

*Superare i paradigmi analitici “Casa/Strada” e
“Rispetto/Reputazione”:
l’esempio dei bateyes dominicani*

Raúl Zecca Castel

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

ABSTRACT

The article intends to show how the theoretical-analytical paradigms expressed by the binomial "respect/reputation" and "home/street", which Caribbean and African American literature has long recorded and used as an ideal reference for masculinity and femininity within the socio-cultural contexts in question, reveal themselves, in the light of the facts, inadequate to understand and describe the reality of the Dominican *bateyes*.

Keywords: anthropology of the Caribbean, home/street, respect/reputation, Dominican Republic, gender.

L'articolo intende mostrare come i paradigmi teorico-analitici espressi dal binomio "rispetto/reputazione" e "casa/strada", che la letteratura d'area caraibica e afroamericana in generale ha lungamente registrato e impiegato come riferimento ideale per la mascolinità e la femminilità entro i contesti socio-culturali in oggetto, si rivelano, alla prova dei fatti, inadeguati per comprendere e descrivere la realtà dei *bateyes* dominicani.

Parole chiave: antropologia dei Caraibi, casa/strada, rispetto/reputazione, Repubblica Dominicana, genere.

Introduzione

Nel 1956 la *University of Illinois Press* diede alle stampe *The people of Puerto Rico: a study in social anthropology*, curato dall'antropologo statunitense Julian H. Steward. Il volume rappresentava l'esito di un vasto progetto di ricerca etnografica realizzato presso l'isola di Porto Rico da un gruppo di giovani e promettenti dottorandi, tra cui spiccavano i nomi di Eric Wolf e Sidney Mintz. Obiettivo dichiarato del progetto, fondato sulla teoria e i metodi dell'ecologia culturale (Steward 1955), era lo studio comparativo della varietà dei modelli di comportamento umano in diversi contesti o "subculture"¹ locali, legate principalmente al sistema di piantagioni di eredità coloniale. Una delle proposte analitiche di maggiore successo che la pubblicazione offrì alla letteratura antropologica di area caraibica fu il paradigma della *home/street divide*, secondo il quale sarebbe esistita una netta separazione di genere tra una presunta "cultura della casa", di pertinenza femminile, e un'opposta "cultura di strada", di dominio maschile. Secondo tale schema binario, l'ambito privato della casa costituiva lo spazio fisico limite entro cui le donne potevano esprimere il loro specifico ruolo di genere, ben definito dai codici morali e sociali della subcultura di appartenenza, mentre la "strada", intesa simbolicamente come dimensione pubblica, assolveva la stessa funzione per gli uomini.

Circa un decennio più tardi, l'antropologo Peter Wilson (1969; 1973), sulla scorta di una lunga ricerca di campo presso l'isola di Providencia, in Colombia, declinò il paradigma "casa/strada" nella dialettica *respect/reputation*, un duplice sistema valoriale che, fondato sulla medesima distinzione di genere, trovava espressione privilegiata entro la sfera della moralità sessuale. Nello specifico, la "reputazione" – quale criterio di definizione dello status sociale maschile – si fondava e legittimava principalmente attraverso la paternità, meglio se molteplice, quale manifestazione inconfutabile di potenza sessuale, mentre il "rispetto" – parametro di riferimento per la controparte femminile – si basava sulla fedeltà e l'obbedienza al partner, sulla devozione al focolare domestico e la cura della prole, oltre che su una certa educazione dei modi e sulla fede religiosa. Secondo Wilson, condotte discrepanti con gli ideali di mascolinità e femminilità condivisi dalla

¹ Il concetto di subcultura, così come definito da Julian Steward (1956: 2) nell'introduzione al volume in oggetto, indica modelli "che prescrivono il comportamento del gruppo locale di cui l'individuo è membro. Questi modelli di comportamento locali sono concepiti come subculture perché si sono sviluppati e funzionano all'interno del più ampio contesto della comunità e della cultura insulare. Per questo motivo forniscono approfondimenti sulle manifestazioni locali delle istituzioni politiche, religiose, economiche, educative e di altro tipo. Illuminano anche le varie strutture e le caratteristiche culturali delle classi sociali". È a tale definizione che mi riferirò nell'utilizzo del termine "subcultura" in questo articolo applicandolo alla popolazione del contesto rurale dei *bateyes* dominicani.

subcultura di appartenenza avrebbero sollevato accuse di scarsa virilità da un lato e di facili costumi dall'altro, determinando in entrambi i casi dinamiche di stigma ed esclusione sociale.

Lungi dall'essere applicata alla sola realtà caraibica di piantagione, la sintesi di questi due paradigmi analitici, di fatto complementari, avrebbe segnato pregiudizievolemente lo studio delle culture marginali afrodiscendenti americane nel loro complesso, rinforzando stereotipi che le ritenevano frutto di modelli familiari patologici. A tal proposito, basti ricordare il celebre *Moynihan Report* (1965), dove le criticità riscontrabili nelle comunità afroamericane statunitensi (criminalità, dipendenze e dispersione scolastica) venivano collegate all'assenza dell'autorità maschile (nel duplice ruolo di padre e marito), ritenuta la figura di riferimento per la stabilità e l'orientamento positivo della famiglia. Tali pregiudizi, d'altra parte, riposavano su analisi di lunga data che riguardavano il presunto assetto matrifocale della famiglia afrodiscendente americana.

Il concetto di "matrifocalità" era stato elaborato nel 1956 dall'antropologo inglese Raymond T. Smith per definire quel particolare gruppo familiare in cui "una donna, nello status di madre, è solitamente la leader *de facto* del gruppo e, viceversa, il padre-marito, anche se *de jure* capo del gruppo familiare, (quando presente) è di solito marginale rispetto al complesso delle relazioni interne al gruppo" (223). Lo stesso Smith (2001, 822), consapevole del rischio di fraintendimenti, avrebbe chiarito che il concetto rispondeva a esigenze descrittive e non doveva essere confuso con quello di "matriarcato". Più di recente, l'antropologa e sociologa francese Stéphanie Mulot (2013, 18), sulla scorta dei lavori di Arlette Gautier (1985) e Myriam Cottias (1990) nelle Antille francesi, ha ribadito che sostenere "l'idea di una società dominata dalle donne era sbagliata: la loro presenza alla guida di famiglie monoparentali non deve oscurare la loro marginalizzazione nella sfera pubblica, né la loro sottomissione nella sfera domestica".

Il mito negativo del "matriarcato nero", inteso come sovvertimento dell'ordine familiare "naturale", gettava a sua volta le sue radici, a seconda delle interpretazioni, in un ampio ventaglio di presupposti che avrebbero favorito l'emergere di modelli familiari a guida femminile, dove l'uomo era marginale o assente. Secondo diverse fonti (DuBois 1898; 1899; Frazier 1939; lo stesso Moynihan 1965), tali modelli sarebbero stati propiziati dall'azione disgregante del regime schiavista. In particolare, sarebbe stato il lavoro forzato nelle piantagioni a rompere gli equilibri della struttura domestica e familiare della popolazione nera nelle Americhe: "il focolare domestico era stato distrutto dalla schiavitù" (DuBois 1899, 196). E ancora: "la schiavitù americana ha distrutto l'essenza della famiglia" (Frazier 1939, 21). Secondo Herskovitz (1941), al contrario, si trattava di "sopravvivenze culturali" derivate dalle tradizioni poliginiche africane che,

nonostante la tratta e la schiavitù, si erano conservate e tramandate oltreoceano. Dalla sintesi di queste due posizioni emerse infine la teoria della creolizzazione di Sidney Mintz e Richard Price (1976), secondo cui la specifica conformazione della famiglia e della cultura afroamericana sarebbe stata l'esito di continui processi interraziali avvenuti nel corso del tempo.

Quali che siano le ragioni di tale orientamento familiare definito come "matrifocale", resta il fatto che la letteratura socio-antropologica di area caraibica e, in generale, gli studi sui gruppi afrodiscendenti, ne hanno spesso fornito interpretazioni stereotipate. I paradigmi "casa/strada" e "rispetto/reputazione" rappresentano gli esempi più eclatanti di questa prospettiva reificante ed essenzializzante, poiché riducono l'analisi delle forme culturali a sistemi binari costruiti sulle fondamenta di categorie rigidamente dicotomiche. La logica di base, secondo i due paradigmi in esame, risponderebbe infatti a dinamiche estremamente elementari: per dimostrare la sua virilità e potenza sessuale, così da guadagnarsi una "reputazione", l'uomo frequenta la "strada", generando numerosi figli e abbandonandone le madri, in continua competizione con il gruppo dei pari. D'altra parte, per non incorrere in accuse disonorevoli e garantirsi il "rispetto", la donna evita gli spazi pubblici, di dominio maschile, e si dedica alle faccende di "casa", badando ai figli e portando avanti le incombenze domestiche e familiari.

Se è pur vero che tali categorie, nell'area caraibica e, più in generale, tra i gruppi afrodiscendenti, rappresentano un sistema di valori condiviso e, a livello ideale, prescrivono modelli di femminilità e mascolinità ben definiti e radicalmente antitetici – proprio sulla base di due sfere d'appartenenza esclusive come quelle che ineriscono allo spazio domestico e a quello pubblico –, è altrettanto vero che nella prassi quotidiana le rigide dicotomie binarie hanno limitata applicazione e, anzi, prestano il fianco a significative contraddizioni. La realtà delle famiglie afrodiscendenti risulta difficilmente incasellabile in categorie di genere così rigide e sanzionate. "Reputazione" e "rispetto", lungi dal costituire criteri di giudizio esclusivi e complementari della mascolinità e della femminilità, vanno piuttosto intesi alla stregua di reti di significato performanti che si intrecciano tra loro nelle pratiche di vita quotidiana per dare vita a nodi e contraddizioni che, da ultimo, costruiscono il paradosso di ogni presunta identità di genere e, più in generale, di ogni espressione culturale.

Compito e privilegio del sapere antropologico, inteso come "pratica della teoria nella cultura e nella società" (Herzfeld 2006), consiste anzitutto nell'indagare lo scarto e la dialettica che intercorre precisamente tra teoria e prassi, interrogandosi sulle infinite sfumature, ambiguità e contraddizioni insite nell'agire umano. Per esercitare questo "lavoro di destratificazione di significati", come Fabietti (1999, 19) ebbe a definire la missione etnografica, è imprescindibile conferire priorità alle pratiche concretamente agite dai soggetti in campo piuttosto

che alle loro rappresentazioni o alle rappresentazioni dei loro osservatori. Accogliendo e parafrasando l'invito di Geertz (1987 [1973], 41), dunque, se vogliamo capire che cos'è una realtà sociale, non dobbiamo considerare anzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che ne dicono i suoi apologeti): dobbiamo guardare che cosa fanno quelli che la praticano.

In questo articolo, guarderemo allora cosa fanno gli abitanti di Las Pajas, uno dei tanti insediamenti rurali che in Repubblica Dominicana prendono il nome di *bateyes*, a indicare comunità di eredità coloniale abitate principalmente da migranti haitiani afrodiscendenti impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero e dalle loro famiglie. Tali comunità, che per lungo tempo hanno incarnato il centro nevralgico dell'economia caraibica, rappresentano ancora oggi un osservatorio privilegiato per indagare etnograficamente, da una prospettiva locale, le trasformazioni e le contraddizioni di subculture che, sin dalle loro origini, hanno sempre avuto caratteristiche globali (cfr. Wolf 1982 e Mintz 1985).

Il *batey* Las Pajas come caso di studio: etnografia di una subcultura di piantagione

La comunità di Las Pajas si trova a circa 100 chilometri dalla capitale Santo Domingo, nella provincia di Hato Mayor del Rey, e conta attualmente con una popolazione di circa 700 abitanti². Come tutti i *bateyes* del paese, deve le sue origini al sistema di piantagioni implementato durante il regime schiavista spagnolo, quando la colonia caraibica divenne il fulcro del progetto imperiale espansionistico di Carlo V, grazie all'avvio di un commercio triangolare che trovò nella produzione e nel commercio dello zucchero di canna il suo principale motore economico. Fu sull'isola di Hispaniola, oggi politicamente divisa tra Haiti e la Repubblica Dominicana, che arrivò il primo carico di uomini provenienti dalle coste dell'Africa per essere impiegato come forza lavoro schiava nelle piantagioni del Nuovo Mondo. Nelle Antille spagnole – Cuba, Porto Rico e Repubblica Dominicana –, gli insediamenti dell'entroterra dove furono accolti gli schiavi africani presero il nome di *bateyes*, termine di origine *taína*³ che, nella lingua indigena, indicava la piazza cerimoniale ma che, con l'arrivo dei colonizzatori, si trasformò nel luogo simbolo dello sfruttamento e della dominazione schiavista.

Attualmente, nella sola Repubblica Dominicana, è stata calcolata la presenza di oltre 400 *bateyes*, in parte eredità del periodo coloniale, in parte esito di una successiva fase di sviluppo e rilancio della moderna industria saccarifera (1870-1980), con una popolazione – a maggioranza afrodiscendente – che potrebbe

² Rilevazione quanti-qualitativa condotta *in situ* dall'autore tra maggio e agosto 2018.

³ Popolazione indigena dei Caraibi sterminata dalla conquista europea.

aggirarsi intorno alle 200.000 persone⁴, e le cui condizioni di vita, ancora oggi, sono considerate “altamente precarie”, contrassegnate da un accesso limitato a servizi basici come sanità ed educazione, oltre che da un più generale isolamento dalla vita civile del paese (cfr. ACNUR, PNUD, UNICEF 2014).

Gli studi d’area che si sono interessati alla realtà contemporanea dei *bateyes* dominicani, concentrandosi in particolare sulle condizioni di vita e di lavoro dei migranti haitiani impiegati come bracciantato agricolo nelle piantagioni di canna da zucchero, hanno rilevato la persistenza di significative contiguità con il sistema schiavista coloniale, avanzando la tesi di un riadattamento solo formale delle relazioni di lavoro, ora segnate da un nuovo modello di sfruttamento e assoggettamento basato sul sistema salariato e sulla cosiddetta “trappola del debito” (tra gli altri, cfr. Plant 1987; Camejo, Wilentz 1990; Gavigan 1996; ASI 1998; Vida/GARR 2002; Bernier 2003; Zecca Castel 2015, 2021).

La popolazione dei *bateyes* dominicani può dunque considerarsi espressione di una specifica subcultura di piantagione connotata da significative congiunture socio-economiche, oltre che culturali, frutto della particolare storia coloniale che ha interessato la regione caraibica, e le cui eredità, in forme più o meno evidenti, continuano a condizionarne le traiettorie di vita, determinando modelli, aspirazioni e immaginari condivisi.

Da questo punto di vista, gli assi della razza, della classe e del genere – che definiscono e strutturano in modo rigidamente stratificato l’organizzazione sociale dei *bateyes* – costituiscono snodi fondamentali attorno ai quali, nel corso del tempo, si sono consolidati sistemi di valori che regolano i saperi e le pratiche locali, prescrivendo specifici modelli di pensiero e comportamento all’interno della comunità. Tra questi, come anticipato nell’introduzione, hanno ricevuto particolare attenzione e continuano a esercitare un’influenza significativa i modelli familiari a guida prevalentemente femminile definiti come “matrifocali” e interpretati a più riprese come anomali o patologici per via della marginalità del ruolo maschile quale capofamiglia. Di qui, l’emergere di peculiari categorie interpretative riguardanti le differenze di genere, e in particolare i valori della mascolinità e della femminilità, come quelle espresse dai binomi *rispetto/reputazione* e *casa/strada*; categorie ancora oggi assai diffuse per interpretare e classificare pregiudizievolemente non solo la subcultura dei *bateyes*, ma le società afrodiscendenti caraibiche e americane nel loro complesso.

Per mettere concretamente alla prova tali categorie interpretative e i rispettivi paradigmi analitici, ho dunque interrogato etnograficamente la realtà dominicana del *batey* Las Pajas, presso il quale – sulla scorta di una precedente

⁴ Si tratta di stime approssimative, sia perché non è mai stato condotto un censimento dedicato, sia perché circa la metà dei residenti non risulta registrato all’anagrafe dominicano (ACNUR, PNUD, UNICEF 2014).

esperienza di campo volta a indagare la dimensione lavorativa del bracciantato agricolo impiegato nelle piantagioni di canna da zucchero (Zecca Castel 2015, 2021) – ho avviato un ulteriore progetto di ricerca⁵ teso a privilegiare la dimensione sociale della comunità tramite l'adozione di un approccio intersezionale e di genere, attento soprattutto all'esperienza quotidiana della condizione femminile. Per oltre sei mesi, da novembre a marzo 2017 e da maggio ad agosto 2018, ho soggiornato a Las Pajas, ospite di una famiglia locale, trascorrendo gran parte del tempo con le donne del *batey* e dedicandomi alla raccolta del materiale etnografico per mezzo dei metodi e degli strumenti propri dell'indagine antropologica: osservazione partecipante, interviste in profondità, *focus groups*. Ancor più utile e funzionale, tuttavia, è stata la condivisione di innumerevoli momenti informali di scambio: conversazioni non strutturate, riunioni amichevoli, confidenze, sfoghi e altre occasioni di confronto che mi hanno permesso di accedere alla dimensione più intima e privata delle donne, così da raccogliere informazioni preziose relative ai loro vissuti e alle loro aspirazioni, indispensabili per comprendere il sistema valoriale di riferimento che fonda e orienta le loro esistenze e le loro scelte di vita, così da poterlo infine analizzare in prospettiva comparativa con quello afferente alla componente maschile della comunità.

Al di là degli schemi binari: la realtà dei *bateyes dominicani*

Sebbene riflettano un sistema ideale di valori ampiamente diffuso e condiviso anche tra gli abitanti di Las Pajas e dei *bateyes* in generale, modelli classificatori di tipo binario come quelli relativi alla dialettica "casa/strada" e "rispetto/reputazione" non sembrano avere presa sulla realtà concreta di queste comunità. La netta separazione tra un "dominio spazio-morale" (Padilla 2014) maschile e un altro femminile, non sembra in grado di restituire la multidimensionalità e la fluidità che i rapporti e i ruoli di genere esibiscono e intrattengono nella vita di tutti i giorni.

Per quanto riguarda la dicotomia "casa/strada" e riferendosi in modo esplicito ai *bateyes* dominicani, ad esempio, l'antropologo Samuel Martínez (2007, 121) ne ha contestato la rigidità classificatoria avanzando la tesi di un *continuum* socio-spaziale tra la dimensione pubblica e quella privata della comunità, identificando nel *patio* [il cortile di casa] la zona grigia di passaggio tra l'interno e l'esterno. Per dirla con le parole di Mintz (1989, 22), che proprio all'importanza del *patio* in area caraibica aveva dedicato un intero saggio, "il cortile è un'estensione

⁵ La ricerca è stata finanziata da una borsa di studio erogata dal programma di "Dottorato in Antropologia Culturale e Sociale" (DACs) dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca ed è stata condotta sotto la supervisione scientifica della Prof.ssa Alice Bellagamba.

della casa, così come la casa è il cuore pulsante del cortile". Per le donne, in particolare, rappresenta un luogo strategico, dove poter intrattenere relazioni pubbliche senza temere sospetti o equivoci relativi alla loro rispettabilità, poiché costantemente esposte allo sguardo vigile di vicini e passanti. In effetti, la maggior parte delle interviste e anche delle conversazioni informali che ho personalmente avuto modo di intrattenere con le donne di Las Pajas si sono realizzate quasi sempre in questo luogo di frontiera, sulla soglia tra lo spazio privato, simbolicamente e materialmente circoscritto dalle mura domestiche, e lo spazio pubblico del *patio*, talvolta – in modo piuttosto significativo – su esplicita richiesta delle mie stesse interlocutrici.

Sempre Martínez (2007, 121), inoltre, ha sottolineato che per quanto siano evidenti le divisioni di genere rispetto alle attività quotidiane del *batey* e come queste si ripercuotano inevitabilmente sulla divisione degli spazi interni alla comunità, "da nessuna parte nel *batey* vi sono luoghi riservati esclusivamente a uno dei due sessi [...] È piuttosto comune vedere gruppi misti di uomini e donne riuniti insieme in conversazione".

In tal senso, anche il dominio morale della rispettabilità e della reputazione, lungi dall'incarnare due mondi separati e antitetici, trova spazi di dialogo e partecipazione reciproca tra i due generi. Lo stesso Wilson (1969, 78), ad esempio, aveva riconosciuto che gli uomini, con il passare del tempo, mentre acquistano una maggiore maturità, trovano una stabilità economica e consolidano il loro rapporto di coppia in un matrimonio legalmente sancito, sembrano gradualmente accedere al sistema di valori della rispettabilità.

A Las Pajas, e nei *bateyes* in generale, per quanto sia difficile osservare uomini impegnati in attività ritenute di dominio prettamente femminile (come lavare, cucinare o accudire la prole), non lo è affatto il contrario. Oltre alle faticose mansioni domestiche e di cura, infatti, le donne si sono da sempre dedicate a ogni tipo di lavoro – anche il più duro, come quello agricolo nelle piantagioni – al fine di sostenere l'economia familiare. L'ideale patriarcale dell'uomo come unico ed esclusivo procacciatore di reddito costituisce per certi versi un vero e proprio mito. Se nella famiglia caraibica la donna è stata di frequente ridotta al mero ruolo riproduttivo e l'uomo riconosciuto come unico *bread-winner*, ciò è accaduto, secondo Sheila Stuart (1996, 29) solo perché si è "ignorato il contributo storico delle donne all'economia e allo sviluppo delle società caraibiche, che trova le sue radici nella schiavitù di piantagione". Lungo tale prospettiva basti ricordare quanto riscontrato da Eugene Genovese (1976) prima e da Angela Davis (1981) poi rispetto alla paradossale parità di genere che durante il regime schiavista avrebbe caratterizzato tanto l'ambito domestico quanto quello lavorativo nelle piantagioni. Se agli uomini era negato il ruolo di capofamiglia – che spettava di diritto al padrone bianco (Genovese 1976, 483) –, alle donne erano richieste competenze ben

più ampie rispetto a quelle “domestiche”. L’identità di genere, per lo schiavista, costituiva infatti un elemento secondario: uomini o donne che fossero, gli schiavi e le schiave avevano valore unicamente in quanto lavoratori e lavoratrici, dunque come forza produttiva indifferenziata. Le donne schiave, al pari della controparte maschile – e diversamente dall’immaginario comune della *black mammy*⁶ –, erano impiegate anche al di fuori degli spazi domestici, nelle piantagioni di cotone, tabacco e canna da zucchero (Davis 1981, 33). Di qui, secondo Stuart (1996), la ragione per cui le donne andrebbero considerate come la vera spina dorsale della famiglia caraibica, anche in seguito all’abolizione della schiavitù. Come evidenziato dall’antropologa Helen Safa (1995) in un testo dal titolo più che eloquente – *The myth of the male breadwinner: women and industrialization in the Caribbean* –, infatti, il successivo coinvolgimento delle donne nel mercato del lavoro salariato ha rappresentato e continua a rappresentare una sfida concreta al paradigma “casa/strada” e, di conseguenza, anche a quello relativo al binomio “rispetto/reputazione”. Una donna che lavora, che si guadagna un salario e che, indipendentemente dal partner, può mantenere se stessa e i propri figli, non solo innalza il suo valore accedendo alla sfera della reputazione – tradizionalmente ritenuta di dominio maschile – ma, così facendo, presagisce un pericolo per l’intero ordine patriarcale. È l’ideale di mascolinità virile e il sistema patriarcale nel suo complesso, dunque, ad essere posto sotto minaccia.

Mascolinità relative

Rispetto al discorso che si sta qui delineando, ciò che risulta estremamente significativo è il fatto per cui, secondo l’esperto di *gender studies* Michael Kaufman (1995, 124), “il patriarcato non esiste solo come un sistema di potere degli uomini sulle donne, bensì come gerarchie di potere tra diversi gruppi di uomini e anche tra diverse mascolinità”. Ciò significa che una lettura prettamente binaria e dicotomica, fondata sulla sola differenza di genere, elude l’eterogeneità che contraddistingue internamente quelle stesse appartenenze di genere. Le stesse categorie di mascolinità e femminilità, lungi dall’essere biologicamente fondate e universalmente valide, risultano frutto di specifici processi di costruzione simbolica che non si risolvono in ingenui paradigmi binari, bensì in una molteplicità di declinazioni altamente variabili, spesso organizzate in senso gerarchico al loro stesso interno.

Passando in rassegna il lessico impiegato in Repubblica Dominicana per riferirsi unicamente alle identità di genere maschili, ad esempio, Antonio De Moya

⁶ Riferimento alla rappresentazione stereotipata e razzista della donna schiava africana impiegata come balia e/o domestica nelle case di proprietà delle famiglie schiaviste statunitensi.

(2003; 2004) è riuscito a individuare oltre duecento termini-etichetta, ognuno dei quali esprimerebbe altrettante forme di mascolinità lungo una scala reputazionale che partendo dal gradino più basso della “omosessualità esplicita” arriva fino a quello più elevato ed esemplare della “eterosessualità egemone”. La rilevanza di quest’ultimo concetto, che De Moya prende in prestito dall’antropologa australiana Raewyn Connell (1995) e che assume un significato specifico a partire dalla nozione di egemonia teorizzata da Gramsci (1975), risiede non solo nel delineare l’esistenza di un’ideale di maschio egemone ma, di riflesso, nell’aprire l’immaginario collettivo all’esistenza di molteplici mascolinità marginali o, per restare al vocabolario gramsciano, subalterne.

Seppure brevemente, vale qui la pena soffermarsi sul prezioso lavoro di classificazione tassonomica realizzato da De Moya, così da apprezzare le innumerevoli sfumature e gradazioni di status che contraddistinguono, al suo interno, l’ideale della mascolinità dominicana, divisa in quattro macro-categorie analitiche.

In fondo alla classifica, come già anticipato, trovano sede gli “omosessuali espliciti”, definiti come mascolinità marginali e associati a ruoli di genere femminili, per lo più connotati da debolezza. Non a caso, tra i vari termini utilizzati per riferirsi ad essi, De Moya cita “invertito” [*virao*] e “femminuccia” [*mujercita*]. Salendo di categoria si trovano i “bisessuali”, altrettanto stigmatizzati, e definiti talvolta come “mezz’uccelli” [*medio pàjaros*], “rotondi” [*redondos*] o ambidestri [*ambidiestros*]. La categoria superiore, che nella ricerca di De Moya risulta essere quella più consistente dal punto di vista numerico, si riferisce agli “eterosessuali subordinati” ed è a sua volta suddivisa in altre quattro sotto-categorie: 1) uomini incompleti; 2) uomini apparenti; 3) uomini dubbi; 4) uomini falliti. Se questi ultimi si definiscono prettamente per la loro condizione socio-economica – “morto di fame” [*muerto de hambre*], “leccapiatto” [*lambepiato*], “strisciatterra” [*pata pa’l suelo*], ecc –, le restanti sottocategorie paiono estremamente significative nel momento stesso in cui esprimono definizioni di mascolinità principalmente legate ai ruoli e alle identità di genere. Così, gli “uomini incompleti” sono i single [*jamónes*], coloro che non hanno prole o coloro che “danno” solo figlie femmine. Alla stessa stregua, gli “uomini apparenti”, definiti come “casalinghi” [*caseros*] e “gonnaioli” [*falderos*], si caratterizzano per essere uomini ingenui, un po’ stupidi, deboli, di poco carattere, insignificanti, di piccola statura e, infine, vittime di infedeltà. Caratteristica degli “uomini dubbi”, infine, è quella di essere troppo delicati nei modi e nelle apparenze, tanto quanto potrebbe esserlo una donna, così da destare sospetti circa la loro reale mascolinità. A loro ci si riferisce con nomignoli quali “visetto di bimbo” [*carita de niño*] o “visetto pulito” [*carita lavada*]. Per quanto riguarda la categoria degli uomini “eterosessuali egemoni”, questa configura l’ideale di mascolinità cui tutti dovrebbero ambire. Gli ‘uomini egemoni’, cui ci si

può riferire con epiteti quali “uomo serio” [*hombre serio*], “uomo dal petto villosa” [*hombre de pelo en pecho*], “padre di famiglia” [*padre de familia*], “maschio certificato” [*macho proba’o*], ecc., sono infine chiamati al compito di “vigilare e difendere le frontiere della ‘normalità’ patriarcale” (De Moya 2003, 188).

Da questo punto di vista è interessante notare come i gruppi dei pari agiscano alla stregua di una “polizia di genere” (Kimmel 1996) costantemente impegnata nel monitorare, sorvegliare e orientare i comportamenti dei coetanei e dei più giovani, prestando attenzione anche ai dettagli apparentemente più innocui. Un “uomo egemone”, infatti, si costruisce a partire da modelli di comportamento che ogni bambino, attraverso censure, divieti e punizioni, impara fin da piccolo a riconoscere e, di conseguenza, a evitare. Significative, a tal proposito, risultano alcune delle condotte proibite di cui riferisce lo stesso De Moya (2003; 2004): un maschio, anzitutto, non dovrebbe mai giocare con le bambole, così come non dovrebbe appoggiare le mani sui fianchi, guardarsi le unghie con i palmi rivolti verso il basso o, tantomeno, piangere. Anche gesticolare troppo, accavallare le gambe e cucinare non sono attitudini ben viste. Al contrario, per essere tale, un maschio dovrebbe assumere atteggiamenti considerati virili, come parlare ad alta voce e in modo rude, non mostrarsi mai impaurito e, soprattutto, una volta entrato in età puberale, mostrare un esplicito interesse sessuale verso le sue coetanee (De Moya 2004).

A questo proposito, alcune mie condotte come ospite presso la casa della famiglia che mi aveva accolto per i mesi di ricerca sul campo, risultarono in diverse occasioni alquanto stridenti con le aspettative e gli ideali di mascolinità egemone che avrei dovuto adempiere in quanto uomo, sollevando forti dubbi e preoccupazioni sulla mia virilità ma, soprattutto, proiettando l’ombra del disonore anche sul padrone di casa. Questi, già durante il mio primo soggiorno a Las Pajas, nel 2013, si era mostrato alquanto infastidito dai miei modi gentili e, in particolare, dalla mia incomprensibile disponibilità nel voler aiutare sua moglie nelle faccende di casa, come apparecchiare la tavola o stendere i panni. Persino la mia abitudine quotidiana di impegnare del tempo nella lettura di qualche libro si rivelò un atteggiamento ritenuto poco virile, ancor più se compiuto con le gambe accavallate, come ero solito fare, e nel bel mezzo del *patio*, dunque esponendomi allo sguardo vigile dei passanti e al giudizio della comunità tutta. Di qui, il fatto che tali condotte potessero rappresentare una minaccia concreta anche nei confronti della reputazione del mio anfitrione, il quale, durante tali occasioni, evitava puntualmente di mostrarsi in mia compagnia o, in alternativa, si prodigava in commenti irridenti che gli consentissero di prendere simbolicamente le distanze da me.

Tali sospetti ricevettero esplicita conferma durante il mio ultimo soggiorno di campo, quando una bambina del *batey*, con fare ingenuo, mi si avvicinò per

domandarmi se fosse vera la voce che circolava nella comunità, ovvero che fossi gay [pájaro].

Femminilità relative

Per quanto riguarda la classificazione valoriale della donna caraibica, in linea con i paradigmi interpretativi elaborati da Wilson (1969; 1974) e Steward (1956), abbiamo visto come alla reputazione maschile, sostenuta principalmente nello spazio pubblico della strada, corrisponda un contraltare femminile fondato sul concetto della rispettabilità e circoscritto all'ambito privato dello spazio domestico. Tale approccio binario e dicotomico, apparentemente codificato da comportamenti ben disciplinati, e che per certi versi richiama la dialettica "onore/vergogna" riscontrata da Peristany e Pitt-Rivers (1966) presso l'area mediterranea, anche in questo caso non è tuttavia in grado di esprimere la varietà di sfumature e, soprattutto, le contraddizioni e i paradossi che ne caratterizzano la pratica.

Prendendo nuovamente come studio di caso etnografico la realtà dominicana, lo stesso De Moya (2004, 71) ha significativamente individuato e riconosciuto come ideale di femminilità condiviso una definizione tratta da un celebre detto popolare secondo cui la donna dovrebbe essere "signora in strada, puttana a letto e serva in casa" [*dama en la calle, cuero en la cama y chopa en la casa*], ad esprimere, di nuovo, il superamento di ogni paradigma binario ed esclusivo, a favore, invece, di una diversità di identità e ruoli di genere legati ad altrettanti contesti specifici, tanto materiali quanto simbolici. Da questo punto di vista, infatti, la rispettabilità femminile andrebbe difesa soprattutto nello spazio pubblico, quasi a salvaguardare l'immagine sociale di un'apparenza esteriore, mentre nello spazio privato, e soprattutto in quello più intimo, di contro, troverebbe il suo migliore ideale nella più aperta disponibilità sessuale possibile. Se per una donna essere rispettabile significa assumere precise condotte pubbliche, quali anzitutto non uscire di casa senza essere accompagnata dal marito, vestirsi con abiti coprenti, non dare scandalo, non alzare la voce e così via, nell'intimità le è richiesto il contrario, così da poter offrire la prova tangibile del suo amore passionale. Essere una "brava moglie", tuttavia, non si esaurisce nell'arte erotica sessuale, ma implica l'adempimento di una serie di compiti domestici legati soprattutto alla cura della casa, come il tenere in ordine, pulire, lavare e, in modo specifico, cucinare bene, poiché, come riferisce ancora De Moya (*ibidem*): "ci si aspetta che le donne seducano gli uomini preparando pasti squisiti per loro, dal momento in cui si ritiene che pesci e uomini si catturano per la gola" [*por la boca muere el pez*]. Una "vera donna", infine, una donna rispettabile, non solo dev'essere una "brava

moglie”, fuori e dentro casa, ma dev’essere anche una “brava madre”, dedita alla cura e all’educazione dei figli.

Lo sfogo di Mariela, una giovane donna di Las Pajas che ebbi modo di intervistare a più riprese nel corso della mia ultima ricerca di campo, restituisce in modo puntuale la frustrazione e il risentimento generati dalle molteplici e spesso contraddittorie aspettative che accompagnano gli ideali di femminilità e rispettabilità così come intesi dagli uomini del *batey*:

Ma quale rispetto? Che non mi parlino di rispetto! Perché qui agli uomini non interessa rispettarci proprio in niente! Vogliono farti credere che sia così, certo, vogliono far credere a tutti che trattano bene la loro donna, ma solo davanti agli altri, perché in casa...beh, non farmi parlare... vogliono una serva, una persona che gli lava i vestiti, che cucina per loro ogni volta che gli gira, che li aspetta quando tornano a casa nel mezzo della notte senza sperare dove sono stati, e che si occupa dei loro figli, perché loro non fanno niente, sono sempre stanchi, sai... e poi, certo, vogliono anche che soddisfi tutti i loro desideri sessuali, tutte le schifezze che gli vengono in mente da chissà dove, fanno quello che vogliono, e tu non devi dire niente, altrimenti sono problemi...noi donne siamo delle schiave per loro! Però fuori devi comportarti come una signora, devi essere perfetta...⁷

Imparare il genere: pedagogia della violenza

Al di là di categorie binarie inevitabilmente approssimative e riduzionistiche, essere una brava moglie, una brava madre e, più in generale, una vera donna, ovvero una donna rispettabile, tanto quanto essere un vero uomo, ovvero un uomo con una buona reputazione, non costituisce un fatto naturale e biologico, che risponde a semplici differenze e predisposizioni sessuali ma, al contrario, è qualcosa di evidentemente culturale, dipendente e relativo al contesto di riferimento, che si apprende attraverso specifici modelli educativi. L’introiezione e l’incorporazione, fin dai primi anni di vita, delle rappresentazioni e dei modelli di comportamento che circolano nei *bateyes* si traducono infatti in uno specifico *habitus* (Bourdieu 1980), inteso come disposizioni tanto strutturate quanto strutturanti che si perpetuano all’interno dei gruppi dei pari e tra le generazioni.

Durante il mio soggiorno etnografico presso il *batey* Las Pajas, in più occasioni potei osservare situazioni in cui comportamenti come quelli descritti più sopra da De Moya – messi in atto da bambini o, viceversa, da bambine –, venivano repressi, talvolta duramente, per conto di genitori, fratelli, amici o altri membri della comunità. La censura – riconducibile a quella “polizia di genere” cui si

⁷ Intervista personale. Las Pajas, 12 giugno 2018.

riferiva Kimmel – si poteva esprimere tramite una semplice ironia o uno scherno giocoso; tramite avvertimenti perentori; tramite la minaccia della violenza o, infine, tramite l’esercizio stesso della violenza, verbale e, in alcuni casi, anche fisica⁸. Spesso, i moniti facevano riferimento esplicito a connotazioni di genere, come quando Eric, il figlio minore di Santos e Maira, presso la cui casa ero ospite, aggredì verbalmente e con qualche strattone Gustavito, il nipote di appena due anni, poiché sorpreso a giocare piacevolmente con la bambola della sorella: “Cosa stai facendo?! – lo redarguì – Ti ho detto che non devi giocare con quella *cosa!*⁹ O sei forse una bambina?! Dimmelo! Sei una bambina!?”¹⁰.

A Las Pajas, in effetti, la censura sistematica di sentimenti, emozioni e, a maggior ragione, atteggiamenti ritenuti incongrui con la propria identità di genere (ma anche classe e razza), appariva strutturata da – e strutturava – un modello pedagogico basato sulla minaccia, l’intimidazione e la violenza, talvolta non sempre o solo “simbolica” (Bourdieu 1977). Eric stesso, che in modo così brusco e autoritario aveva richiamato il povero Gustavito, in diverse occasioni lo avevo visto fuggire rocambolescamente davanti a una cinghia sibilante, impugnata come una frusta da un inferocito Santos. Quali che fossero i motivi, spesso futili, all’origine di tale teatro – a mezza via tra il crudele e l’assurdo –, ciò che rimase impresso nella mia mente fu l’immagine quasi speculare della cuginetta di Gustavito che, con i suoi tre anni, mise più volte in scena esattamente la stessa replica e, prendendosela con la sorellina – la cui unica colpa era quella di non sedere “correttamente” –, la scudisciava sulle gambe nude con un piccolo ramoscello, mentre con fare grottescamente severo, ma non per questo meno

⁸ Secondo l’indagine ENHOGAR-MICS (2014), il 62,9% dei minori nella fascia d’età 1-14 anni aveva subito almeno una modalità di castigo psicologico (53,7%) o fisico (44,7%) da un membro della famiglia nel mese precedente all’indagine. Un ulteriore studio realizzato dall’organizzazione non governativa World Vision International (2016) ha evidenziato come il 28,3% delle violenze domestiche corporali sui minori si registri nella fascia più povera della popolazione, contro al 12,9% di quelle registrate nella fascia più ricca, mostrando così una determinante di classe. Inoltre, sebbene il 92,7% dei capofamiglia intervistati si dice contrario all’uso della violenza sui minori, tra coloro che invece lo ritengono un metodo educativo efficace, il 67,7% sono uomini e il 32,3% donne, mostrando in questo caso una determinante di genere.

⁹ Da parte dei maschi, evitare di riferirsi con proprietà di linguaggio a oggetti ritenuti di uso femminile o, in generale, facenti parte dell’ambito domestico, va inteso come presa di distanza più o meno consapevole dall’immaginario femminile che quegli stessi oggetti evocano e dalla minaccia che rappresentano per l’ideale di mascolinità di cui i soggetti partecipano. Riferirsi a una bambola, piuttosto che a un pettine o a una pentola, chiamandola “cosa”, se non, in modo ancor più frequente e spregiativo, “roba” [vaina], significa mostrare nei suoi confronti un totale disinteresse e distanziamento, quasi a voler dire che non si sa nemmeno bene di che si tratti, a cosa serva, come si utilizzi.

¹⁰ Nota di campo. Las Pajas, 14 aprile 2018

efficace, la rimproverava: “Chiudi le gambe! Si vede tutto! Devi chiudere le gambe, ti ho detto!”¹¹.

Questi semplici aneddoti etnografici, che riflettono concretamente quanto più sopra passato in rassegna rispetto agli ideali di genere implicati nei paradigmi “rispetto/reputazione” e “casa/strada”, mostrano in modo puntuale ed esemplare come l’infanzia, e più in generale la vita, a Las Pajas e nel resto dei *bateyes*, sia fortemente condizionata da un apprendimento di tipo “informale”¹², dove la dimensione esperienziale e relazionale, estranea a strutture educative istituzionali, costituisce un dispositivo di trasmissione sociale e culturale di saperi e pratiche, tanto tra i gruppi dei pari quanto tra le diverse generazioni, capace di produrre sistemi di valori e di comportamento che, seppure in continua tensione ed evoluzione, si pongono come modelli di riferimento ideali.

Il rovescio della medaglia: condanna e stigma

A partire dagli esempi precedenti, ciò che a Las Pajas risultava evidente e significativo era proprio la tensione, se non addirittura l’inevitabile contraddizione, che segnava il rapporto tra i modelli di genere ideali di riferimento e la pratica della vita quotidiana. A tal proposito, per quanto riguarda l’ideale e la pratica della femminilità – su cui vorrei principalmente volgere lo sguardo –, tale contraddizione si esprimeva in un diffuso stigma sociale che contraddistingueva le donne in quanto classe, paradossalmente sospese tra la ricerca di un rispetto impossibile e l’inevitabile minaccia di una condanna alla gogna dell’indecenza.

Come più sopra anticipato, nel contesto dei *bateyes*, ma più in generale del sistema di piantagioni, il ruolo della donna è stato spesso interpretato in termini esclusivamente biologici, come mera riproduttrice sessuale (Moya Pons 1986, 93) o, in altri casi, come fardello economico a carico della controparte maschile

¹¹ Nota di campo. Las Pajas, 07 maggio 2018.

¹² Secondo l’agenzia dell’Unione Europea CEDEFOP (Centro Europeo per lo Sviluppo della Formazione Professionale), questo si definisce come “l’apprendimento risultante dalle attività della vita quotidiana legate al lavoro, alla famiglia o al tempo libero. Non è strutturato in termini di obiettivi di apprendimento, di tempi o di risorse per l’apprendimento. Nella maggior parte dei casi non è intenzionale dal punto di vista del discente”, in CEDEFOP (2009: 74). Di contro, dunque, l’apprendimento formale rimanda a modalità e contesti educativi istituzionalizzati, primi fra tutti gli istituti scolastici, esplicitamente concepiti e progettati per l’insegnamento e la trasmissione di specifici saperi e competenze, spesso certificati tramite la produzione di documenti ufficiali. Risulta evidente, tuttavia, come tali distinzioni presentino le criticità caratteristiche di qualsiasi categorizzazione, destinate ad avere confini estremamente labili. Si pensi, per fare un esempio, a quanto può essere normativa e sanzionatoria la disciplina familiare e, viceversa, a quanto siano informali le relazioni – altrettanto efficaci – tra i pari all’interno di una classe di scuola. Per tale ragione, in accordo al significato che si intende adottare in questo scritto, d’ora in avanti si privilegerà l’utilizzo del termine “extra-istituzionale” al posto di “informale”.

(Murphy 1983, 344). Tali interpretazioni, tuttavia, rappresentano letture fortemente riduttive, poiché non tengono conto di quel contributo strutturale che le donne hanno da sempre apportato non solo all'economia familiare, ma anche alla stessa economia di piantagione, tanto durante l'epoca schiavista quanto in seguito. Non si tratta, infatti – a maggior ragione in regime di libero mercato – di riconoscere esclusivamente il lavoro domestico che queste hanno da sempre esercitato in favore dei loro compagni/mariti e figli, e nemmeno di ampliare il discorso agli innumerevoli servizi saltuari di cucina e pulizia destinati agli altri lavoratori del *batey*, bensì di considerare la loro stessa presenza come funzionale all'intero sistema economico-produttivo dell'industria saccarifera, dal momento che i bassi salari dei braccianti, molto spesso, non possono garantirne nemmeno la sussistenza personale. Di qui, per molte donne, la necessità di entrare nel mercato informale del lavoro, dedicandosi a svariate attività commerciali, compresa la prostituzione. A questo proposito, le parole dell'antropologa Cecilia Millán (1993, 78) non potrebbero essere più chiare:

L'economia saccarifera dominicana riposa non solo sullo sfruttamento dei braccianti, ma anche sulla situazione di oppressione e subordinazione in cui il sistema patriarcale ha confinato le donne [...]. Il capitale si appoggia sul lavoro domestico delle donne per fissare salari più bassi rispetto a quelli che dovrebbe pagare per assicurare la riproduzione del lavoratore e della sua famiglia. Tramite il salario, il capitale non solo si appropria del lavoro dell'uomo, ma anche del lavoro di sua moglie o della sua compagna.

A tal proposito, vale certamente la pena richiamare le riflessioni avanzate dalla sociologa Christine Delphy già a partire dai primi anni '70 del Novecento, quando, ad integrazione e in maniera complementare al modo di produzione capitalistico, riconobbe – e teorizzò – anche l'esistenza di un "modo di produzione domestico" (o patriarcale), quale meccanismo di sfruttamento ed estorsione diretta del lavoro domestico delle donne da parte degli uomini. Secondo Delphy (2022 [1970], 75), "l'appropriazione e lo sfruttamento del loro lavoro all'interno del matrimonio costituiscono l'oppressione comune a tutte le donne [che], destinate allo stesso rapporto di produzione costituiscono un'unica classe". Se è vero che "la maggior parte delle donne sposate, dunque, non ha un reddito indipendente e lavora in cambio del proprio mantenimento" (ivi, 72), è altrettanto vero che, presso Las Pajas, lo sfruttamento e l'appropriazione del lavoro delle donne non riguardava solo l'ambito domestico, ma si estendeva ad altre attività, più o meno formali, che rientravano a pieno titolo nel libero mercato del lavoro, configurando un ulteriore vincolo di dipendenza e subordinazione tra il modo di produzione domestico e il modo di produzione capitalistico, ovvero tra la classe delle donne e quella degli uomini.

Come più sopra accennato, tra i diversi lavori non-domestici che le donne di Las Pajas svolgevano o avevano svolto al fine di integrare il reddito familiare procurato dal marito o compagno, vi era anche quello sessuale, esercitato sulla base di prestazioni retribuite economicamente o, in molti casi, anche in natura.

Già trentacinque anni fa, lo storico Frank Moya Pons (1986, 95) aveva riconosciuto la prostituzione femminile come una pratica tanto diffusa quanto significativa all'interno dei *bateyes* dominicani, affermando che se agli uomini offriva la possibilità di esercitare la propria mascolinità (facendoli sentire delle "persone" e dei veri uomini, oltre che dei lavoratori), per le donne si configurava invece nei termini di una spesso imprescindibile fonte di reddito, tanto personale quanto familiare. Di qui, inoltre, il fatto che il giudizio rispetto al tema generale della prostituzione venisse descritto dalla comunità nel suo complesso come "tollerante" e, dalle donne, come "ambiguo": "da un lato condannano e criticano tale comportamento, ma dall'altro riconoscono con ammirazione che le prostitute vestono e mangiano meglio" (Ivi, 96).

Come conciliare, dunque, i discorsi teorici sulla rispettabilità femminile da un lato e le pratiche del lavoro sessuale dall'altro? Quali concrete espressioni di femminilità sono possibili e accettabili per una donna, una moglie e una madre che, oltre al lavoro domestico, si dedica anche alla prostituzione? Cosa significa, localmente, essere una donna rispettabile?

Le risposte a tali domande, che in più occasioni rivolsi direttamente alle mie interlocutrici, tradivano spesso l'incorporazione di quei modelli legati agli ideali stereotipati della rispettabilità, riconosciuta all'unanimità come termine di riferimento per una condotta moralmente e socialmente accettabile. Allo stesso tempo, tuttavia, ne rivelavano anche la frustrante distanza con l'esperienza concreta della realtà quotidiana nel *batey*. Nelle parole di Nora, ad esempio, "una donna rispettabile è quella che non lavora, una donna di casa, che non esce da sola per andare a bere, ma soprattutto che non ha avuto più di un uomo, perché dopo che una donna ha avuto più di un uomo, non è più una donna rispettabile"¹³. In estrema sintesi, come mi ripeté più volte alla luce della sua esperienza personale e di quella comune a praticamente tutte le donne del *batey*, "affinché una donna si consideri rispettabile non deve avere un passato, deve essere senza passato"¹⁴. Stando a quanto mi confidò, infatti, nessuna donna della comunità poteva vantare tale virtù: "la realtà in questa comunità è questa, per tutte. Non c'è una sola donna in questo *batey* che non sia stata con qualche uomo per denaro, te lo assicuro [...] Se qualcuno ti dice il contrario, se qualcuno ti dice che non è vero, sta semplicemente mentendo, perché qui funziona così per tutti". D'altra parte, lei

¹³ Intervista personale. Las Pajas, 24 gennaio 2018.

¹⁴ *Ibidem*.

stessa, ne era la prova vivente: “Io ho sempre lavorato molto, come un bue, ma ti giuro che ci sono momenti in cui non hai alternative e per forza devi vendere il tuo corpo per andare avanti” (Ibidem).

Da queste lapidarie frasi di Nora emergeva chiaramente la consapevolezza di come le categorie della rispettabilità e della casa rappresentassero modelli di comportamento ideali difficilmente perseguibili nella realtà sociale di Las Pajas e, di conseguenza, agissero alla stregua di marcatori locali che classificavano le donne per quello che *non* erano, generando inevitabilmente lo stigma del difetto e un complesso di mancata femminilità. Altre donne cui domandai i criteri per definire la rispettabilità, così come veniva intesa dagli uomini del *batey*, mi risposero elencando una serie di comportamenti e buone pratiche che, senza nascondere una certa dose di sarcasmo, ritenevano del tutto irrealizzabili, già che avrebbero significato una vita da recluse. Così, Doris – una ragazza di 28 anni sposata e con due figli –, ribadì che una brava donna non dovrebbe mai uscire di casa senza il marito, nemmeno con le amiche; dovrebbe invece occuparsi delle faccende domestiche e dei figli; vestire sempre con una gonna lunga e con abiti coprenti; in sintesi, dovrebbe fare e sopportare senza lamentele tutto ciò che le impone il marito. Il condizionale usato da Doris per descrivere i comportamenti ritenuti conformi a una donna rispettabile svelava però una realtà alquanto differente. In effetti, in diverse occasioni, potei osservare come Doris non aderisse affatto alle prescrizioni imposte da tali modelli di condotta che lei stessa riconosceva come ideali di riferimento. Il suo modo di vestire, spesso succinto, e le sue assidue frequentazioni del disco-bar di Las Pajas, dove era solita farsi offrire qualche birra dagli avventori più facoltosi del *batey*, prima di concedersi in qualche sensuale ballo di coppia al ritmo dell’ultima *bachata*, denunciavano uno scarto enorme tra quegli stessi ideali e la prassi di vita quotidiana.

Dai racconti di Doris, tuttavia, così come da quelli di Nora e di altre donne con cui ebbi modo di approfondire il tema, si profilava un apparente circolo vizioso che traduceva la dipendenza economica delle donne nei confronti degli uomini in un paradossale ricatto tra la rispettabilità e la sopravvivenza. Come poteva una donna aderire al modello ideale della rispettabilità, dedicandosi esclusivamente alla cura familiare e alle faccende domestiche, se per sopravvivere era costretta a intrattenere relazioni sessuali a pagamento con altri uomini? Appariva evidente come qualsiasi soluzione mettesse in scacco la rispettabilità femminile, decretando inevitabilmente la natura corrotta e disonorevole di tutte le donne.

A tal proposito, vale qui la pena riportare integralmente un lungo brano di intervista con Nora, in cui vengono espressi in modo estremamente lucido e consapevole i termini di questa dinamica ricattatoria, dove la rispettabilità delle donne si rivela costantemente minacciata dai bisogni materiali di sopravvivenza

della vita quotidiana, contesa tra una condizione di asfissiante dipendenza economica nei confronti degli uomini e l'esigenza di ricorrere alla pratica del lavoro sessuale come unica risorsa disponibile:

Qualunque lavoro noi donne proviamo a fare in questa comunità puoi stare sicuro che non ci darà mai abbastanza per sopravvivere, perché noi donne non possiamo lavorare nelle piantagioni, è troppo duro come lavoro, così dobbiamo arrangiarci con altri lavoretti, che però non rendono abbastanza [...]. Allora il problema, per come la vedo io, è che se è l'uomo a lavorare e a guadagnare, ed è solo lui che può darti da mangiare, allora è come un leone, e tu devi sottometterti a lui, devi per forza accettare tutto, perché la tua vita e la vita dei tuoi figli dipendono da lui [...]. Ma la verità è che gli uomini non servono a nulla. In generale stanno con te solo finché gli fai comodo, perché gli pulisci i vestiti, gli prepari il pranzo e dormi con loro, capisci? Ma non si preoccupano di te e meno ancora dei tuoi figli... Per questo noi donne soffriamo tanto, ma non possiamo nemmeno lamentarci, perché senza lavoro che altro possiamo fare? Come potremmo dar da mangiare ai nostri figli? In un modo o nell'altro siamo obbligate a dipendere dagli uomini...

Tieni presente che io ho tre figli che non sono del mio attuale marito, perché li ho avuti prima di conoscerlo, da altri tre uomini che mi hanno abbandonata, e lui se ne guarda bene dal considerarli! Qui, se hai dei figli che non sono di tuo marito sei obbligata a trovare una soluzione da sola per dar loro da mangiare, perché se aspetti che ci pensi lui allora li vedrai morire di fame. Mio marito si sente in dovere solo di mantenere me e l'unico figlio che gli ho dato, ma gli altri a lui non interessano¹⁵. Per questo sono sempre in cerca di qualche lavoretto o di qualcuno che mi aiuti, un amico, capisci? Le cose vanno in questo modo e lo sanno tutti [...] Alla fine noi donne ci troviamo a dover vendere il nostro corpo, perché in fondo è l'unica cosa che ci appartiene davvero, è tutto quello che abbiamo, e gli uomini lo sanno. (Intervista personale. Las Pajas, 3 febbraio 2018)

Lo stigma del genere: una questione politica

I più recenti lavori dell'antropologa Paola Tabet (2004; 2014), dedicati all'analisi dei rapporti di genere da una prospettiva materialista, hanno messo in luce alcuni elementi relativi alla generale condizione di subordinazione delle

¹⁵ In modo ancora più *tranchant*, illustrando le dinamiche matrimoniali interne al modo di produzione domestico, Delphy (2022 [1970], 59) affermava: "L'unico obbligo del marito – obbligo evidentemente che rientra nel suo interesse – è quello di provvedere ai bisogni della moglie, in altre parole di mantenere la sua forza-lavoro". E aggiungeva, per distinguerlo dal modo di produzione capitalistico, che "le prestazioni della donna sposata non sono precise: dipendono dalla volontà del padrone, il marito. Le prestazioni non sono nemmeno remunerate sulla base di un tariffario fisso: il mantenimento fornito non dipende dal lavoro effettuato dalla moglie, ma dalla ricchezza e dalla buona volontà del marito" (Ivi, 73).

donne che possono qui risultare di grande aiuto, contribuendo a far dialogare contesti etnografici locali con orizzonti di riflessione più ampi. A partire dallo studio di come le più svariate società intendono la sessualità femminile – e riscontrandovi sempre una qualche forma di scambio o compensazione economica –, Tabet (2004, 9) si è infatti posta una questione dirimente che riguarda la stessa definizione del concetto di prostituzione, arrivando a sostenere come non esista un criterio universalmente valido e condiviso in grado di circoscriverne i confini:

contrariamente all'idea così diffusa e tenace nelle società occidentali moderne secondo cui ciò che distingue la prostituta o puttana dalla donna onesta, la 'donna per bene', è lo scambio tra la sessualità e un pagamento o compenso (in denaro o in qualsiasi altra cosa), la presenza di scambio economico non è affatto ciò che permette di definire una relazione sessuale rispetto ad altre.

Di qui la convinzione che esista un *continuum*, piuttosto che una relazione dicotomica, tra quelli che secondo il senso comune vengono considerati come due poli opposti, ovvero il matrimonio (ancor più se "d'amore") a un estremo e le forme più professionalizzate di prostituzione all'altro, in modo tale da includervi tutte le espressioni contenute sotto un'unica formula definita come "scambio sesso-economico". A qualificare tale scambio, dunque, non sarebbe il semplice pagamento di una prestazione sessuale ma, per dirla con una terminologia squisitamente antropologica, "l'uso della sessualità delle donne al di fuori o contro le strutture di scambio delle donne" (Tabet 2004, 33). A tal proposito, infatti, Claude Lévi-Strauss (2003 [1948], 178) aveva teorizzato come il matrimonio non fosse altro che una relazione di scambio tra due gruppi di uomini, dove la donna si configurava come l'oggetto stesso dello scambio e non come uno dei soggetti tra i quali lo scambio aveva luogo. Di qui, secondo Tabet (2004, 33), l'idea per cui la prostituzione, ma più in generale ogni forma di scambio sesso-economico, andrebbe inteso come "una funzione delle regole di proprietà sulla persona delle donne nelle differenti società. Essa è più precisamente la trasgressione, la rottura di queste regole".

Lungo tale prospettiva, il concetto di prostituzione – inteso come esplicitazione dei rapporti di scambio sesso-economico – risulterebbe sempre accompagnato da una connotazione morale negativa, non per via di una sua presunta e intrinseca immoralità, bensì in quanto minaccia a un ordine patriarcale che si esprime tramite il controllo maschile sulle donne. Il confine che divide le donne in due stereotipi contrapposti – la categoria della prostituta da una parte e quella della "brava donna" (idealmente madre e moglie) dall'altra – rivelerebbe così il suo carattere artificiale e tradirebbe il pregiudizio misogino secondo cui tutte le donne sarebbero potenziali "puttane", quasi si trattasse di un fatto naturale

e biologico. È in questo senso che la psicologa sociale Gail Pheterson (1993) ha elaborato il concetto di *whore stigma*, inteso cioè come marchio di genere, una sorta di lettera scarlatta invisibile che riguarda tutte le donne in quanto tali o, per dirla con Tabet (2014, 26), in quanto classe¹⁶¹⁷.

Lungo la stessa direttrice, nell'introduzione a un volume non a caso intitolato *Wicked Women and the Reconfiguration of Gender in Africa* (2001, 42), le curatrici Dorothy Louise Hodgson e Sheryl McCurdy, pur riferendosi a contributi etnografici provenienti da ricerche condotte in contesti africani, hanno sostenuto che

molte donne sono etichettate come 'cattive' perché rompono con la rete di relazioni sociali che le definiscono e da cui dipendono come figlie, sorelle, mogli, madri e amanti. Spesso queste donne contestano direttamente o indirettamente le aspettative normative della 'rispettabilità'; non sono più le 'buone' mogli o figlie che dovrebbero essere [...].

Lungi dal costituire un problema di ordine morale, la questione è dunque di natura politico-normativa e denuncia una condizione di asimmetria nei rapporti di genere, fondata anzitutto sulla divisione sessuale del lavoro e sulla conseguente disuguaglianza di accesso alle risorse.

¹⁶ Diverse interviste personalmente condotte con alcuni uomini della comunità di Las Pajas corroborano etnograficamente tale lettura. A titolo di esempio, si considerino le parole di Félix, un signore di mezza età che, alla mia domanda circa le ragioni per cui non avesse e, soprattutto, non volesse una moglie, rispose letteralmente: "Io non ne voglio sapere delle donne! Per quale motivo dovrei portarmi una donna in casa? Vuoi che distrugga la mia vita? Senti, tutte le donne qui sono puttane, tutte [...]. Oggi vanno con uno, domani con un altro: è come un affare per loro" (Intervista personale. Las Pajas, 18 giugno 2018). Quando provai a ipotizzare che forse il problema delle donne aveva a che vedere con la difficoltà di accedere a fonti di reddito poiché non avevano la possibilità di lavorare, Félix replicò compiaciuto: "Appunto! Questo è il loro lavoro" (ibidem), come a dire che, in effetti, le donne – tutte le donne – erano "puttane" di mestiere.

¹⁷ Come abbiamo visto, anche Delphy aveva identificato e riconosciuto le donne nei termini marxiani di una "classe", anche se a partire da presupposti diversi, riconducibili alla teorizzazione del modo di produzione domestico quale prerogativa femminile, e contrapponendola alla classe degli uomini: "gli uomini, in quanto gruppo, estorcono tempo, denaro e lavoro alle donne attraverso una serie di meccanismi, ed è in questa misura che costituiscono una classe" (2020 [2015], 51). Di qui, l'invito per cui oltre, e parallelamente, alla lotta di classe tra proletariato e borghesia, si considerasse anche la lotta di classe tra uomini e donne, fondata su un eguale rapporto di sfruttamento ed alienazione.

Conclusioni

I paradigmi teorico-analitici espressi dal binomio “rispetto/reputazione” e “casa/strada”, che la letteratura d’area caraibica e afroamericana in generale ha lungamente registrato e impiegato come riferimento ideale per la mascolinità e la femminilità entro i contesti socio-culturali in oggetto, si dimostrano, alla prova dei fatti, tanto efficaci quanto – allo stesso tempo – fragili. Sono efficaci perché, come si è appena cercato di evidenziare, risultano funzionali al mantenimento di un ordine sociale e normativo teso a legittimare gerarchie di genere di natura patriarcale, dove la mascolinità degli uomini assume un valore morale egemone, mentre la femminilità delle donne viene costantemente minacciata dalla condanna di uno stigma colpevolizzante, dunque mantenuta in stato di subalternità morale; subalternità morale che, a sua volta, è frutto della condizione materiale di dipendenza economica dettata dall’accesso differenziale al lavoro e al reddito. Questi paradigmi, inoltre, sono efficaci a livello teorico-descrittivo, perché restituiscono modelli ideali di condotta che effettivamente trovano fondamento nelle aspirazioni di vita degli uomini e delle donne di Las Pajas – così come degli altri *bateyes* dominicani e della popolazione afro-discendente di classe bassa in generale –, che si vedono rispettivamente impegnati, gli uni, nel tentativo di conquistarsi una reputazione e, le altre, in quello di salvaguardare la propria rispettabilità. Sono dunque paradigmi riconosciuti e accettati dagli stessi soggetti come veri e propri modelli che fungono da riferimento ideale di condotta da perseguire.

Tuttavia, sono anche paradigmi estremamente fragili, perché la loro efficacia, paradossalmente, risulta inversamente proporzionale alla loro inevitabile trasgressione. La realtà di Las Pajas, e in particolare l’esperienza di vita delle donne della comunità, così come raccontata dalle dirette interessate, testimonia in modo concreto tale dinamica sociale. Per quanto l’ideale di femminilità condiviso e ambito da tutte risponda ai criteri di giudizio implicati dalle categorie della “casa” e del “rispetto”, declinandosi dunque nei valori della fedeltà, dell’obbedienza e della cura (tanto nei confronti del marito, quanto dei figli, oltre che della casa) – requisito indispensabile a definire una “vera” donna, una “brava” donna o, appunto, una donna rispettabile –, abbiamo visto come nella prassi quotidiana tale modello ideale si scontri con una realtà ben diversa, dove la necessità di procurarsi un reddito indispensabile alla sopravvivenza determina l’impossibilità di adempiere a quegli stessi criteri di giudizio, andando incontro alla gogna dell’indecenza. Nel momento stesso in cui l’ideale della rispettabilità non può essere onorato, dunque, l’indecenza delle donne assume le dimensioni di una questione di genere, trasformandosi in un marchio di classe che condanna tutte le donne in quanto tali allo “stigma della puttana”, a prescindere dal fatto che

esercitino o meno il lavoro sessuale o forme di scambio sesso-economico. Questo perché lo “stigma della puttana” colpisce la disobbedienza alle regole di proprietà e di controllo delle donne da parte degli uomini e l’infrazione dell’ordine patriarcale su cui si regge il dominio maschile. La colpa punita rimanda dunque a quello che implicitamente si ritiene un oltraggio alle gerarchie di genere e si esprime nel disonore delle donne, degradate allo status di “cattive” mogli e “cattive” madri per via di una femminilità disattesa che ne comprometterebbe irrimediabilmente la rispettabilità.

Messi alla prova dei fatti, i paradigmi “casa/strada” e “rispetto/reputazione” risultano quindi necessariamente fragili, poiché la loro attuazione contraddice la realtà della vita quotidiana così come sperimentata dagli stessi uomini e dalle stesse donne che, paradossalmente, ne riconoscono la validità. Di qui lo scarto squisitamente culturale tra teoria e prassi che definisce o dovrebbe definire il lavoro di ricerca antropologica e il metodo etnografico, così da evitare l’uso acritico di categorie analitiche potenzialmente pregiudizievoli per la comprensione delle realtà che si intendono indagare, descrivere e rappresentare.

Bibliografia

- ACNUR, PNUD, UNICEF. 2014. *Proyecto inter-agencial sobre seguridad humana en los bateyes de la República Dominicana*. Reporte de estudio línea base.
- ASI. 1998. *Forced labor on sugar cane plantations in the Dominican Republic*. London: Anti Slavery International.
- Bernier, Barbara. 2003. “Sugar cane slavery: Bateyes in the Dominican Republic”. *New Eng. J. Int’l & Comp. L.* 9: 17.
- Bourdieu, Pierre. 1977. “Sur le pouvoir symbolique”. *Annales. Histoire, sciences sociales*. Cambridge University Press, 32(3): 405-411.
- — —. 1983 [1980]. *La distinzione: critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino.
- Camejo, Mary Jane & Wilentz, Amy. 1990. *Harvesting oppression: Forced Haitian labor in the Dominican sugar industry*. New York: Human Rights Watch.
- CEDEFOP. 2009. *European Guidelines for validating non-formal and informal learning*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Connel, Raewyn. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity.
- Cottias, Myriam. 1990. *La famille antillaise du xviiie au xixe siècle: Étude anthropologique et démographique*. Doctorat: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Davis, Angela. 2018 [1981]. *Donne, Razza e Classe*. Roma: Alegre.
- De Moya, Antonio. 2003. “Versiones y subversiones de la masculinidad en la cultura dominicana”. *Perspectivas psicológicas* 3: 186-192.

- — —. 2004. "Power games and totalitarian masculinity in the Dominican Republic". In *Interrogating Caribbean masculinities: Theoretical and empirical analyses*, coordinato da Rhoda Reddock, 68-102. Kingston: University of the West Indies Press.
- Delphy, Christine. 2022 [1998]. *Il nemico principale. 1. Economica politica del patriarcato*. Milano: Vanda Edizioni.
- — —. *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*. Verona: Ombre Corte.
- DuBois, William Edward Burghardt. 1898. "The study of the Negro problems". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11(1): 1-23.
- — —. 1899. *The Philadelphia Negro: a social study*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ENHOGAR-MICS. 2014. *Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos múltiples*. Santo Domingo: Oficina Nacional de Estadística.
- Fabietti, Ugo. 1999. *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*. Roma: Laterza.
- Frazier, Edward Franklin. 1939. *The Negro Family in The United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gautier, Arlette. 1985. *Les Soeurs de Solitude: La Condition feminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIX siècle*. Paris: Editions Caribéennes.
- Gavigan, Patrick. 1996. *Beyond the bateyes*. New York: National Coalition for Haitian Rights.
- Geertz, Clifford. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Genovese, Eugene Dominic. 1976). *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*. New York: Vintage.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Torino: Einaudi.
- Herskovitz, Melville Jean. 1941. *The myth of the negro past*. New York & London: Harper and Bros.
- Herzfeld, Michael. 2006. *Antropologia: pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid.
- Hodgson, Dorothy Louise & McCurdy, Sheryl. 2001. *Wicked Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth: Heinemann.
- Kaufman, Michael. 1995. "Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres". In *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, coordinato da Luz Arango, Magdalena León, Mara Viveros, 123-146. Bogotá: Tercer Mundo.
- Kimmel, Michael Scott. 2004 [1996]. "Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity". In *Race, class, and gender*

- in the United States: An integrated study*, coordinato da Paula Rothenberg, 81-93. New York: Worth Publishers.
- Lévi-Strauss, Claude. 2003 [1948]. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- Martínez, Samuel. 2007. *Decency and excess: global aspirations and material deprivation on a Caribbean sugar plantation*. New York: Routledge.
- Millán, Cecilia. 1993. "Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera dominicana". In *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México, coordinato da Soledad Gonzáles Montes, 71-86. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Mintz, Sidney Wilfred & Price, Richard. 1976. *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Arlington: Institute for Humane Studies.
- Mintz, Sidney Wilfred. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. London: Penguin.
- — —. 1989. "Houses and yards among Caribbean peasantries". In *Perspectives on the Caribbean: A reader in culture. History and representation*, coordinato da Philip Scher, 9-24. Hoboken: Wiley-Blackwell
- Moya Pons, Frank. 1986). *El batey: Estudio socioeconómico de los bateyes del Consejo Estatal del Azúcar*. Santo Domingo: Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales.
- Moynihan, Daniel Patrick. 1997 [1965]. *The Negro family: The case for national action*. Washington: US Government Printing Office.
- Mulot, Stephanie. 2013. "Caribbean Matrifocality is not a Creole Mirage". *L'Homme*, 3: 159-191.
- Murphy, Martin. 1983.. *Significación de la Industria Azucarera Dominicana en Términos Socio-Antropológicos*. In *Problemática Rural en República Dominicana*. Santo Domingo: ADOS.
- Padilla, Mark. 2014. *Between the Casa and the Calle: Dominican Male Sex Workers Serving a Tourist Clientele*. In *Men Who Sell Sex*. London: Routledge.
- Peristiany, John George, & Pitt-Rivers, Julian. 1966. *Honor and grace in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pheterson, Gail. 1993. "The whore stigma: Female dishonor and male unworthiness". *Social text* 37: 39-64.
- Plant, Roger. 1987. *Sugar and modern slavery: a tale of two countries*. London: Zed Books.
- Safa, Helen. 2018 [1995]. *The myth of the male breadwinner: Women and industrialization in the Caribbean*. London: Routledge.
- Smith, Raymond Thomas. 1956. *The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages*. London: Routledge.

- — —. 2001. "Matrifocality". In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, coordinato da Neil Smelser e Paul Baltes, 9416-9418. Amsterdam: Elsevier Ltd.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change; The Methodology of Multilinear Evolution*. Champaign: University of Illinois Press.
- — —. 1956. *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*. Champaign: University of Illinois Press.
- Stuart, Sheila. 1996. "Female-headed families: a comparative perspective of the Caribbean and the developed world". *Gender & Development* 4(2): 28-34.
- Tabet, Paola. 2004. *La grande beffa: sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Catanzaro: Rubbettino Editore.
- — —. 2014. *Le dita tagliate*. Roma: Ediesse.
- Vida/GARR. 2002. *Tras las huellas de los braceros: una investigación sobre las condiciones de contratación y trabajo de braceros haitianos en la zafra azucarera del Ingenio Barahona*. Santo Domingo: Plataforma Vida/Groupe d'Appui aux Rapatriés et aux Réfugiés.
- Wilson, Peter. 1969. "Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnography". *Man* 4(1): 70-84
- — —. 1973. *Crab Antics: The Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven: Yale University Press.
- Wolf, Eric. 1982 [2010]. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Zecca Castel, Raúl. 2015. *Come schiavi in libertà. Vita e lavoro dei tagliatori di canna da zucchero haitiani in Repubblica Dominicana*. Salerno: Edizioni Arcoiris.
- — —. 2021. Trabajo, deuda y chantaje: los braceros haitianos en los cañaverales de la República Dominicana. *Latin American Research Review* 56(4): 877-890.

Raúl Zecca Castel

ha conseguito un dottorato di ricerca in Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, dove è attualmente assegnista di ricerca. Docente a contratto presso l'Accademia di Belle Arti 'Santa Giulia' di Brescia e l'Università degli Studi di Milano-Statale, si occupa di antropologia visiva, della schiavitù e di genere, soprattutto in area caraibica.

Contatto: raul.zecca@unimib.it

Ricevuto: 12/04/2022

Accettato: 05/09/2022