FAMIGLIA E PRINCIPIO TOTEMICO: UN PERCORSO TRA SOCIALITÀ E NORMATIVITÀ

di Vincenzo Rapone*

1. *La famiglia oltre la tradizione*

Di fronte alla crescente complicazione e alla sempre maggiore inintelligibilità con cui il vivente si struttura nelle nostre società, la famiglia resta generalmente evocatrice di immagini rassicuranti per il suo esprimere quella consuetudinaria domesticità dell'esistere che la caratterizza. Sarebbe, tuttavia, un errore sovrapporre quella che è una semplice tendenza di natura psicologica alla realtà sociale corrispondente. Il bisogno di rassicurazione che la famiglia evoca non deve indurci a rappresentarla come una realtà immobile, o, addirittura, come un baluardo eretto dalla tradizione contro il cambiamento. È vero, anzi, che l'incapacità tutta contemporanea di guardare criticamente alle trasformazioni della famiglia, rischia di rendere la sua rappresentazione inadatta a cogliere nella sua storicità non solo quest'istituzione in particolare, ma la società intera nel suo complesso. In effetti, si corre il rischio di decretarne il declino, se si resta incapaci di ripensarla in rapporto alle mutate condizioni storico-sociali.

Se solo ci concentriamo sulle dinamiche parentali, è evidente che il sistema nel quale definiamo le nostre identità all'interno del sistema familiare, a tutt'oggi quello cognatico, ha subito variazioni di notevole importanza nel processo di formazione e rafforzamento della società borghese; variazioni di cui non c'è precisa autocoscienza. Il sistema 'cognatico', che si caratterizza sulla scorta di tre elementi costitutivi - famiglia nucleare, sistema di alleanze esterno alla famiglia, parentela strettamente intesa -, esiste ancora prima di una delle sue riformulazioni in senso giuridico più rilevanti, vale a dire la regolazione legislativa impressa alla famiglia dal *Code* dei francesi del 1804[1], la quale rimane infatti intrecciata a una miriade di altri elementi. La profonda trasformazione, oggi in atto, rende l'idea di quanto possano essere misconosciute nella loro radicalità le mutazioni che finiamo per accettare come 'normali', sotto il manto di quell'apparente naturalità di cui impropriamente si riveste la famiglia nell'esperienza sociale.

I tre elementi che configurano il sistema 'cognatico', convivono, proprio a causa delle trasformazioni codicistiche, con una regolazione sociale e normativa che subisce, a partire dal 1804, una profonda trasformazione, per il fatto stesso di essere trasposta in un ordine di rapporti politici, sociali, coniugali, sessuali che variano rapidamente nel tempo: ci rendiamo così conto di quanto ciò che ne rimane oggi può solo con difficoltà essere comparato con la forma in cui si è data in epoca prerivoluzionaria. Nell'Antico Regime il matrimonio esiste come istituzione religiosa, ed è considerato, a tutti gli effetti, un atto sacro, somministrato come un sacramento, per il cui tramite si sancisce l'indissolubilità del legame, nonché il conseguente obbligo che i bambini nati dal matrimonio dovessero essere battezzati. Nell'ambito di una società come quella prerivoluzionaria in cui diritto e morale non si differenziano, unione, parentela, alleanza, si formano all'interno dei tempi e dei modi propri di un dominio non mondano. Il vivente, e quindi anche le dinamiche della sessuazione e della sessualità, è un semplice capitolo della teologia: la società terrena riceve l'impronta divina, formandosi a sua immagine e somiglianza, e ciò che accade al di fuori di questo perimetro non ha diritto di cittadinanza. Il battesimo è obbligatorio e deve essere dispensato nella stessa parrocchia in cui il matrimonio è stato celebrato (a testimonianza di un'indissolubile continuità tra unione e generazione). Il marito è considerato *de jure* anche padre dei bambini della moglie; il divorzio è aborrito dalla Chiesa e per questo interdetto.

Questo quadro muta nella misura in cui il *Code Napoléon* - nonostante la radicale innovatività di quello che sembra un vero e proprio monumento della cultura giuridica occidentale - determina in tema di diritto di famiglia caratteristiche essenzialmente conservatrici all'intero istituto del matrimonio. Tali, perché centrate su una figura, quella del borghese proprietario, "buon padre di famiglia", figura che si rivela ben presto inadatta a rispondere alla complessità culturale e sociale propria di un capitalismo industriale ancora di là da venire, nel cui ambito le ragioni della forza-lavoro fanno sì che il peso dei figli e della moglie sia ben maggiore rispetto a quello della famiglia borghese.

La stratificazione tradizionale delle situazioni normative subisce dunque già un'imponente trasformazione a causa di un evento come la redazione del Codice del 1804, seppure esso si caratterizzi politicamente come conservatore. Si istituisce il matrimonio civile: tale istituto sottrae le dinamiche della vita di coppia, nonché di sessuazione, filiazione e alleanza, alla sfera dei rapporti religiosi, costituendo così una neutralizzazione del rapporto tra diritto e morale. L'istituzione matrimoniale è collocata all'interno della dialettica propria della società civile; essa viene forgiata proprio a partire da quella ideologia individualistica, per cui il matrimonio altro non è che un contratto. Pur non essendo obbligatorio, ed affiancandosi originariamente a quello religioso, il matrimonio civile diviene rapidamente la via privilegiata per il riconoscimento dell'unione e dei concepiti; ciò resta un sintomo di una società che percepisce la secolarizzazione, la dissociazione dall'ideale religioso (se non dall'ideale *tout-court*) come la modalità attraverso cui regolare matrimonio e filiazione. Ciononostante, i bambini nati al di fuori di esso, i figli 'naturali', non sono equiparati ai figli nati 'legittimamente' nella coppia: la trasposizione di tale ideologia romanistica, che segna tutta la costruzione del Codice del 1804, si riverbera nel ruolo del capofamiglia, che gode di una *puissance paternelle*[2], limitata dal raggiungimento della maggiore età del figlio. Il riconoscimento del potere paterno finisce così per trascendere i limiti in cui era stato originariamente concepito, diventando entità di confine tra pubblico e privato; esso finisce per fornire coordinate anche morali dell'azione nella sfera pubblica. In più, il padre ha il dovere di assicurare all'intera famiglia le condizioni d'esistenza materiale, mentre la moglie è sottoposta *de jure* al potere del marito, considerata giuridicamente incapace.

Il matrimonio, civile o religioso, è considerato atto fondativo della coppia. Dal carattere istituente del matrimonio rispetto alla coppia derivano una serie di conseguenze: innanzitutto, sul piano giuridico, l'abolizione del divorzio; su quello sociale, l'interdizione di ogni ricerca della sessualità prematrimoniale, e l'affermazione del costume sessuale finalizzato esclusivamente alla riproduzione; infine, la conseguente riprovazione dell'omosessualità, evidentemente non finalizzata a tale scopo.

Di questo modello - del modello codicistico rivisitato - non resta poi tanto duecen-

* Docente di Filosofia del Diritto, Dipartimento di Scienze Politiche, Università Federico II, Napoli

to dopo, a partire dalla progressiva equiparazione tra figli naturali e figli legittimi, inequivocabile fattore di democraticità sostanziale. Le radicali trasformazioni della famiglia hanno luogo anche in relazione ad un moto di contestazione ideologica, che ne mette in crisi, a partire dagli anni '50 del secolo scorso, la funzione di trasmissione del potere e delle ideologie dominanti. All'auspicata "morte della famiglia"[3], l'opinione illuminata risponde con una serie di riforme progressiste: la figura paterna è qualificata in Francia *autorité parentale*, ma decade il suo primato rispetto alla moglie e ai figli; divorzio e aborto modificano profondamente le dinamiche di filiazione, alleanza, parentela. Inoltre, in un senso più generale, il rapporto tra matrimonio e istituzione della coppia si è lentamente rovesciato: il momento della formalizzazione è, infatti, successivo a quello della costituzione del rapporto. La coppia preesiste e fonda il matrimonio, che ne costituisce la semplice traduzione normativa[4].

Se interpretiamo le trasformazioni normative come l'effetto di mutate contingenze socio-economiche cui la legge 'risponde', piuttosto che come l'espressione della volontà del legislatore, le trasformazioni della famiglia cognatica restano solo in parte riconducibili alla sfera legislativa. Da questo punto di vista, è chiaro che una diversa distribuzione del potere tra il padre e gli altri membri della famiglia, così come l'equiparazione dei figli naturali ai figli legittimi, derivi dall'orizzontalizzazione dei rapporti sociali all'interno di un capitalismo industriale, in cui la gestione della forza-lavoro diviene più significativa della stessa proprietà privata.

Proprio però nell'ottica della preminenza, prima di tutto interpretativa, del sociale sul giuridico, è evidente come, negli ultimi decenni del XX secolo, la famiglia abbia subito importanti trasformazioni, in cui l'indice significativo può essere reperito nel mutamento strutturale della parentela, in quanto le dinamiche di filiazione sono sempre meno riconducibili alla linea patrilineare (caratteristica ormai pressoché estinta).

Il forte aumento dei divorzi, la crescita delle famiglie monoparentali, la moltiplicazione di famiglie composte successivamente a separazioni di vario ordine, materializzano due fenomeni emblematici della crisi dei nuclei tradizionali. Da un lato la debolezza del vincolo matrimoniale, caratterizzato da un aumento dei divorzi, nonché la violenza intraparentale che testimonia dell'incapacità di mediare simbolicamente il conflitto; dall'altro la sempre maggiore regolazione normativa della funzione genitoriale, al punto che i figli risultano sempre più tutelati da una legislazione attenta ai diritti e alla protezione dell'infanzia. Inoltre, con i progressi della scienza e con l'implementazione di tecniche di fecondazione, la filiazione si situa all'interno di una totale trasformazione di quella che in precedenza era la sua cornice naturale.

Il crollo della linea patriarcale nella definizione della filiazione non implica, tuttavia, la sua automatica sostituzione con la figura materna, la quale pure vive una sintomatica relativizzazione. *Mater semper certa est* è una massima giuridica che rivela la sua genealogia patriarcale, piuttosto che fissare coordinate della filiazione ancorate alla certezza naturalistica del materno: l'idea di una 'vera' madre, tale in rapporto ad uno sfondo di carattere naturalistico, si incrina specularmente alla scomparsa culturale (se non fisica) del riferimento paterno.

Quello che può esser definito il crollo del riferimento naturalistico della filiazione, rende, di fatto, anacronistiche entrambe le posizioni che monopolizzano il dibattito sulla trasformazione cultuale della famiglia: si rivelano, cioè, insostenibili sia posizioni che derivano genitorialità e sessuazione da una *natura*, che svanisce di fronte alla produzione sociale del vivente; sia posizioni che si vogliono progressiste, tese a normalizzare e legittimare acriticamente qualsivoglia costruzione sociale di identità psicologiche e soggettività giuridiche.

Lo stesso fatto che la famiglia, oggi, sia quell'istituzione nella quale alcuni soggetti, gli omosessuali ad esempio, cercano di entrare, mentre altri (gli eterosessuali) cercano di uscire, rende urgente una riflessione che si costituisca in senso critico e che abbia gli strumenti per discernere la realtà, senza dedurre in maniera automatica il valore dal dato reale[5].

La pubblicazione di un testo quale *Le proibizioni dell'incesto e le sue origini* di Durkheim, nasce dalla constatazione che solo una ripresa critica di quell'antropologia, che ha dimostrato come la parentela sia un'istituzione sociale slegata dall'elemento naturale, potrà farci da guida nel presente e mostrarci come essa si fondi solo relativamente sulla consanguineità. L'opera di Durkheim, inoltre, pur costituendo un significativo capitolo dello studio delle dinamiche di parentela, appartiene ad un settore particolare di una scienza più ampia, l'antropologia culturale, che intrattiene con l'idea di natura umana un rapporto peculiare, per ragioni di ordine non solo strutturale ma anche storico.

2. *Le ragioni storiche dell'antropologia culturale*

Una questione ancora aperta, che merita una disamina attenta, riguarda la costituzione e il progresso dei cosiddetti saperi in rapporto all'errore e al pregiudizio; vale a dire, il legame che la conoscenza intrattiene con imperativi dettati da necessità storiche più che da verità rese tali a partire da principi di cui si accerta l'autorevolezza. È un fatto, però, che determinati sistemi di credenze, non pienamente fondate, abbiano generato spinte propulsive verso la costituzione di campi di ricerca del tutto nuovi, animati da una propria coerenza interna, seppur eretti su di una fondazione problematica. Non interessa qui render conto di questa dinamica nella sua interezza, inerente il rapporto che le costruzioni scientifiche intrattengono con la dimensione della loro origine, quanto le delle ricadute concrete del complesso rapporto che la conoscenza intrattiene con l'errore.

Il *cotè* di astrazioni formali che avalla la credenza in un'unica natura umana, propria di quel giusnaturalismo che postula un'essenza universale e diritti uguali per ciascuno, diviene, dopo la rivoluzione francese, il motore di una ricerca sul campo, che vuole rinvenire questa stessa natura nelle popolazioni non civilizzate, 'pre-storiche', tali non in quanto arretrate ma perché non ancora iscritte nel corso della storia.

«La definizione di un campo di ricerca che avesse come oggetto specifico non solo l'uomo come organismo biologico e l'ambiente naturale, nel quale egli vive, ma anche i suoi 'costumi', il suo *moral*, per usare un termine del tempo, prese le mosse dalla filosofia di Locke e, successivamente, di Hume, ma, in modo particolare, dal pensiero di Condillac. Nel *Trattato* delle sensazioni, del 1754, Condillac ricorre all'analogia fra l'uomo e una statua, inerte all'origine, la quale viene progressivamente arricchendosi, attraverso le sensazioni, di un patrimonio di vita psichica" in quanto i singoli sensi imprimono man mano nel marmo le loro particolari qualità"»[6]. Lo stato di natura, da ipotesi della ragione, diventa un fatto. Se tutti gli uomini sono uguali in un ipotetico stato pre-civile originario, progressivamente si diversificano sotto l'azione della morale e dei costumi. L'evoluzione culturale cessa di essere patrimonio esclusivo dell'Occidente civilizzato: Turgot, ad esempio, sostiene la teoria che tutti i popoli, in tempi e modi diversi, siano in una linea progressivo-evolutiva, per cui di una vera e propria differenza tra popoli prestorici e popoli civilizzati non è possibile predicare. Questa posizione si accentua in Montaigne, per il quale esistono popoli che vivono secondo una linea di sviluppo naturale, diversamente da altri, impropriamente

detti civili, che vivono una distorsione di questa progressione naturale. Si costruisce, col tempo, quel "mito del buon selvaggio", alla cui edificazione, per motivi diversi, non sono estranei Montesquieu, Diderot, Rousseau, D'Holbach, per quanto essi non ritengano quella del "ritorno alla natura" un'ipotesi politicamente praticabile. È in questo quadro che si giustifica la ricerca di quegli *idéologues* come Cabanis (1757-1808), Louis-François Jauffret (1770-1805), che su presupposti materialistici mettono in discussione il dogma della separazione tra anima e corpo (ritenuta intellettualistica), per mettersi alla ricerca dell'unità profonda nel vivente. Nasce la *Societé des Observateurs de l'Homme*, che elabora un programma di ricerca interdisciplinare, di cui abbiamo una documentazione completa, ma che si dipana in parte intorno alla vicenda di un ragazzo ritrovato nella campagna di Aveyron, nel 1800[7]. Non è un caso che la *Societé* viva solo sei anni, incappando negli strali del potere imperiale: la politica di Napoleone lascia poco spazio a quegli ideologi che con la loro ricerca intaccano il pregiudizio della superiorità culturale della società uscita dalla tormenta rivoluzionaria.

La *Societé* legittima il proprio programma scientifico a partire dalla fede nella natura umana e nella sua tendenziale unitarietà; l'analisi delle forme concrete in cui l'azione umana ha luogo, e conseguentemente, il programma scientifico della società, contempla la pluridisciplinarietà degli approcci, coniugata a sua volta ad un metodo legato all'analisi sperimentale, sciolto da ogni apriorismo, così come da ogni logica di carattere deduttivo. Nell'approccio che caratterizza gli esponenti della *Societé*, la complessità del vivente non esclude un monismo di fondo: il fatto poi che, nel ricercare i modi della costituenda antropologia, la *Societé* prenda le distanze da approcci strettamente filosofici come quelli di Condillac e Rousseau, non contraddice i suoi assunti di fondo.

Una ricostruzione ideale del sapere antropologico non solo dovrebbe riconoscere il debito con la cultura giusnaturalistica, ma evidenziare come tale ricostruzione ritorni attuale nell'ambito di una ben precisa esigenza storico-politica. Non si tratta cioè di mettere le ragioni dell'Illuminismo alla prova delle società preistoriche; piuttosto, di realizzare attraverso l'analisi sociologica una vera e propria ricomposizione organica di una società i cui strumenti a disposizione, posti a partire dall'individualismo, non sono più sufficienti; la loro inadeguatezza rende di fatto impossibile un'elaborazione autocosciente della conoscenza della società. Figure successive, pure assolutamente rilevanti, come quelle di Spencer, Comte, Tarde, Espinas, vanno lette proprio alla luce di questa riflessione: la mutua interazione di biologia e sociologia, ideologicamente finalizzata ad una comprensione 'totale' della società. E non a caso esse si contrappongono polemicamente alla meccanica, che aveva costituito il modello dello Stato napoleonico e post-napoleonico.

Il quadro sociale muta progressivamente: quella borghesia che aveva legittimato il suo potere come classe universale, sulla base di ideali giusnaturalistici, si scopre in crisi nella sua capacità di mettere in forma l'irruzione di quelle forze materiali caratterizzanti il capitalismo industriale: aumento demografico, innovazioni tecnologiche, potenziamento della rete di comunicazione e di trasporto, allargamento dei mercati, crescita del capitale finanziario, mettono alla prova un mondo che, nei suoi rapporti sociali, è radicato ancora in un passato strutturato come un cosmo ordinato, fatto di legami tradizionalmente tramandati. La stessa migrazione dalle campagne alla città, come magistralmente mostrato da Weber[8], trova spesso la sua ragion d'essere non tanto nel miglioramento delle condizioni oggettive di vita, quanto nella liberazione da un regime sociale di tipo patriarcale-paternalistico, in cui il suddito-figlio permane in una posizione minoritaria dal punto di vista culturale, politico, sociale. L'esacerbarsi della questione sociale, l'esteriorizzarsi delle prime forme esplicite di conflitto tra classi, è però, a sua volta, da leggersi come sinergica ad un possente ritorno della politica di potenza degli stati, concentrata sulla preminenza di quel plurivoco sostrato che è la nazione[9]; all'interno del suo intreccio complesso di fattori politici, economici, culturali, essa è tesa comunque ad attuare una politica di potenza e a conquistarsi, tramite l'espansione coloniale, mercati che riequilibrino le crisi di sovrapproduzione interna e garantiscano l'approvvigionamento di materie prime.

Tra istanze di revisione in senso democratico-sociale dell'egemonia borghese e rinnovate spinte di tipo tradizionale, un nuovo ordine sociale si impone in Francia con il crollo del Secondo Impero. Nel corso del conflitto franco-prussiano del 1870-71, nasce la Terza Repubblica, stretta tra la repressione delle istanze democratiche più radicali, come la Comune di Parigi, e nostalgie tradizionaliste di tipo monarchico, che portano nel 1875 ad una definitiva legittimazione sostanziale, e ad un riconoscimento politico con una maggioranza minima. Fortemente orientata in senso conservatore, la Terza Repubblica palesa un evidente *deficit* di strumenti simbolici, ideologici, culturali per governare la transizione; mancano cioè gli strumenti per la risoluzione e per la gestione ordinata dei problemi culturali generati dalle novità politiche e sociali, su cui persino la Chiesa sente di dover prendere una sua posizione, con l'enciclica *Rerum novarun* di Leone XIII.

3. *Momenti della riflessione antropologica di Émile Durkheim*

Tra la fine dell'800 e la prima metà del '900, nel quadro politico assai complesso che caratterizza la società europea, matura la riflessione antropologica di Durkheim, legata ad un'interrogazione radicale sulla funzione simbolica del legame sociale. In tal senso, sarebbe approssimativo considerarne la riflessione in modo avulso dalle vicende della Francia successive al 1870, in particolare alla crisi di legittimazione politica e morale derivata dalla fine dell'Impero. Émile Durkheim[10] nasce a Épinal, in Lorena, il 15 aprile 1858, in una famiglia di forte osservanza ebraica, di ascendenza askenazita; la minuziosa regolazione della quotidianità caratterizza la sua vita familiare, a cui i componenti si conformano pienamente. Figlio di rabbino, sarebbe lui stesso stato destinato a diventarlo, se nel corso della sua formazione scolastica non avesse maturato altri intendimenti; la crisi che lo portò, a soli tredici anni, ad avvicinarsi al cristianesimo è solo episodica. Per quanto Durkheim sciolga definitivamente ogni rapporto con la 'tradizione dei padri' già nel 1879, anno in cui si trasferisce a Parigi per frequentare l'*École Normale*, la religione non cessa di costituire per lui fonte di confronto e riflessione. In una situazione pure difficile, il sociologo francese trova il modo di coniugare un confronto serrato tra tradizione e modernità, che vive nello scambio con alcuni suoi colleghi, una generazione di normalisti che avrebbe caratterizzato fortemente il panorama mitteleuropeo degli anni successivi. La vicinanza diretta con Jaurès, cui è stato per tutta la vita molto legato, Bergson, Blondel, quella indiretta con Renouvier, Boutroux, Fustel de Coulanges, lo mettono in contatto con le fonti più originali della cultura del tempo.

Dopo aver conseguito l'*agrégation* in filosofia e l'incarico di insegnamento liceale, intraprende un viaggio di studio in Germania, nel corso del quale ha modo di approfondire i temi della psicologia dei popoli di Wundt, che costituisce anche uno dei riferimenti di Freud nella sua ricostruzione antropologica dell'origine della civiltà: si tratta del periodo più fecondo dell'attività scientifica di Durkheim, che culmina nella pubblicazione di testi di capitale importanza per la fondazione della scienza sociologica (pubblica infatti nel 1893 *La divisione del lavoro sociale*, sua tesi di dottorato, e nel 1897, *Re-*

gole del metodo sociologico; dello stesso anno è *Il suicidio*). Ancora nel 1897, a Bordeaux, ottiene un importante insegnamento, quello di "*science sociale et éducation*"; vive in Gironda un periodo di relativa serenità, prima che inizino ad evidenziarsi i sintomi di quel malessere oscuro che accompagnerà i suoi ultimi anni di vita, segnati dai fatti della I Guerra mondiale e della perdita del suo figlio prediletto, André, nonché dall'incapacità generale di riconoscersi nella società a lui contemporanea. Il 1898 è l'anno in cui vede anche la luce *Année Sociologique*, una rivista intorno alla quale si configura una ricerca a più dimensioni che investe tutti i rami di quella che può essere definita la *civilization*. Intorno a Durkheim si stringe un gruppo, che vede tra gli altri Marcel Mauss, Robert Herz, Maurice Halbwachs «in cui la libertà dei singoli collaboratori si armonizza, a volte non senza tensioni, con la consapevolezza di un lavoro collettivo vissuto quasi come una missione»[11].

Il suo interesse per la tematica antropologica segna una frattura nella continuità della sua riflessione, orientandola nella direzione di una ricerca che trova nella religione, piuttosto che nel diritto il paradigma di lettura del sociale. Nonostante la ricerca antropologica sia in posizione 'ancillare' rispetto alla sociologia, essa ha una sua autonomia tanto nel metodo quanto nei risultati raggiunti. Essa diviene il motore di tutta una serie di ricerche fortemente ispirate ad un metodo unitario, ma applicate ai più svariati campi della vita associativa. Dalla riflessione antropologica di Émile Durkheim si dipanano stimoli che incrociano settori disciplinari e ricerche limitrofe. Essa si costituisce come l'asse portante di una ricerca concreta che localizza nella sociologia il luogo di una ricomposizione organica del sapere sull'uomo. In tal modo la sua opera diviene il fulcro di una ritrovata possibile visione unitaria del mondo. Teso come sociologo - ispirato da Spencer ma ancor più da Comte - a rivendicare l'autonomia concettuale del "fatto sociale", che lo scienziato deve cogliere come se fosse *cosa*, applica questa teoria della specificità del fatto sociale a fenomeni quali il totemismo, le credenze sacre, l'esogamia. Il momento etno-antropologico vive di una sua specificità: *Le proibizioni dell'incesto e le sue origini* mantiene una sua autonomia rispetto all'opera conclusiva, *Le forme elementari della vita religiosa*, in cui gli elementi antropologici sono interamente funzionali ad una teoria del rapporto integrale tra religione e società.

La proibizione dell'incesto e le sue origini costituisce con tutta probabilità il principale contributo del sociologo francese al volume inaugurale de *L'Année sociologique*, iscrivendosi a pieno titolo in un programma di ricerca dedicato in generale alla famiglia, ma sviluppato attraverso un'attenzione specifica ai temi della costituzione delle unioni e della parentela. Durkheim opera su un duplice piano, passando attraverso una ricognizione relativa a punti di vista caratterizzanti gli esordi della riflessione etno-antropologica. Autori come Cunow, Curr, Fison e Howitt, Frazer, Morgan, Smith, sono passati in rassegna nell'ambito di un duplice ritorno alle origini, relativo tanto alla disciplina quanto al fenomeno preso in considerazione. Tale ritorno viene storicisticamente legittimato dalla presupposizione dell'esistenza di un legame di solidarietà tra gli eventi passati e quelli futuri. In particolare, si prendono le distanze rispetto al pensiero di Frazer, per il quale l'interdizione dell'incesto è da considerarsi in relazione esclusiva all'esogamia, senza alcun riferimento preminente al *totem*, *pivot* nella classificazione degli oggetti, nonché nella capacità di sprigionare quell'energia sacra che è il *mana*.

La solidarietà, argomento cardine nella riflessione di Durkheim, non è dunque solo un fatto sociale, ma anche un metodo di ricerca che presuppone un collegamento generale dei fatti tra di loro, inclusi quelli che potremmo definire più genericamente morali. Spiegare la generalità del tabù dell'incesto alla luce della solidarietà vuol dire anche e soprattutto rendere ragione delle sue eccezioni, mostrando le possibili variazioni di una regola più generale e ampia, che comprenda i casi in cui essa è applicata, così come quelli in cui è trasgredita: la formazione ebraica del sociologo è tale che non può sfuggirgli la natura della relazione tra Abramo[12] e Sarah, così come gli innumerevoli esempi di caste regali in cui il matrimonio tra consanguinei è norma.

In questo senso, da perfetto antiformalista, Durkheim intende ritrovare la regola generale sottostante tanto la sua applicazione, quanto la sua trasgressione, e la reperisce connettendo il divieto dell'incesto all'esogamia. Quest'ultima si costituirebbe alla sua radice sulla base del rifiuto della consanguineità, rifiuto che Durkheim "prende alla lettera", facendo leva sul significante *sangue*, inteso come segno linguistico, e associando a questo l'insieme delle regole che disciplinano l'accesso al godimento delle donne.

L'elemento biologico è sottoposto a quello simbolico in un duplice senso: da un lato, le ragioni dell'evoluzione della razza non spiegano l'interdizione dell'incesto, poiché il matrimonio tra consanguinei rende ragione sia dell'incremento dei caratteri deboli che di quelli forti della razza; dall'altro, l'orrore del sangue e la relativa indisponibilità delle donne in corrispondenza di situazioni particolari (tabù della verginità, divieto di copula nel periodo delle mestruazioni) avrebbe la loro causa non nel biologico, quanto nella necessità di stabilire partizioni tra entità, come la divisione sacro\profano, da cui quelle ordinario\eccezionale, maschile\femminile possono ritenersi derivate logicamente.

La considerazione per la quale il sangue è un elemento che desta orrore, deriva, nella lettura di Durkheim, dall'essere quest'ultimo espressione della con-sanguineità, quale sintomo, della coappartenenza dei singoli all'unità clanica, definita mediante l'appartenenza totemica. L'insieme delle interdizioni relative al sangue, rileva e impone la necessità che le unioni e gli accoppiamenti avvengano con un elemento estraneo al proprio *clan*: in tal senso sono interpretati come un riflesso più generale della regola esogamica. Femmina-sangue-tabù-*totem*: si darebbe una solidarietà generale tra questi "fatti sociali", in cui sistema religioso e società fanno uno, sotto l'egida della logica totemica. Di fatto, dietro la segregazione della donna e la relativa parziale indisponibilità, vi è la sua considerazione di essere 'eccezionale', intrattenente con il sacro un rapporto particolare, di natura assolutamente preferenziale.

E nella società attuale? Nella società attuale la negazione dell'incesto è interpretata da Durkheim come funzionale ai bisogni di ordine, regolarità, normatività, sui quali si è edificata la famiglia borghese, la quale considera l'attrazione tra i sessi potenzialmente minatoria della sua stessa esistenza. La società di fronte alla quale si trova Durkheim non è quella, a noi contemporanea, della promiscuità generalizzata, quanto piuttosto quella nella quale norma e desiderio sono radicalmente separati. Ed è bene che lo siano per il sociologo francese, per il quale la distanza tra i sessi ravviva il mistero dell'unione, mistero che inevitabilmente si "addomestica" nella formazione del nucleo familiare, nei suoi valori della laboriosità, della parsimonia, dell'operosità, dell'affidabilità.

In che misura si tratti di un punto d'approdo soddisfacente non sta a noi deciderlo: la sensazione, però, è che alla brillantezza di certi risultati raggiunti nella definizione e nell'analisi del fenomeno non sia seguita una loro adeguata scansione diacronica; Durkheim sembra non riuscire a rendere ragione della duplicità dell'uomo a lui contemporaneo mediante il modello interpretativo da lui elaborato, finendo per considerare tale duplicità come l'evoluzione di forme di socialità, dove essa finisce per elevarsi ad un rango sovrastorico, espressione della sacralità del legame sociale, e della sua correlata ambivalenza.

NOTE

[1] Sulla ridefinizione dell'istituto della famiglia operato dal *Code civil* del 1804, cfr., in prima istanza, P. LEREBOURS-PIGEONNIÈRE, *La Famille et le Code civil*, in *Le Code civil (1804-1904). Livre du Centenaire*, Paris, Dalloz, 2004, pp. 265-294. Per quanto riguarda la stessa problematica, còlta però in ambito italiano, cfr. P. UNGARI, *Il diritto di famiglia in Italia. Dalle costituzioni giacobine al codice civile*, Bologna, Il Mulino, 1970.

[2] Per una ricognizione di natura storica tesa a ricostruire complessivamente le dinamiche padre-figlio, cfr. P. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa Medioevale e moderna*, Bari, Laterza, 1976. L'evoluzione della famiglia come istituzione, quale effetto di una lunga evoluzione, che si protrae sino alla codificazione, è l'oggetto di un'attenta ricostruzione di Dukheim, esposta nell'ultima lezione del suo corso sulla famiglia, tenuta a Bordeaux il 2 aprile 1892, che dichiara: «Chiamo "famiglia coniugale" la famiglia che si è costituita presso le società che si sono sviluppate dalle società germaniche, cioè presso i popoli più civili dell'Europa moderna. Ne descriverò le caratteristiche principali, così come si sono sprigionate da una lunga evoluzione, fino al loro inserimento nel nostro Codice civile. La famiglia coniugale deriva da una contrazione della famiglia paterna. Quest'ultima, la madre e tutte le generazioni nate da essi, tranne le leggi e i loro discendenti. La famiglia coniugale comprende, invece, solo il marito, la moglie, i figli minorenni e celibi. Vi sono, in effetti, tra i membri del gruppo familiare coniugale dei rapporti di parentela molto specifici, che esistono solo tra di loro e nei limiti estende la patria potestà», É. DURKHEIM, *La famiglia coniugale* (1892), in ID. *Per una sociologia della famiglia*, a cura di F. Citarella, Roma, Armando, 1999, pp. 95-96.

[3] Esemplificativo della critica a quelle che sono state coraggiosamente definite "le strutture alienanti della famiglia", cfr. il *pamphlet* di D. COOPER, *Morte della famiglia*, Torino, Einaudi, 1971. Per un'analisi della critica al modello familiare tradizionale, nell'ambito delle correnti della sociologia critica e della psicoanalisi più attenta alle tematiche politiche, cfr. V. RAPONE, *La famiglia e la sua crisi: momenti della critica radicale dell'universo familista. I contributi della Scuola di Francoforte e dell'antipsichiatria militante*, in «Parolechiave», XXXIX (2008), pp. 51-88.

[4] Per una rilevazione quantitativa delle mutazioni della famiglia, con abbondante apparato di rilevazione statistica, cfr. P. DONATI, *Famiglie e politiche sociali*, Milano, F. Angeli, 1981, p. 60 e sgg.

[5] È chiaro che, di fronte a questo mutamento, è possibile anche cogliere un elemento positivo, legato allo strutturarsi di funzionalità nuove: il punto di vista di B. BERGER e P. L. BERGER (*In difesa della famiglia borghese*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 23), ad esempio, è che, se da un lato la famiglia ha perduto alcune funzioni, in particolare quelle economiche, e, sebbene in parte, quelle educative, dall'altro, questa perdita le permette di acquisire nuove funzioni, legate alla valorizzazione delle individualità nel contesto familiare. Il matrimonio, anche se non è più essenziale per la produzione economica, per la socializzazione, diviene il contesto di una interazione molto complessa, con maggiori aspettative dal punto di vista emozionale.

[6] C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bompiani, 1979, p. 29.

[7] Cfr. S. MORAVIA, *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P. Pinel e dell'Anonimo della* 'Décade', Roma-Bari, Laterza, 1972.

[8] Per un'attenta ricostruzione sulla lettura weberiana di trasformazioni sociali non interpretabili su base economico-utilitaria, quanto legate alla logica epocale della dissociazione da un regime agrario strutturato su base patriarcale, cfr. S. MEZZADRA, *La comunità dei nemici. Migranti, capitalismo e nazione negli scritti di Max Weber sui lavoratori agricoli nei territori prussiani a est dell'Elba (1892-1895)*, in «aut-aut», CCLXXV (1996), pp. 17-42.

[9] Sulla ripresa dell'idea di nazione all'interno della sociologia di Mauss, cfr., tra gli altri, M. ESPOSITO, *Oikonomia: una genealogia della comunità. Tönnies, Durlheim, Mauss*, Milano, Mimesis, 2011, p. 219 e sgg.

[10] Cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim: His life and Work*, London, Allen Lane, 1973.

[11] M. ROSATI, *Abitare una terra di nessuno, Introduzione* a É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma, Meltemi, 2005, p. 21. Su quell'"impresa culturale" che è stata l'«Année sociologique», cfr. P. BESNARD, (a cura di), *Les Durkheimiens*, in «Revue Française de Sociologie», XX, 1 (1979); ID., (a cura di) *The Sociological Domain*, Cambridge, *Cambridge* University Press, 1983; ID. "*Les Durkheimiens*", in *Études Durkheimienne*, Genève-Paris, Droz, 2003; J. HEILBRON, *Les métamorphoses du durkheimisme*, 1920-40, in «Revue Française de Sociologie», XXVI (1985), pp. 203-237. Per una ricognizione più generale dell'influenza culturale della scuola di Durkheim, cfr. J.-C. MARCEL, *Le Durkeimisme dans l'entre-deux-guerre*, Paris, PUF, 2001.

[12] Cfr. M. MAUSS, *Critique interne de la légende d'Abrahm*, in «Revue des études juives», LXXXII (1926), pp. 35-44.

ABBONATEVI A
FILOSOFIA DEI DIRITTI UMANI
PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS
LA RIVISTA DEL TERZO MILLENNIO

NOTA SU L. DUGUIT

di Harold Laski

Sembra che siamo alle soglie di una nuova epoca nella storia dello Stato. Il movimento verso quella che è genericamente chiamata la socializzazione del diritto è, infatti, sintomatico di una molto più ampia e profonda sintesi politica. Eminenti pensatori in tutto il mondo non esitano a esaminare con scarso rispetto le istituzioni tradizionali delle moderne forme di governo. Psicologi come Graham WALLAS, sociologi come Émile DURKHEIM[1], scienziati della politica come Ernest BARKER[2], sono fermamente convinti del fatto che la tradizionale difesa del governo parlamentare sia crollata. La società è cresciuta ben oltre le forme che aveva assunto nel XIX secolo. La vita della comunità non può più essere contenuta negli attuali traguardi politici, né può accontentarsi di essi. Non è tanto il contenuto generale dei nostri ideali che è stato messo in discussione, piuttosto è un serio dubbio quello che si pone: se gli attuali dispositivi della politica siano in grado di farci fare passi avanti verso la loro realizzazione.

Era inevitabile che questo scetticismo sarebbe, presto o tardi, penetrato anche nella sfera della giurisprudenza, e dal momento che è stata l'azione della Francia rivoluzionaria a delineare il carattere dello Stato moderno, è in qualche modo giusto che proprio in Francia, di nuovo, abbia preso l'avvio il tentativo di metterne in discussione le basi. La rivolta contro il cosiddetto *étatisme* sembra, in un'ampia prospettiva, essere cresciuta ai tempi del caso DREYFUS. La Repubblica non è uscita indenne da quella prova tremenda[3]. Ha finito, da una parte, con il toccare i lavoratori oppressi coinvolti dal diritto delle associazioni e, dall'altra, la separazione tra Stato e Chiesa. Ma anche allora, le sue difficoltà sono appena cominciate. Il generale movimento democratico non ha toccato il pubblico servizio francese. La sua organizzazione gerarchica è stata direttamente ereditata dall'*ancien régime* e non è stata resa più efficiente da NAPOLEONE. Il risultato fu di lasciare i *fonctionnaire* alla mercé del ministro, direttamente, e, indirettamente, del deputato che aveva il privilegio di candidarli e di confermarli nelle cariche[4]. La legge sulle associazioni, approvata sotto l'egida di WALDECK-ROUSSEAU, rafforzò un movimento indirizzato verso il tradeunionismo nel Pubblico Servizio che, per quanto prematuro in origine, non si e realizzato finché la protezione a questo riguardo offerta dalla legge non ha aperto un vantaggioso ventaglio di possibilità. L'evento capitale nei dieci anni compresi tra la Separazione e la Guerra è stata la sfida portata alla sovranità dello Stato da parte di suoi stessi servitori. Essi hanno rivendicato il diritto a proteggersi da atti arbitrari. Hanno chiesto il diritto a promuovere i propri interessi e principi professionali alla stregua dei lavoratori di altri settori. Pur non avendo ottenuto tutto quello che chiedevano, in ogni caso hanno avuto immense concessioni. Essi hanno rivelato l'immensa crescita di quello che Paul Boncour ha felicemente chiamato federalismo

* Si riporta una *Nota* redatta da H.J. LASKI quale integrazione alla pubblicazione in lingua inglese dello scritto di Léon DUGUIT, *The Law and the State*, in «Harvard Law Review», 1917, p. 40 e ss. La traduzione è di Vincenzo Rapone.

Indice del Fascicolo

Editoriali

Dai numeri vincenti senza maggioranza alle larghe intese pg. 1
Il Fare » 2

Saggi

Gino Capozzi *Sul Praxeologismo come filosofia del Fare* » 4
Ottavio De Bertolis S.I. *I diritti umani nella Chiesa: una riflessione a partire dal Libro I* » 18
Jean-Marc Trigeaud *Personne, responsabilité et droits de l'homme. Une mise au poiint* » 29

Argomenti

Antonio Amalfitano *Processo Penale - Cercare una verità o riconoscersi nella verità? Il caso emblematico del giudice Pilato* » 35
Giovanni Grieco *Critica dei diritti dell'uomo tra enunciazione e fruizione* » 45
Anne Jolivet *Le jury criminel est-il encore une institution démocratique «utile»?* » 50
Vincenzo Rapone *Famiglia e principio totemico: un percorso tra socialità e normatività* » 64

Documenti

Harold Laski *Nota su L. Duguit* » 73

Libri & Riviste

JEAN CARBONNIER, *Sociologia giuridica*, a cura di F. Cuculo, Torino, Giappichelli, 2012, pgg. 399. 🕮 **Fabio CIARAMELLI, Ugo Maria OLIVERI**, *Il fascino dell'obbedienza. Società volontaria e società depressa*, Milano, Mimesis Edizioni, 2013, pp. 123. 🕮 **TOMMASO GRECO**, *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli, 2012, pgg. 130. 🕮 **Marianna ESPOSITO**, Oikonomia: *una genealogia della comunità. Tönnies, Durkheim, Mauss*, Milano, Edizioni Mimesis, 2011, pgg. 241. » 79

192
LIE INDICE

Filosofia dei Diritti Umani
Philosophy of Human Rights

- Abbonamento annuo per l'Italia € 55,00
- Abbonamento annuo per l'Estero € 70,00
- Abbonamento sostenitore € 100,00
- Le richieste di abbonamento potranno essere inviate via fax allo 081.7144710 oppure all'indirizzo e-mail: info@semejasrl.it
- L'abbonamento, in ogni momento venga sottoscritto, dà diritto a ricevere tre numeri dell'anno in corso della Rivista.
- Il pagamento dell'abbonamento potrà essere effettuato alla Semeja Editore tramite bonifico sul c/c 567217/75 - Cariparma - Agenzia 8 - Piazza Amedeo 8, Napoli
- I collaboratori sono pregati di inviare saggi o scritti inediti, o anche relazioni tenute ai convegni che non siano altrimenti pubblicati. Gli estratti saranno forniti solo su richiesta e a pagamento.
- La Rivista si riserva il diritto dell'esclusiva dei titoli pubblicati per il periodo di un anno.

- *Direzione*: Università di Napoli Federico II, Via Porta di Massa, 32 - 80133 Napoli tel. 081.2534201 - fax 081.2534247
- *Redazione*: "Istituto Europeo dei Diritti dell'Uomo", Via S.M. a Cappella Vecchia 24 - 80121 Napoli tel. 081.7144710 - fax 081.2401958
- *Amministrazione*: Semeja Editore s.r.l. - Via Cappella Vecchia, 24 - 80121 Napoli www.semejasrl.it - info@semejasrl.it

- *Riconoscimento ministeriale di* "Elevato valore culturale". *Rivista scientifica.*

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana

- *Direttore responsabile* Gino Capozzi *Autorizzazione Tribunale di Napoli Reg. 5051*

Istituto Europeo dei Diritti dell'Uomo
Università degli Studi di Napoli Federico II