Storia dell'antropologia cinese*. Firenze: Seid Editori.

HUANG G., 2004, "Ethnic Identification in China", «China's Ethnic Groups» (2) 3: 60-63.

IDEMA W.L., HAFT L.L., 2000, *Letteratura cinese*. Venezia: Cafoscarina.

JACKNIS I., 1988, “Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film”, «Cultural Anthropology» 3 (2): 160-177.

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

KAUP K.P., 2000, *Creating the Zhuang: Ethnic Politics in China.* Boulder, Colo. and London: Lynne Rienner.

KNÖDEL S., 1998, “Yongning Moso: Kinship and Chinese State Power”, in M. Oppitz, E. Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum.

LAMU GATUSA, 1999, *Menghuan Luguhu* 梦幻泸沽湖 [Sognare il lago Lugu]. Kunming: Yunnan Meishu Chubanshe.

— 1999a, *Mosuo Daba Wenhua* 摩梭达巴文化 [La cultura Daba dei Mosuo]. Kunming:Yunnan Minzu Chubanshe.

— 2002, “Mosuoren bu shi Yuan dai Mengguren houyi” 摩梭人不是元代蒙古人后裔 [I Mosuo non sono i discendenti delle popolazioni Mongole della dinastia Yuan], in Latami Dashi (a cura) di *Mosuo (1960-2005) Shehui wenhua yanjiu lunwenji (1960-2005)* 摩梭社会文化研究论文集 [(1960-2005) Saggi sulla cultura e società Mosuo], 2006, Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

— 2006, “Yi ge Mosuo cunzhai de bianqian” 一个摩梭村寨的变迁 [Trasformazioni di un villaggio Mosuo], inYunnan Huabao (云南画报) [Yunnan illustrato].

LATAMI DASHI, 2006, 摩梭(1960-2005) 社会文化研究论文集 [Mosuo (1960-2005) Raccolta di saggi di ricerche sociali sulla cultura], Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

LÉVI-STRAUSS C., 1966 [1958], *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.

— 1969 [1949], *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.

— 1984, “La Notion de Maison”, in *Paroles Données* (Collected Lectures), Paris: Plon.

LI JIAJIE, 2011, *The Gendered Resistance and Adaptation to the Neoliberal Globalization. Based on a qualitative case study in Mosuo matrilineal communities.* University essay : Lunds universitet.

LI YANG, WALL G., 2008, “Ethnic Tourism and Entrepreneurship: Xishuangbanna, Yunnan, China”, «Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment» 10 (4): 522-544.

LIDZ L., 2010, *A Descriptive Grammar of Yongning Na (Mosuo)*. Ph. D. Thesis: The University of Texas at Austin.

LING CHUNSHENG, 2003, 20 世纪中国人类学民族学研究方法与反法轮 (*The Research Methods and Methodology of Anthropology and Ethnology of China in the 20th Century*). Beijing: The Ethnic Publishing House.

LINTON R., 1973 [1936], *Lo studio dell’uomo*. Bologna: il Mulino.

LIU MINGXIN, 2003, “A Historical Overview on Anthropology in China”, «Anthropologist» 5 (4): 217-223.

LIU XIAOXING, 2008, “Research on the Na and Academic Integrity”, «Critique of Anthropology» 28 (3): 297-320.

MACKERRAS C., 1995, *China's Minority Cultures: Identities and Integration since 1912*. Melbourne, Australia: Longman.

— 2003*, China's Ethnic Minorities and Globalization*. London: Routledge.

MAINE H.J.S., 1861, *Ancient law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*. London: Charles Scribner.

MALINOWSKI B., 1927, *The father in primitive psychology*. New York: W.W. Norton & Company.

MATHIEU C., 2003, *A History and Anthropological Study of the Ancient Kingdoms of the Sino Tibetan Borderland - Naxi and Mosuo*. Lewiston, Queenston e Lampeter: Mellen Press.

MATTISON S., 2010, "Economic Impacts of Tourism and Erosion of the Visiting System among the Mosuo of Lugu Lake", «The Asia Pacific Journal of Anthropology» 11 (2): 159-176.

MAYNES M.J., 1996, *Gender, Kinship and Power: a Comparative and Interdisciplinary History*. New York: Routledge.

MCKHAN C.F., 1995, "The Naxi and the Nationalities Question", in S. Harrell (a cura di), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press: 39-62.

— 1998, "Naxi, Rerkua, Moso, Meng: Kinship, Politics and Ritual on the Yunnan-Sichuan Frontier", in M. Oppitz, E. Hsu (a cura di), *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum: 23-45.

— 2003, "Review of A Society without Fathers or Husbands: The Na of China by Cai Hua", «The Journal of Asian Studies» 62 (I): 225-227.

MITCHELL S., LU YUAN, (a cura di), 2004, *Ethnic Minority Issues in Yunnan*. Kunming: Yunnan Fine Arts Publishing House.

MORGAN L.H., 1963 [1877], Ancient Society, Cleveland: World Publishing Company.

NAKANE C., 1963, "The Nayar Family in a Disintegrating Matrilineal System", in J. Mogey (a cura di) *Family and Marriage: International Studies in Sociology and Social Anthropology* I, Leiden: E.J. Brill.

NEEDHAM R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.

OAKES T., 1998, *Tourism and modernity in China*. London and New York: Routledge.

OPPITZ M., HSU E., (a cura di), 1998, *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zurich: Völkerkundemuseum.

ORTNER S., 2005, "Subjectivity and Cultural Critique", «Anthropological Theory» 5 (1): 31-52.

PARKIN R., 1997, *Kinship: an Introduction to Basic Concepts*. Oxford: Blackwell.

PASTERNAK B., EMBER M., EMBER C., 1997*, Sex, Gender, and Kinship: A Cross-Cultural Perspective*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

PENNACINI C., 2005, *Filmare le culture. Un'introduzione all'antropologia visiva*. Roma: Carocci.

PICARD M., WOOD R., 1997, *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

PROSSER J., 1992, "Personal Reflections on the Use of Photography in an Ethnographic Case Study", «British Educational Research Journal» 18 (4): 397-411.

RADAELLI I., 2011, "Le donne Mosuo, quale potere?", «*Mondo cinese*» ("Femminile Plurale") 136: 176-187.

— 2011a, "Education Conflict Between Formal and Informal Models. A Case Study among Mosuo People (Yunnan Province, China)", in C. Prachalias, C., ed., *Proceedings of the 7th International Conference on Education*. Athen: National and Kapodistrian University, 306-311.

— 2012, "Working the Fields of Image: The Power of Pictures in a Chinese Village", «Mediterranean Journal of Social Sciences» Special Issue 3, 8: 203-210.

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

REMOTTI F., 2008, *Contro Natura. Una lettera al Papa*. Bari: Laterza.

RICHARDS A.I., 1950, “Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu”, in A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (a cura di), *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.

— 1964, “Introduction”, in A.R. Radcliffe-Brown, D Forde (a cura di), *African Systems of Kinship and Marriage. London: Oxford University Press.* London: Oxford University Press: 1-85.

ROCK J., 1947, *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. Cambridge: Harvard University Press.

ROFEL L., 2007, *Desiring China – Experiments in Neoliberalism, Sexuality and Public Culture*. Durham: Duke University Press.

ROSATI FREEMAN F., 2010, *Benvenuti nel Paese delle Donne*. Roma: XL edizioni.

SABATTINI M., SANTANGELO P., 1989, *Storia della Cina*. Bari: Laterza.

SAID E.W., 1978, *Orientalism*. New Yourk: Pantheon Book.

SATTA G., 2001, *Turisti ad Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*. Napoli: Liguori Editore.

SCHEIN L., 1997, "Gender and Internal Orientalism in China", «*Modern China»* 23 (1): 69-98. Reprinted in: *Chinese Femininities/Chinese Masculinities: An Introductory Reader*, Susan Brownell and Jeffrey Wasserstrom, (a cura di), Berkeley: University of California Press.

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

— 2006, “Translocal China: an Introduction”, in Oakes T. and Schein (a cura di), *Translocal China: Linkages, Identities and the Reimagining of Space*. London: Routledge, 1-35.

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

— 1984, *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SCHNEIDER D. M., GOUGH K., (a cura di), 1961, *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press.

SHENK M., 2006 "Chinese Family Research: Puzzle, Progress, Paradigms, and Policy Implications", «*Journal of Family*» 27: 275.

SHENK M., MATTISON S., "The Rebirth of Kinship: Evolutionary and Quantitative Approaches in the Revitalization of a Dying Field", «Human Nature» 22: 1-15.

SHIH C-K., 1993, "The Yongning Moso: Sexual Union, Household Organization, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China", Ph.D. dissertation, Standford University.

— 2000, "Tisese and its anthropological significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso", «L'*Homme*» 154-55: 697-712.

— 2001, "Genesis of Marriage among the Moso and Empire-Building in Late Imperial China", «The Journal of Asian Studies», 60 (2): 381-412

— 2010, *Quest for Armony. The Moso Traditions of Sexual Union & Family Life*. Standford, California: Standford University Press.

SHIH C-K., JENIKE M.R., "A Cultural Historical Perspective on the Depressed Fertility among the matrilineal Moso in Southwest China", «Human Ecology: A Multidisciplinary Journal» 30 (1): 21-47.

SINGHAL A., HARTER L., CHITNIS K., SHARMA D., 2007, "Participatory photography as theory, method and praxis: analyzing an entertainment-education project in India", «Critical Arts» 21 (1): 212-227.

SMART A., ZHANG LI, 2006, "From the mountains and the fields: The urban transition in the anthropology of China", «China Information» 20(3): 481-518.

SONG ENCHANG, 1962, “Naxizu de muxi jiating” 纳西族的母系家庭 [La famiglia matrilineare della minoranza Naxi (Naxi di Yongning, ovvero i Mosuo)], in Latami Dashi (a cura di *Mosuo (1960-2005) Shehui wenhua yanjiu lunwenji* (1960-2005) 摩梭社会文化研究论文集 [(1960-2005) Saggi sulla cultura e società Mosuo], 2006, Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

SONG ZHAOLIN, 2002, *Zou hun de renmen* 走婚的人们[Le persone che praticano il matrimonio intinerante]. Kunming: Yunnan Jiaoyu Chubanshe.

SMART J., 2006, “In Search of Anthropology in China: A Discipline Caught in a Web of Nation Building, Socialist Capitalism, and Globalization" in G.L., Ribeiro, A. Escobar, (a cura di), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers: 69-85.

STACEY J., 2009, “Unhitching the Horse from the Carriage: Love and Marriage Among the Mosuo”, «Utah Law Review» 11 (2): 287-321.

STALIN J., 1947 [1913], *Marxism and the National and Colonial Question*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

STEINMÜLLER H., 2011, “The moving boundaries of social heat: gambling in rural China”, «The Journal of the Royal Anthropological Institute» 17 (2): 263-80.

STONE L., 2001, *New Directions in Anthropological Kinship*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

— 2006, *Kinship and Gender: An Introduction*, Boulder, CO.: Westview Press.

STONE-BANKS B., 2000, “The Minzu Shibie: Equality and Evolution in Early CCP Minority Research and Policy”, in S. Mitchell, Y. Yu, 2004, *Ethnic Minority Issues in Yunnan*, Kunming: The Yunnan Fine Arts Publishing House.

SWAIN M., 1989, “Developing Ethnic Tourism in Yunnan,China: Shilin Sani”, «Tourism Recreation Research» 16(1): 33-39.

TANG XIAOBING, 1993, “Orientalism and the Question of Universality: The Language of Contemporary Chinese Literary Theory”, «Positions» 1, 2: 409-431.

TIPLUT N., 2010, “Family, gender and identity: A comparative Analysis of trans-Himalayan matrilineal structures”, «Contribution to Indian Sociology» 44: 155-178.

TURINI C., 2011, “I Naxi di Lijiang tra modernità e tradizione”, «Mondo Cinese 147», (“Gli altri cinesi”) 3: 183-198.

VAN DEN BERGHE P.L., 1981, *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.

WALSH E.R., 2001, “The Mosuo: Beyond the Myths of Matriarchy. Gender Transformation and Economic Development”. Ph. D. diss., Temple University.

— 2005, “From Nu Guo to Nu'er Guo: Negotiating Desire in the Land of the Mosuo”, «Modern China» 31 (4): 449-486.

WANG C., BURRIS M.A, PING X.Y., 1996, “Chinese village women as visual anthropologists: a participatory approach to reaching policymakers”, «Social science medicine» 42 (10): 1391-1400.

WANG MINGMING, 2005, “Anthropology in Mainland China in the Past Decade: Brief Report”, «Asian Anthropology» 4: 179-186

WANG Y., 2007, “Customized Authenticity Begins at Home”, «Annals of Tourism Research» 34 (3): 789–804.

WATSON J.L., 1982, “Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research”, «The China Quarterly» 92: 589-622.

WELLENS K., 2003, “Revisiting the Na of Southwest China by Cai Hua”, «Asian Ethnicity» 4 (1): 147-149.

WENG NAIQUN, 1993, “The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China.” Ph. D. dissertation, University of Rochester.

WILLIAMS R., 1977, *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

WOOD R., 1984, “Ethnic Tourism, the State, and Cultural Change in Southeast Asia”, «Annals of Tourism Research» 11: 353-374.

XIE P., 2001, *Authenticating Cultural Tourism: Folk villages in Hainan, China*. Ph.D Dissertation, Waterloo, Ontario: University of Waterloo.

YAN RUXIAN, SONG ZHAOLIN, 1983, Yongning Naxizu de muxizhi, 永宁纳西族的母系制 (Il sistema matrilineare dei Naxi di Yongning), Kunming, China: Yunnan Renmin Chubanshe.

YANG HUI, LIU YONGQING, 2009, "Tourism and the Changing Image of Gender Construction. A Case Study on Mosuo Women in Luoshui Village, Ninglang County", in M. He, Z. Zhinong, (a cura di), *Review of Anthropology and Ethnology in Southwest China*, 1, Beijing: Social Sciences Academic Press.

YANG LIFEN, 2009, XVI ICAES Congress Proceedings, Kunming, China.

— 2009a, *Yige Mosuo Nuren yanzhong de wenhua yanjiu xianxiang* 受伤的沉默者 - 一个摩梭女人眼中的文化研究现象 (Il fenomeno della ricerca culturale dal punto di vista di una donna Mosuo). Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

YANG M.M-H., 1994, *Gifts, Favors, and Banquets. The Art of Social Relationships in China*. Ithaca & London: Cornell University Press.

YANG WANSHENG, 2006, "Shameless Plagiarism and Boasting by a Beijing University Professor",
http://xys.dxiong.com/xys/ebooks/others/science/dajia7/caihua.txt
(Consultato il 10/2010)

ZHAN CHENGXU, 1988, "An Investigation Report on the Suzerain Economy and the Family and marriage", in *Investigation Reports on the Society and Its Matrilineal System of the Yongning Naxi in the Ninglang Yi Autonomous County*. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshi.

ZHAN CHENGXU et al., 1980, *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 famiglia matrilineare dei Naxi di Yongning). Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.

ZHAN WEN, 1997, “China’s Domestic Tourism: Impetus, Development and Trends”, «Tourism Management» 18 (8): 565-571.

ZHOU HUASHAN, 2001, *Wu fu wu fu de guodu?* 无父无夫的国度? [Il regno senza padri e senza mariti?]. Beijing: Guangming Ribao Chubanshe.

ZHOU YUDONG, JIANG ZHONGLI, SUN DAIXING, 1977, *On the Socialist Reform of the Matrilineal Family of the Naxi in the People’s Commune of Yongning in the District of Ninglang in the Yunnan Province*. Kunming: Institute of Historical Research of Yunnan.

— 1978, “Preliminary Research of the Matrimonial Reform of the Naxi of Yongning”, «Bulletin of Studies», Kunming: Institute of Historical Research of Yunnan.