

Non esistono culture innocenti. Gli antropologi, le famiglie spossate e i bambini adottabili

Simona Taliani

Università degli Studi di Torino

Breve digressione

Nonostante si debba riconoscere con Lallemand e Le Moal (1981) che l'antropologia si è occupata tardivamente di quei *piccoli soggetti* che sono i bambini, è altrettanto vero che le rappresentazioni e ancor più i culti sulle nascite straordinarie, come per esempio quelle dei gemelli, hanno da sempre riscontrato un grande interesse nei ricercatori di questa disciplina, fin dalla fine dell'Ottocento. L'attenzione per le rappresentazioni culturali nasceva dalle analisi delle cosmologie locali, che spesso assegnavano ai gemelli, o ad altri bambini ritenuti eccezionali e sovra-umani, un indiscusso protagonismo nei miti di fondazione e di creazione, perché la metafora del doppio offriva fertile materiale per la costruzione di un pensiero binario e dicotomico costituito sugli opposti. I gemelli sono stati per molti decenni un materiale *buono-per-pensare* il rapporto tra gli umani e il divino, da un lato, e quello tra l'uomo e la natura dall'altro. Nel celebre lavoro *Twins, Birds and Vegetables: Problems of Identification in Primitive Religious Thought*, Raimond Firth (1966) riprese questo profilo squisitamente simbolico, insistendo sul fatto che i gemelli costituivano un vero e proprio operatore logico che obbligava il ricercatore a ripensare la dicotomia tra le categorie del metaforico e del letterale perché rompevano ogni possibilità di classificazione e facevano precipitare la distanza, necessaria al pensiero umano, tra termini opposti. Tutto con loro, e in loro, si confondeva. Ha dunque certamente ragione Cartry (1973: 28) a ricordarci che «non esiste società in Africa sub-sahariana in cui non si sia elaborato un sistema complesso di rappresentazioni e riti sui gemelli».

Ad interrogare ancor più gli antropologi sono state, però, le pratiche sociali connesse a nascite doppie, cioè i culti dei gemelli, per il loro ca-

rattere fortemente cruento e, per certi aspetti, traumatico. Il dialogo infervorato tra nativi, da un lato, e amministratori, missionari, medici dall'altro, sui destini di questi *bambini doppi* (Taliani 2006) costruiva le premesse per un discorso intorno a due limiti invalicabili: da un punto di vista "emico" questo limite sanciva la distinzione tra l'umano e il non-umano; da un punto di vista "etico" proprio il culto dei gemelli faceva degli Altri dei Barbari e Primitivi da civilizzare ed educare, perché nel caso dei gemelli nascita e morte erano eventi quasi simultanei, e numerose famiglie sacrificavano i loro figli, abbandonandoli in foresta o lasciandoli ai bordi del mare o di un fiume, perché riprendessero la loro vera forma e la via di casa. L'Africa sub-sahariana è il vaso di Pandora di queste *doppie morti bianche*. Chinua Achebe è tra quegli scrittori che non hanno risparmiato colpi, fin dai suoi primi romanzi: in *Things Fall Apart* (1958) ha svelato per intero la sofferenza che queste pratiche sociali generarono all'interno delle comunità igbo, senza eludere il problema del colonialismo e scagliare una feroce critica contro la violenza esercitata tanto dai missionari quanto dagli amministratori, per *salvare* delle anime "pure" da una morte certa, non sacrificandone però di meno (non era forse una morte sociale quella inflitta ai genitori *primitivi e selvaggi* di questi bambini straordinari, messi in carcere e poi processati?). L'autore non vuole dimenticare nessuno, come a volerci ricordare che una violenza non ne lava via un'altra.

Cosa fa di un bambino un figlio desiderabile?

Molto più recentemente, e a partire da una prospettiva squisitamente antropologica, Misty Bastian (2001) scrive che è stata proprio una strana ironia della storia che la donna festeggiata a Houston, in Texas, nel 1998 per aver avuto il primo parto plurigemellare avvenuto negli Stati Uniti fosse di origine igbo. Degli otto gemelli avuti, sette oggi sono ancora vivi. Nkem Chukwu e Iyke Louis Udobi erano entrambi cittadini americani, d'origine nigeriana: erano *Igbo speakers*, provenienti cioè da quell'area della Nigeria sud-orientale conosciuta proprio come *Igboiland*.

Gli Igbo della Nigeria sono stati descritti, nei lavori pionieristici di Thomas e di altri osservatori inglesi, come *condannabili* per le pratiche di infanticidio che colpivano i gemelli (vero e proprio "abominio contro il Dio cristiano" per missionari ed evangelizzatori: ivi: 13). La strana ironia della storia è stata dunque quella di veder festeggiare una donna igbo contenta di aver messo al mondo otto gemelli, tutti figli desiderati.

A partire da questo episodio che ha avuto dell'eccezionale, Misty Bastian ha voluto ricostruire il processo storico che ha lentamente ma inesorabilmente trasformato i gemelli in figli da tenere. Nel suo articolo in-

trodotto al numero monografico di “Ethnology”, *Re-Viewing Twinship in Africa*, l'autrice analizza i documenti conservati in quelle missioni protestanti che si erano insediate nel Sud-Est della Nigeria fin dai primi anni del Novecento. L'antropologa porta così alla luce dei testi in cui si faceva esplicito riferimento al fallimento di salvare i bambini gemelli in area Igbo, a partire da alcuni tentativi messi in atto da Mary Elms, nel 1910, a Onitsha.

Mary Elms, un'infermiera protestante, istituì una casa-per-gemelli, in modo tale da accogliere i bambini destinati alla morte e dimostrare agli Uffici britannici che era possibile sviluppare programmi di salute e prevenzione in quest'area dell'Africa sub-sahariana. Gli anziani igbo accettarono la proposta e indicarono una donna come balia per i gemelli inseriti nella comunità d'accoglienza. Il progetto andò incontro ad un drammatico esito (solo un bambino sopravvisse) e ad incessanti rinegoziazioni (cambio delle balie). Mentre gli anziani igbo e i missionari discutevano sul significato astratto e ideologico della gemellarità, le donne igbo e quelle inglesi si confrontavano su un terreno molto più problematico, perché erano loro che, concretamente, tenevano in vita o facevano morire i gemelli; erano loro, in altri termini, che avevano materialmente il controllo sulla vita di questi bambini. La dimensione di genere svelò un profilo (forse) inedito di quella violenza al femminile che è la violenza delle “madri”: le donne igbo erano restie a far sopravvivere i gemelli. Bastian suggerisce che l'invito della missionaria Mary Elms fu accolto dagli anziani dei paesi igbo non per motivi umanitari o filantropici (come era nelle intenzioni dell'infermiera). Essi avevano piuttosto intravisto in questa casa-per-gemelli l'occasione per liberarsi sia dei bambini che di altre figure marginali della comunità, altri fuori-casta. Oltre ai gemelli, potevano allontanare dai villaggi anche le donne ritenute animate da desideri antisociali e causa di disgrazie per l'intera comunità: la prima balia era infatti la vedova del capo, che avrebbe avuto un destino tragico se fosse rimasta a vivere presso la casa del marito (perché la sua presenza, da viva, avrebbe potuto causare danni morali o materiali ai suoi ex sudditi); la seconda balia era riconosciuta come una “strega” dai suoi compaesani.

Resta, dunque, un processo storico complesso e non scevro da violenza quello che vide trasformare i gemelli da “oggetti da buttare” in “soggetti da considerare” degni di vita: figli, dunque, *desiderabili*.

Infanzie contese, destini aggressivi?

Sebbene l'antropologia si sia occupata tardivamente dei bambini, ad un certo punto è cambiato il modo di *occuparsi* di loro. Oggi questi piccoli soggetti sono infatti collocati nello spazio che spetta loro di diritto, al cro-

cevia tra il pubblico e il privato, il politico e il personale, lo Stato e l'*istinto materno* (Scheper-Hughes 1993; Stephens 1995; Scheper-Hughes, Sargent 1998).

La questione dei bambini è stata, dagli anni Novanta in poi, indissolubilmente legata alle politiche discriminatorie che hanno ancora oggi nella razza, nella classe e nel genere la loro articolazione più feroce e diretta. Parlare di bambini – parlare soprattutto dei bambini dei colonizzati e degli ex colonizzati in Inghilterra (Baillkin 2009) e in Francia (Saada 2009) – ha obbligato e tutt'ora obbliga a riaprire un dossier troppo frettolosamente chiuso, o ridotto al silenzio invocando la differenza culturale come neutrale discorso sull'alterità. I figli degli Altri, come ricordava Michel de Certeau (2007) per i figli degli immigrati in Francia, sono piuttosto un "cumulo" di elementi, culturali ed economici, psicologici e politici, così come lo sono i loro genitori. Queste variabili non stanno tra loro in un rapporto antinomico, ma si intersecano in queste biografie ad angolo retto, sommando foschi "effetti di destino" (Bourdieu 1993). Il brillante lavoro sulle *famiglie postcoloniali* di Jordanna Baillkin (2012) può essere qui un esempio efficace per tratteggiare questi "effetti d'Edipo" (l'espressione è sempre di Bourdieu).

Quando le madri nigeriane e ghanesi davano in affidamento³ i loro figli in Inghilterra, tra il 1950 e il 1970, erano per lo più giovani studentesse o mogli di studenti che, già durante il periodo coloniale e poi oltre, investivano alcuni anni della loro formazione accademica o professionale nella metropoli per poi tornare nel proprio Paese, sperando di poter rivestire ruoli dirigenziali. Queste aspettative coincidevano con quelle del Colonial Office, che sperava in questo modo di gestire la transizione della decolonizzazione, mantenendo scambi politici e commerciali floridi tra la metropoli e alcune delle sue periferie più ricche. In una seconda fase e a seguito di alcuni gravi incidenti mortali nelle famiglie affidatarie⁴ questi bambini iniziarono ad essere studiati – al pari dei loro genitori biologici – da alcuni ricercatori delle scienze umane e sociali perché vi era l'interesse, non solo accademico ma anche del Dipartimento a tutela dell'infanzia, di comprendere l'evoluzione psicologica (o meglio, psicopatologica) della famiglia africana. La pratica dell'affidamento diventava l'emblema patologico della mobilità familiare africana. Baillkin suggerisce che tanto la lettura antropologica (a firma di figure di spicco nel panorama universitario, come Esther Goody) quanto quella economica (nei lavori più recenti di Caroline Bledsoe) non esaurivano il problema e restava aperta la questione del perché le madri nigeriane dessero in affidamento i loro bambini.

Secondo Baillkin, tale pratica non poteva essere ricondotta interamente né alla riproduzione urbana di tradizionali forme di accudimento, come

voleva Goody (1970, 1978; cfr. anche Muir, Goody 1972), che leggeva nelle pratiche di circolazione del bambino immigrato un'azione educativa, tesa a cercare *vantaggi sociali legittimi* per questi bambini da parte delle loro madri; né poteva esaurirsi tutta nell'esigenza economica di *risparmiare* sulla crescita dei figli (Bledsoe 2002), a fronte di risorse finanziarie esigue (d'altra parte erano madri che pagavano i servizi resi loro dalle donne inglesi). Per l'autrice, le madri nigeriane e ghanesi davano in affidamento i loro figli soprattutto perché la maternità era diventata per loro un «gravoso compito sotto le schiaccianti nuove domande di Bowlbismo» (Bailkin 2009: 107).

Le madri africane in Inghilterra iniziavano ad essere considerate non-idonee se valutate rispetto alle nuove *aspettative di maternità* generate dalla psicologia emergente e dai modelli di attaccamento proposti da John Bowlby. Queste madri non rispondevano ai bisogni emozionali dei loro figli e non emergeva nella relazione filiale un legame affettivo significativo con il bambino. Prima dunque che lo Stato intervenisse, molte di loro – sentendosi giudicate come inadeguate – decidevano di dare *spontaneamente* i propri figli in affidamento, attraverso degli accordi privati e pagando le famiglie affidatarie, perché non venissero loro irrimediabilmente tolti con l'adozione (ciò che in alcuni casi avvenne comunque).

Penso che qualunque antropologo/a si trovi oggi a lavorare con famiglie e bambini debba tentare di sciogliere la questione delle *aspettative di genitorialità* di una data società. Occuparsi di bambini non ha mai significato percorrere un territorio neutro, raccogliere o rubricare le rappresentazioni delle infanzie altrui: da ricercatori, si è fin da subito immersi nelle pragmatiche di genitorialità esercitate all'interno di una comunità; ci si è sempre dovuti confrontare con il potere che si esercita sul corpo del bambino (e sul suo destino).

Per quanto attiene più strettamente all'antropologia, la questione è stata lambita da Alma Gottlieb (2004), quando in Costa d'Avorio iniziò le sue ricerche tra i Beng e un episodio in cui era coinvolto suo figlio la obbligò ad esplicitare la sua posizione sul campo.

Un giorno, Tahan schiaffeggiò suo figlio così forte sulla faccia che il labbro del bambino iniziò a sanguinare. Nathaniel [figlio della Gottlieb, *N.d.T.*] – sconvolto per essere stato testimone, per la prima volta, di un caso di maltrattamento genitoriale così violento – andò verso Tahan, la picchiò sulle spalle e la rimproverò aspramente in inglese. [...] Mi sentii divisa. [...] Espressi il mio sconcerto per il comportamento di Tahan nei confronti di suo figlio, e *menzionai che negli Stati Uniti lo Stato sarebbe potuto intervenire per allontanare un bambino così abusato dalle cure di sua madre, dandolo ad un parente perché venisse cresciuto in un'altra famiglia* (ivi: 32; traduzione e corsivi miei).

Aspettative di genitorialità: diventare madri e padri nella migrazione

Ci sono nell'esempio di Alma Gottlieb tutti gli ingredienti che incontro regolarmente anche nel mio campo, forse persino qualcuno in più (lo schiaffo, per esempio). La direzione del mio sguardo però segue un'altra traiettoria, o meglio si fa strabico: guardo *una qualunque Taban*, una madre che ha schiaffeggiato il figlio, forse anche senza ragione alcuna, e mi chiedo cosa definisca la maternità (chi è madre *per* il "suo" bambino?) e cosa il maltrattamento; ma, a differenza della Gottlieb, non assumo come data la mia società (che saprebbe cosa fare e come intervenire per limitare il potere di un genitore nei confronti di un figlio) e mi sforzo di guardare allo Stato moderno e democratico, che risolve una presunta disarmonica relazione madre-bambino quasi sempre per sottrazione: togliendo, recidendo, separando. Ho sviluppato in altri lavori le difficoltà affrontate in questi anni: dall'analisi dello spazio deputato all'osservazione e alla valutazione come *panopticon in miniatura* (Beneduce, Taliani 2013) al sistema di adozione dei figli degli immigrati come potente macchina di ingegneria sociale fondata su pseudo-saperi e sulla rimozione sociale delle nostre Istituzioni (Taliani 2012, 2014). Confesso un certo malessere nel lavorare in questo ambito di ricerca, non sapendo più delimitare con nitidezza i contorni di chi abusi chi. Il mio interesse, in queste note, è dunque molto limitato, perché faccio fatica a vedere con chiarezza tutte le implicazioni e le conseguenze di questo "campo": tenterò qui soltanto di documentare un aspetto delle mie ricerche che concerne l'uso della cultura dell'Altro negli spazi in cui le decisioni vengono prese. Mi chiederò se e come la differenza culturale possa costituire un potente alibi per un sistematico misconoscimento dell'Altro e, nei casi più estremi, un detonatore volto ad attivare una serie di precisi interventi disciplinari.

Sebbene la recisione del legame tra un genitore e suo figlio sia necessaria in casi specifici – ma non dimentichiamo che l'adozione nasce legislativamente con la constatazione di uno stato di abbandono del minore: ciò che non è nel caso di molte, troppe famiglie immigrate, appartenenti a classi sociali meno abbienti o svantaggiate e marginali, o ai gruppi di minoranza – c'è qualcosa di marcio in questo sistema oggi. Nella mia esperienza etnografica – consistita nel leggere molto materiale d'archivio (relazioni, perizie, provvedimenti), nell'aver incontrato i genitori, nell'aver assistito ad alcuni incontri in luogo neutro⁵, nell'aver risposto alle domande dei giudici, scritto a mia volta perizie di parte (CTP), risposto ai contraddittori in sede di udienza, intervistato avvocati e curatori dei minori⁶ – ho stratificato vissuti di violenza, accumulando un certo malessere.

Sta a me ora dimostrare, con carte ed esperienza etnografica *alla mano*, quanto alcuni esperti si limitano solo a sussurrare.

Cercherò di farlo attraverso la storia del signor Michel, un uomo nato in Costa d'Avorio nel 1966. Michel (pseudonimo) aveva i genitori appartenenti al ceppo socio-linguistico akan: entrambi convertitisi al cristianesimo, hanno avuto dieci figli e una vita relativamente tranquilla. Le sorelle di Michel risiedono tutte in Costa d'Avorio; un fratello è in Italia e due dei suoi fratelli maggiori sono morti in seguito a due diversi incidenti (uno sul posto di lavoro). I suoi genitori non hanno avuto altri legami matrimoniali, e i fratelli e le sorelle di cui parla sono tutti consanguinei (*stesso padre, stessa madre*). Michel ha avuto, da una relazione sentimentale, due figli, attualmente in Costa d'Avorio. L'arrivo in Italia è stato possibile grazie all'aiuto del fratello che gli ha permesso una situazione lavorativa stabile fino al 2011. Michel ha incontrato dopo alcuni anni dal suo arrivo una donna italiana, dalla quale ha avuto un figlio.

Il Tribunale per i minorenni ha disposto un'apertura di pratica di adottabilità per il minore, a pochi mesi dalla sua nascita, perché ritenuto a rischio di abbandono: il bambino, nato all'interno di una coppia descritta come conflittuale dai servizi socio-assistenziali e priva di mezzi idonei al suo sostentamento (mancanza di un lavoro e di una casa), è stato inserito con la madre in una comunità d'accoglienza mamma-bambino. Qui sono emerse le fragilità della donna, già seguita dai servizi (sia socio-assistenziali che di salute mentale) per un "leggero ritardo cognitivo", confermato in sede peritale. Il Tribunale per i minorenni dispone una perizia psichiatrica anche sul padre, per poter rispondere ai quesiti inerenti alla personalità del signore e alle sue capacità genitoriali, e valutare *nel miglior interesse del minore* la sua collocazione futura. Consapevole della complessità della situazione familiare, che richiederebbe un maggior dettaglio di informazioni circa le ragioni dell'inadeguatezza materna⁷, mi limito qui a riportare la parte del documento dove si analizza "la figura paterna nella cultura africana" da parte del perito incaricato.

Per cercare di inquadrare e di dare un significato culturale alle modalità di funzionamento sul piano genitoriale del sig. M., si è approfondito il tema della famiglia e, in particolare, quello della figura paterna, nella cultura tradizionale africana. Il sig. M. è originario della Costa d'Avorio, uno stato appartenente all'Africa Occidentale, che confina con Ghana, Burkina Faso, Mali, Guinea e Liberia.

Seppur consapevoli che i gruppi culturali e le tradizioni che attraversano la Costa d'Avorio sono innumerevoli e diverse tra loro, si propone di seguito un'interpretazione generale delle tradizioni maggiormente diffuse e conosciute.

Il padre di famiglia riceve il suo status sociale dallo status della famiglia.

La figura del padre è fondamentale, ma esistono altre figure, altrettanto centrali, basti pensare alla figura dello zio materno, figura questa, come ricordato

da Malinowski, che detiene la parentela reale, cioè identità di sostanza, identità fisica, la quale si esprime ed esiste solo attraverso la madre e la matrilinearità.

Il padre, in tale senso, è un estraneo, che può talvolta incidere sulle decisioni che riguardano il figlio, ma che generalmente si occupa solo della dimensione pubblica e legata alla trasmissione orale dei valori familiari. Nella società tradizionale africana l'educazione è molto legata alle differenze sessuali, così che l'economia domestica e la cura dei figli è totalmente delegata alla donna.

Un Proverbio Rowandese [sic!] recita: "Il toro genera, ma non urla dietro ai piccoli".

La relazione con la famiglia è per l'africano la principale fonte di affetto e di sicurezza psico-affettiva. Sono molto forti e profondi i legami che vincolano l'individuo alla sua comunità familiare: l'amore paterno viene esercitato con autorità, severità, protezione e sollecitudine; l'amore per il padre deve essere fatto di rispetto, timore, obbedienza, riverenza e venerazione (gli stessi sentimenti vanno coltivati anche verso le persone anziane). [...]

Il concetto della famiglia allargata presenta differenze notevoli rispetto al concetto occidentale di famiglia nucleare. Nella comunità familiare africana non esistono zii, cugini e nipoti, ma genitori, fratelli e figli. I fratelli del padre sono tutti padri; i figli dei fratelli di un padre sono tutti fratelli. Così tutti i figli e le figlie dei fratelli vengono considerati figli.

Ogni grado di parentela obbedisce a norme di riferimento ben definite e che non si devono offuscare. L'individuo viene accolto o rifiutato nella misura in cui è capace di assimilare, rispettare ed identificarsi con queste norme della comunità.

L'africano non può andare contro le norme tradizionali della sua comunità, perché altrimenti provocherebbe la rottura nell'equilibrio della partecipazione vitale, attirando disgrazie per sé e per tutta la famiglia. La persona non ha tanto paura di Dio, ma del giudizio della comunità.

Il timore del giudizio della comunità è maggiore di quello della propria coscienza. [...]

Emerge quindi come la figura paterna sia spesso delegante e non accudente nei confronti della prole, occupandosi maggiormente del sostentamento e delle relazioni pubbliche in occasioni di feste tradizionali *o eventi oppure, in altri casi, di prendere decisioni che possono incidere sul futuro dell'intera famiglia e della sua immagine pubblica, come matrimoni o affiliazioni familiari.*

Rispetto al modello culturale, il sig. M. mostra delle lacune poiché non sostiene sul piano dell'accudimento il bambino (corsivi miei).

A parte non ritrovare in nessuna parte della relazione redatta l'informazione che, più di altre, potrebbe legittimare le riflessioni sulla famiglia matrilineare *à la* Malinowski – non è dato in altri termini sapere se il signor Michel arrivi da un gruppo akan matrilineare o patrilineare⁸ – prima di ogni altro commento è bene sottolineare che è difficile indicare chi sia l'"autore" del documento sopra riportato. Il testo è la trascrizione di una perizia psichiatrica, ma il medico che l'ha redatta ha ripreso, letteralmente parola per parola, l'articolo (Dah Ould 2011) pubblicato su un libro curato da Maurizio Andolfi (2011), *Il padre ritrovato*. La perizia

non è altro che un “copia e incolla” del capitolo “Il padre nella cultura tradizionale africana”, scritto appunto da Dah Ould (ivi: 244 ss.), salvo introdurre uno psicologismo nel titolo del paragrafo (*Il padre diventa La figura paterna*)⁹.

Estendere “qualità”, “attitudini”, “predisposizioni”, “valori” – generali e generalizzanti – all’*africano/a* è un’operazione discutibile sul piano teorico e pernicioso da un punto di vista metodologico, perché la cultura dell’altro rischia di essere banalizzata e sezionata attraverso categorie di pensiero “astratte” e “generalizzate”, che non dicono necessariamente il falso (un uomo ivoriano akan è certo *africano* come lo è un uomo nigeriano edo o un ragazzo senegalese lebou); semplicemente non dicono abbastanza. Questa forse è la prima lezione di antropologia, che qualunque studente impara seguendo un qualunque corso introduttivo. Queste descrizioni non dicono nulla né delle appartenenze simboliche e sociali di genitori (e figli), né delle alterazioni o alienazioni a cui la migrazione ha sottoposto questi genitori, né delle scelte obbligate operate in seno alle società in cui si è abitato e si abita.

Cosa significa che “rispetto al modello culturale, il Sig. M. mostra delle lacune poiché non sostiene sul piano dell’accudimento il bambino”? È perché non ha organizzato eventi pubblici o feste? Se il padre nella cultura africana non è accudente, come trascrive il perito, aderendo in modo acritico al modello proposto, è legittimo chiedersi: cosa ci si aspettava da questo padre?

Se possiamo pensare che il lavoro di Dah Ould non sia antropologicamente significativo – la sua resta una sorta di testimonianza delle sue esperienze di vita, una *descrizione senza pretese* al pari di altri *récit de voyage* o *diari più o meno autobiografici* – è significativo l’uso che ne viene fatto, e non possono lasciare indifferenti le conseguenze di una simile scrittura dell’Altro.

Gli antropologi dovrebbero essere vigili su come viene usata da parte di altri professionisti la “cultura” degli Altri? O la difesa di un territorio disciplinare rischia di esporci a quanto più temiamo, che non è tanto l’accusa di relativismo, quanto quella di *reificare* la nozione che fonda il nostro stesso sapere? Siamo tra i pochi ricercatori delle scienze umane e sociali ad avere un oggetto di studio così camaleontico, così sfuggente, così altamente imbarazzante che ci ha paralizzato. La domanda relativa al cosa si sarebbe potuto/dovuto dire in sede peritale circa la personalità e genitorialità di un padre ivoriano akan è subordinata qui alla questione su chi avrebbe potuto o dovuto parlare. Chi può definire?

Non è forte la tentazione di rispondere che *neanche un antropologo avrebbe potuto dire nulla*? Ricordo il *no, grazie* di Unni Wikan (1999), quando esplicitava nel lavoro *Generous Betrayal* le risposte che dava

a quegli avvocati che le chiedevano di parlare della cultura iraniana in un'aula di Tribunale, evocando la bella metafora di una cultura ormai *loose in the street*, che se ne va, letteralmente, *a briglie sciolte per strada*. Dovremmo assumerci una qualche responsabilità – quando si tratta di decidere della vita degli Altri – o possiamo solo limitarci a dire che la cultura akan non esiste se non in modo già contaminato e sempre meticcio? Disponiamo o no di un solido *capitale culturale* per poter suggerire agli *altri* nostri simili (professionisti ed esponenti di un sapere umano e sociale limitrofo al nostro: psicologi, psichiatri, avvocati, giudici) che le domande andrebbero altrimenti poste e le risposte non dovrebbero mai essere così tanto banalizzate.

Se esaminiamo approfonditamente un contesto preciso, come quello della Regione Piemonte, ci rendiamo conto che sulle linee guida pubblicate nel *Bollettino* n. 4 del gennaio 2010 veniva scritto che quando uno dei due conviventi, genitori del minore, fosse stato straniero sarebbe stato necessario, ai fini valutativi, ricostruire il modello “antropologico-culturale” della famiglia. Chi si pensava di incaricare per questo lavoro?

Prima di tentare di dare una risposta a questa domanda, riportiamo ancora alcuni passaggi dei documenti utilizzati in sede peritale, per restituire al signor Michel quell'umanità che gli è stata negata nel testo della perizia e nella sentenza del Tribunale; un'umanità che invece riesce ancora a trasparire nel linguaggio, burocratico e distaccato, dell'osservatore in quegli *spazi angusti* che sono i luoghi neutri. Guardiamolo per un istante, quest'uomo, muoversi insieme a suo figlio, nelle sue relazioni più intime e private, costrette a esprimersi al cospetto di un educatore attento a registrare ogni piccolo dettaglio, ogni minuto gesto¹⁰.

Monitoraggio in Luogo Neutro, osservazioni dell'educatore che è presente agli incontri.

2013

Il sig. M. si presenta puntuale e ben vestito. Si dirige verso il figlio che è ancora seduto sul seggiolino, lo sgancia, lo prende in braccio per salutarlo. All'interno del Luogo neutro sveste il bambino appoggiandolo sul fasciatoio. Per una buona parte del tempo mette il bambino su un tappetino e lo fa giocare con dei giochi presenti nella stanza e sollecitandolo e stimolandolo verbalmente. Il bambino fa “versetti” e lallazioni, il padre gli risponde e cerca di stimolarlo.

2013

Il sig. M. si è presentato puntuale all'incontro e vestito in modo adeguato. Ha salutato l'educatore e si è diretto verso il bimbo che ha salutato affettuosamente. Nel Luogo neutro ha giocato con il bimbo stimolandolo verbalmente e fisicamente. Si è poi informato sulla salute del bimbo. “Lo sento che respira male, sta prendendo le medicine?” Il sig. M. ha poi chiesto con tono amichevole all'educatore

se voleva andare al bar a bere un caffè, l'educatore ha risposto negativamente, sottolineando che avrebbe dovuto utilizzare l'ora a disposizione per stare con il bimbo. Al termine dell'incontro il sig. M. ha controllato il pannolino che era pulito. Ha poi vestito accuratamente il bambino e lo ha portato sul seggiolino dell'auto. Il sig. M. ha salutato affettuosamente il figlio.

2013

[Sempre puntuale e ben vestito]... gli parla (in francese); gli dice che lui è furbo, è un bambino furbo che diventerà grande e farà il capo.

Il sig. M. chiama il figlio [con il nome francese] per tutto l'incontro e tende a parlargli in francese (come al solito). «C'est qui? Bonjour madame, bonjour petit» Dice al figlio che lui deve parlare italiano e francese. «Bonjour, mon petit. Petit, mon coeur».

2012

... ha continuato a scherzare con il bambino poi ha chiesto ridendo se mangiasse la pasta e ha continuato dicendo al bambino «No, eh, che poi cresci troppo, devi mangiare africano, e devi anche parlare francese e italiano» Lo ha ribadito più di una volta durante l'incontro.

Quello che è dato dunque sapere ad oggi è che l'uomo si è sempre presentato puntuale agli incontri con il bambino (percorreva 126 km alla settimana per raggiungere il luogo degli incontri); sempre "adeguato" nell'abbigliamento (*curato, pulito, ordinato, sportivo*); nel modo di prenderlo in braccio e farlo uscire dalla macchina; nel modo di appoggiarlo sul fasciatoio (ma lento nel modo di cambiargli il pannolino); nel modo di lallare con lui e fare versetti; nel modo di giocare con lui sul tappeto; nel modo di rivolgersi al bambino; nel modo di cullarlo, coccolarlo e farlo addormentare tra le sue braccia; nel modo di riposizionarlo in macchina, allacciando le cinture di sicurezza del seggiolino; nel modo di salutarlo e salutare l'educatore, e di seguire "con lo sguardo la macchina che si allontana"... Su venticinque relazioni, redatte nell'arco di sette mesi, tutte esordiscono sulla puntualità e l'abbigliamento del signore (solo in un caso arriva alle 16:10 invece che alle 16:00 «senza scusarsi e motivare il ritardo»). Quando il padre insiste nel chiamare il figlio con il nome francese o nel parlargli in francese, questi elementi non fanno che confermare la sua consapevolezza del ruolo affettivo che si instaura nella relazione: un padre può trasmettere i contenuti emotivi al proprio figlio solo parlando la lingua che conosce meglio (in questo caso il francese, sebbene non sia la sua lingua materna).

Come risponde il bambino?

2012

Durante tutto l'incontro il sig. ha tenuto in braccio il bambino e non ha mancato di farlo divertire, non utilizzando i giocattoli a disposizione ma parlandogli molto e interagendo in modo adeguato e ricevendo risposte dal bambino divertito.

Il bambino si è svegliato e gli ha risposto con dei gridolini, ridendo.

Il sig. spesso ha asciugato le “bavette” del bambino... Il bambino si è addormentato tra le braccia del papà. [Il bambino ha qui sette mesi]

Il bambino si sveglia spaventato e piange. Il papà lo ha tranquillizzato facendogli delle coccole, coprendolo con la coperta e chiamandolo per nome, dopo un po' chino il bimbo si è tranquillizzato.

Il bambino sorrideva al papà e sembrava incuriosito dai giochi proposti.

Le conclusioni della perizia redatta dal medico-psichiatra non lasciano però scampo a questo padre: «Le competenze genitoriali del padre sono pressoché nulle, se non in modalità di gioco, sintonizzandosi sulle parti di bebè del bambino, ma senza possibilità di evoluzione» (vale la pena ricordare che il bambino ha tre mesi quando incontra per la prima volta il papà nel luogo neutro e ne avrà circa dieci quando vengono sospesi gli incontri: resta un mistero per me che scrivo capire quali siano le “parti bebè” di un neonato di tre mesi, di quattro mesi... di dieci mesi). Il padre viene ritenuto incapace di introdurre delle variazioni nel corso degli incontri, che si ripetono identici nel tempo: «Non è possibile ipotizzare un progetto che faccia maturare funzioni genitoriali».

Per i giudici della Corte d'appello – a cui il padre e la madre avevano fatto ricorso contro la decisione del Tribunale per i minorenni di dare in adozione il figlio – le ipotesi di un mantenimento del legame padre-figlio proposte dall'avvocato del signore sono state ritenute irrealizzabili, per l'inadeguatezza genitoriale e l'irresponsabilità della coppia ad occuparsi del minore. La risposta dei giudici di Corte è in proposito inequivocabile (pp. 11-2 della sentenza):

Ritiene la Corte che, innanzitutto, sia da rilevarsi come la CTU [Consulente tecnico d'ufficio, perito incaricato dal Tribunale, *N.d.A.*] debba considerarsi immune dalle censure che alla stessa (segnatamente da parte del signor M.) sono state mosse [...]

Esaminata all'odierna udienza, infatti, il dott. XX, non solo ha dato giustificazione delle modalità di effettuazione della consulenza (ridotto numero di colloqui con il padre e la madre del bambino, mancata osservazione diretta degli incontri padre-bambino, mancata somministrazione di test proiettivi...) ma ha anche dato ampiamente conto di come ella abbia tratto validi elementi di giudizio proprio dalle situazioni contingenti che lo costrinsero ad adottare tali modalità operative (“non ho visto il sig. M. più di due volte, perché non parla italiano; ho video-registrato i colloqui anche per dare atto della sua incapacità di parlare pure in francese”). [...]

ADR [a domanda risponde]: “I contenuti dei colloqui erano molto poveri e non descrivevano in modo articolato la sua quotidianità. Ho richiesto per iscritto che portasse gli esami clinici, a fronte del suo problema di salute, che non mi ha mai portato. Al secondo colloquio mi ha portato dei chiarimenti del medico curante”.

[...]

ADR: “Sì, è possibile fare una valutazione delle capacità genitoriali dell’appellante senza bisogno di osservare il concreto rapporto padre-bambino, in quanto ho da subito ravvisato la carenza della funzione predittiva, cioè della capacità dell’adulto – padre responsabile – di progettare una vita per sé e per il figlio. Mi sono basato sulle relazioni acquisite e ho rilevato che il sig. M. non è in grado di badare a se stesso, ha una grave patologia scompensata. Lui stesso non sapeva dire che cura facesse. Il positivo andamento dei LN, che prende in esame solo la funzione ludica è solo un segmento della relazione padre-figlio, non dà conto dell’aspetto di responsabilità di cui ho parlato”.

Il perito viene chiamato in causa perché possa approfondire una situazione ritenuta complessa, rispetto alla quale la camera di consiglio o la corte ritengono di non poter decidere nel migliore interesse del minore. Che questo signore parlasse in modo elementare l’italiano o un francese non accademico si evince dalla documentazione già agli atti, perché dunque video-registrarlo (sembra un uso della registrazione difensivo e dimostrativo, non finalizzato ad alcun approfondimento)? Avendolo incontrato personalmente più volte posso dire che il francese parlato dal signor Michel è quello diffuso nel mercato linguistico ivoiriano: comprensibile, una volta fatto l’orecchio ad una pronuncia diversa da quella attesa.

Ci si potrebbe chiedere poi perché il perito usi il dispositivo dell’interpretariato, e non quello della mediazione culturale: perché a fronte delle prime difficoltà, non chieda cioè autorizzazione al Tribunale per individuare un mediatore africano francofono (sarebbe stato sufficiente per non arrivare a delle controvertibili e ridicole conclusioni sulla padronanza del francese, per esempio). La perizia sembrerebbe orientata più a dimostrare le incapacità del signore, che non a metterlo nelle condizioni per esprimere al meglio le sue potenzialità.

Il perito chiede per iscritto degli esami clinici e asserisce che non vengono mai portati: avendo due colloqui a disposizione, sarebbe più corretto dire che al secondo colloquio il signor Michel porta dei chiarimenti del medico curante. Se anche è vero che non ha mai portato gli esami clinici, il signor Michel si reca dal suo medico perché egli scriva, da “collega” capace di riferire ad un altro “collega”, quanto necessario rispetto alla sua grave patologia (il diabete). Non sembra il comportamento di una persona disinteressata, né di qualcuno non collaborativo (aggettivi spesso usati in sede di perizia medico-psichiatrica).

Il perito non ritiene di dover osservare direttamente la relazione padre-figlio; ancora una volta non approfondisce perché ravvisa da subito – ma non si capisce come: leggendo quali relazioni? A partire da quali atti? – la carenza della funzione predittiva che dovrebbe avere ogni buon padre responsabile...

Il piccolo è dunque ritenuto dalla Corte *purtroppo in stato di abbandono*, perché il padre mostra totale «incapacità a pianificare la propria vita [...] anche dalla riferita, inammissibile trascuratezza nel “fronteggiare” una patologia tanto grave, quale il diabete» (CTU, Archivio Centro Fanon, 2013) e perché, «nel complesso, appare come una persona capace e scaltra nel porre se stesso in una luce favorevole, negando così le sue oggettive difficoltà e limiti. La prognosi è sfavorevole e il bambino si trova in una condizione di alto rischio» (Relazione dei servizi socio-assistenziali, Archivio Centro Fanon, 2013).

Regimi di famiglia (come non buttare il bambino con l'acqua sporca)

Nel momento in cui la potestà genitoriale è diventata, nelle nostre società democratiche, monopolio di Stato, si è istituito un *regime di famiglia* fondato sulla revoca del rapporto biologico motivata da ragioni cliniche e/o sociali. Lo Stato manifesta il suo potere di demiurgo attraverso i propri organi, le proprie istituzioni: i servizi socio-assistenziali, quelli di neuropsichiatria infantile e i centri di salute mentale dove vengono redatte le relazioni (personalità, capacità genitoriali, situazione socio-economica). Una famiglia viene dis-fatta e una nuova famiglia fatta.

Accade così che, nelle voci di questi genitori immigrati, l'*istinto materno* (ma anche quello *paterno*) prenda corpo come contrappunto: nel momento in cui provano a difendere il rapporto con i propri figli, è spesso nell'asserzione di una nuda proprietà biologica o di una riaffermazione del loro ruolo fisiologico che articolano le loro grida¹¹. Sono genitori senza molti argomenti, che ci lasciano senza argomenti. Il signor Michel *non va molto in là* nelle sue argomentazioni sul perché insista a voler mantenere un legame con suo figlio, neanche quando parliamo scioltamente in francese: «andrò avanti per mio figlio, non mi fermo perché è mio figlio». Rimbomba alla fine un unico significante rafforzato da quell'aggettivo possessivo che da sempre ha contraddistinto l'istituto materno e paterno: «è mio», «è mia». Mi chiedo cosa si potrebbe dire d'altro: cosa ci aspettiamo che l'altro dica per *ravvisare* che ci sono gli elementi di una genitorialità consapevole e responsabile, capace di predire e progettare?

Cosa avrebbe potuto dire quest'uomo per non cadere nell'etichetta morale della “scaltrezza” (rigurgiti di un vocabolario che puzza di stantio), né in quella diagnostica della mancanza e del deficit (di una qualche capacità o competenza essenziale per la genitorialità)?

Nei provvedimenti dei Tribunali tutto si rovescia di segno, *arbitrariamente e impunemente*. Riporto qui l'ultima sentenza che mi è arrivata qualche settimana fa (Archivio Centro Fanon, 2014), insieme al messaggio

sms del collega perito con cui avevo collaborato: «Ho letto la sentenza, sono sotto choc».

In questo caso, siamo al cospetto di due genitori rumeni (il padre rom “metà-metà”, come lui stesso dice in più di un’occasione) che da cinque anni non hanno più la loro bambina a casa; e che hanno *subito* già tre perizie, due a loro favore (nel senso che ben due periti chiedono nelle loro conclusioni un graduale riavvicinamento della figlia all’intero nucleo d’origine: madre, padre, sorella e due fratelli)¹². Negli ultimi due anni, dopo che la Corte d’appello aveva disposto il graduale riavvicinamento della bambina al nucleo familiare *naturale*, gli operatori dei servizi – che non hanno mai fatto nulla per rendere operativa la sentenza – iniziarono una campagna educativa feroce, assillante: quella madre e quel padre, per dimostrare di essere genitori responsabili e attenti ai bisogni della minore, dovevano capire che la bambina stava ormai bene presso gli affidatari, farla tornare da loro avrebbe significato farla soffrire. Educatori, assistenti sociali, psicologi... tutti convergevano nel costringerli a ripensare la loro modalità di essere genitori, incontro dopo incontro. Nella lacerazione che ho visto sotto i miei occhi – di una padre e una madre che dicevano: «Dobbiamo pensarci... non è facile, per noi non è facile» – alla fine la resa: anche il padre, piangendo, si era convinto che la sua bambina stava bene nell’altra famiglia. A questo punto, i genitori chiedevano *soltanto* che non venisse reciso il legame, che la bambina potesse tornare a trascorrere almeno una giornata a casa durante la settimana, per stare con i fratelli e la famiglia tutta.

Scriva invece il giudice estensore: «Peraltro, gli stessi genitori *non paiono avere ambizioni a svolgere un ruolo genitoriale*, bensì avanzano richieste solo nel senso che sia consentito di mantenere loro un rapporto con la figlia» (corsivi miei). L’affondo arriva puntuale, dopo qualche riga e in forma perversa, perché si riportano distorcendole le parole della madre raccolte da un’educatrice. Si *scalzano* su due piedi le conclusioni del perito che aveva chiesto un graduale riavvicinamento della bambina alla sua famiglia, e si cancellano le parole dette dai genitori.

La madre, in un colloquio con l’educatrice, le ha riferito di “aver capito che la bambina non può tornare a vivere con loro, che lei sa che gli affidatari la trattano bene e che le danno tutto quello di cui ha bisogno. Ha poi aggiunto che è sicura che gli affidatari vogliono bene alla figlia, e *che per lei è sufficiente sapere che sta bene e vederla ogni tanto*”.

La pseudo-oggettività della frase «in un colloquio con l’educatrice» è fin troppo facile da svelare. Quando? Dove? Quale educatrice? Era stato esplicitato che si trattava di un “colloquio”. O era forse una conversazione dopo l’incontro in luogo neutro, quando i genitori sono sempre usciti

distrutti dalla stanza, alla vista della loro bambina che lentamente si allontanava per tornare dai “genitori affidatari”, dovendo attendere un nuovo mese per rivederla? Si rivela per intero la *faziosità della scena e della scrittura*. In queste poche parole si palesa la *malafede del metodo*: la sig.ra Mariana (pseudonimo) non si esprime in questo modo, non parla così in italiano; queste non sono parole sue. Per lei non è *sufficiente* sapere che la bambina stia bene; per lei non è *sufficiente* vederla ogni tanto. Così parlano questi genitori spossessati, quando si riportano correttamente le loro parole.

Noi non conosciamo la famiglia [affidataria, *N.d.A.*] ma nostra figlia ci sta bene, noi non chiediamo che torna a casa perché non abbiamo una casa, magari più avanti, quando saremo sistemati, perché non vogliamo farla soffrire... vogliamo nostra figlia felice.

Il padre (tradotto dalla moglie aggiunge) “non voglio vedere mia figlia una volta al mese... non vogliamo fare problemi per non renderla felice. Non vogliamo portarla in campo. Lei è cresciuta in una casa, nemmeno vogliamo che venga a vederci in un campo, ma in una casa. Quando avremo una casa per lei, la bambina potrà decidere se stare delle ore a casa nostra... [...]”

È mia figlia, voglio che stia bene, non posso dire io ti prendo per forza, non sono d'accordo [di poterla incontrare solo una volta al mese] per un'ora, voglio conoscere la famiglia e che la famiglia mi conosca. Non posso forzare la bambina, stai con papà o con mamma. Ma non un'ora e mezza. Questo non lo voglio” (passaggi tratti dalla perizia, 2014).

Nel caso di Michel si è usata la “sua cultura africana” – o meglio, *una cultura africana costruita a tavolino* e con una certa superficialità di analisi – per evidenziare delle inadeguatezze genitoriali non altrimenti dimostrabili (dal momento che *quel* padre è risultato sempre “adeguato” con il bambino e non ha in alcun modo danneggiato la sua crescita); nel caso di questa famiglia rumena rom “metà-metà” si è abusato del tentativo della coppia di aderire alle richieste della “nostra cultura” (istituzionale) che le domandava una rinuncia difficile da accettare (far crescere la loro figlia più piccola in una famiglia affidataria italiana) contro ogni evidenza giuridica (dal momento che una sentenza della Corte d'Appello aveva stabilito il graduale ritorno a casa della piccola).

Suonano per certi versi imbarazzanti, eppur ancora oggi vere e provocatorie, le conclusioni di *quel* Bronisław Malinowski, che mai aveva lavorato in Africa, ma a cui si “ispira” il medico-psichiatra per le sue conclusioni sul padre ivoriano, che scelgo a chiosa di queste prime e ancora acerbe riflessioni per un'*antropologia impegnata*:

Il cosiddetto selvaggio è sempre stato un *giocattolo* per l'uomo civilizzato – in pratica un soggetto da sfruttare, in teoria una fonte di brividi sensazionali. I sel-

vaggi sono stati, per il pubblico dei lettori degli ultimi tre secoli, una riserva di possibilità imprevedute nella natura umana, e il selvaggio è servito per adornare questa o quella ipotesi *a priori*, diventando crudele o nobile, licenzioso o casto, cannibalesco o umano a seconda dell'osservatore e della teoria.

In realtà, il selvaggio che abbiamo conosciuto nella Melanesia non corrisponde a nessuna fotografia in bianco e nero, scattata nell'ombra o in pieno sole. La sua vita è ben equilibrata, la sua moralità è più o meno allo stesso livello di quella di un europeo medio – *almeno se i costumi di quest'ultimo fossero descritti altrettanto francamente come quelli dei trobriandesi* (Malinowski [1929] 2005: 439; corsivi miei).

La metafora del “giocattolo”, proposta da Malinowski quasi un secolo fa, ci obbliga a tenere come antropologi uno sguardo strabico sulle “culture”, affinché i *nostri costumi* siano *altrettanto francamente descritti* in tutta la loro ambivalenza e violenza al pari di quelli degli Altri. Sento l'urgenza di un'antropologia in grado di *spingere* gli altri ambiti disciplinari (se ha senso porre la questione in questi termini) e soprattutto certe Istituzioni ad usare la nozione di cultura, senza abusarla, saccheggiarla, sciommiottarla, ridicolizzarla; e ad interpellare un antropologo, se il quesito è attinente all'*ambito antropologico-culturale*. Ritengo che a questa interpellazione (in senso althusseriano) gli antropologi debbano infine voltarsi sviluppando, ogniqualvolta sia possibile, un *doppio discorso*.

Note

1. Già nel 1919 venivano pubblicate su “Man” alcune descrizioni sui culti dei gemelli in area Igbo. In queste “note nigeriane”, Thomas (1919) estendeva la pratica dell'uccisione dei gemelli anche ad aree limitrofe a quelle degli Igbo, riportando tra gli altri i culti degli Edo. Cfr. più recentemente Chappel (1974: 250) e Renne (2001). Cfr. anche Schapera (1927) e Leis (1965), che analizzano le pratiche d'infanticidio in Sud Africa.

2. Riprendo qui il titolo di un lavoro molto suggestivo di Tristan Platt (2001), che ripercorre le pratiche dell'infanzia a Potosí, in Bolivia. Platt analizza in particolare l'espressione locale *diablos gentiles* per nominare i feti (ritenuti esseri “aggressivi” perché non ancora battezzati).

3. Nel 1964, solo a considerare l'area sud-orientale dell'Inghilterra, 1.743 bambini nigeriani erano alloggiati in famiglie inglesi, con il pagamento di una retta da parte dei genitori biologici; nel 1975, dei 10.000 bambini dati in affidamento, con un accordo privato tra le famiglie, 6.000 erano africani.

4. Lo scandalo della morte di 18 bambini nelle famiglie affidatarie, tra il 1961 e il 1964, contribuì di certo a valutare con maggiore rigidità queste forme di affidamento concordato (Baillkin 2009: 89 ss.).

5. I luoghi neutri sono quegli spazi deputati all'osservazione e al supporto della relazione genitore-figlio. Questi incontri hanno una cadenza solitamente settimanale (di un'ora) e sono monitorati da un operatore sociale incaricato dai servizi, il cui ruolo è principalmente quello di *descrivere* la relazione genitori-figli. La funzione di osservazione e controllo ha negli ultimi decenni sostituito quasi totalmente quella di supporto, che figurava invece tra gli obiettivi centrali della loro costituzione; cfr. Saletti Salza (2013; 2014); Beneduce (2014).

6. Conduco ricerche con famiglie immigrate dal 2004 (Taliani, Vacchiano 2006). Sto oggi sviluppando due diversi progetti di ricerca che hanno come tema la valutazione delle capacità genitoriali quando il nucleo familiare è straniero: “Il rovescio della migrazione. Un’analisi comparativa su tutela e diritto alla salute” (FEI 2013 PROG 105189) e “Infanzie contese: i bambini e le politiche della cultura” (Fondi d’Ateneo 2014-15). I fascicoli delle famiglie di cui parlo in questo articolo sono contenuti nell’archivio che il gruppo di ricerca, coordinato da Roberto Beneduce, sta costruendo per il Progetto FEI 2013 “Il rovescio della migrazione”. Svolgo le mie ricerche presso il Centro Frantz Fanon di Torino, presso altri Centri di salute mentale del Nord Italia (Piemonte e Emilia-Romagna) e attraverso i contatti instaurati con avvocati dell’ASGI (Associazione Studi Giuridici sull’Immigrazione) sia di Roma che di Torino.

7. La madre del bambino era già andata incontro ad un fallimento genitoriale con il primo figlio, ora maggiorenne, che da adolescente aveva deciso di tornare a vivere con il padre. Con il Signor Michel si erano verificate tensioni intorno ad alcune questioni (principalmente economiche), che avevano spinto la donna ad allontanarsi dal compagno. Oggi il nucleo si è ricomposto: i due vivono insieme in una casa popolare e il signor Michel ha trovato una collocazione lavorativa che può garantire un sostentamento per entrambi.

8. Se la maggior parte dei gruppi di parentela akan sono strutturati secondo principi di successione matrilineare, la successione patrilineare è anch’essa presente in gruppi specifici o per quanto attiene a cariche particolari. La parentela in sé (e al di là dei meccanismi di successione) riconosce poi sia principi di filiazione matrilineari che patrilineari. Per questo si può parlare di bilinearità per quanto attiene ai gruppi akan. Alcuni gruppi akan-baoulé della Costa d’Avorio sono specificamente patrilineari (Dino Cutolo, comunicazioni personali). Cfr. Cutolo (2005, 2007).

9. Hanno contribuito a queste riflessioni diversi colleghi che qui ringrazio: Roberto Beneduce, Dino Cutolo, Simonetta Grilli, Alessandro Gusman, Fabio Mugnaini.

10. Il materiale che qui si riporta è estrapolato dalle relazioni di aggiornamento che i servizi socio-assistenziali hanno prodotto e depositato in Tribunale. Gli originali mi sono stati consegnati dal Signor Michel, che tramite il suo avvocato ha avuto accesso al “fascicolo”. In particolare, qui si tratta delle osservazioni fatte da un educatore durante gli incontri in luogo neutro (cfr. nota 5). I documenti qui citati non sono stati inseriti nella perizia, perché il medico-psichiatra incaricato dal Tribunale non ha ritenuto significative queste relazioni ai fini della valutazione della relazione padre-figlio. Le relazioni sono comunque pervenute al giudice e alla camera di consiglio, tramite i servizi territoriali.

11. Disorientante resta l’urlo di alcune madri nigeriane, capaci di dire l’*indicibile*: «È uscito dalla mia vagina. È mio» o «L’ho fatta io, l’ho tenuta io nove mesi nel mio ventre, sarà sempre mia».

12. Scrive l’ultimo perito, iniziando con una certa timidezza ma concludendo in modo risoluto: «Pare [...] di potersi ritenere che [la bambina] potesse essere restituita loro, certamente con i sostegni necessari, a suo tempo, se il dispiegarsi delle vicende non avesse creato tante perdite di informazioni, travisamenti e tanti giudizi clinici parziali o distanti dagli elementi presenti o contraddittori con essi [...] che allo stato ahimè non risultano più rimediabili, nella misura in cui, già smentiti dalla seconda CTU e accolti dalla Corte d’Appello, non hanno avuto il potere di rimettere a posto le cose in tempo utile» (2014, relazione del perito del Tribunale: 44).

Bibliografia

- Achebe, C. 1958. *Things Fall Apart*. London: Heinemann.
- Andolfi, M. (a cura di) 2011. *Il padre ritrovato. Alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*. Milano: Franco Angeli.

- Bailkin, J. 2009. The Postcolonial Family? West African Children, Private Fostering, and the British State. *The Journal of Modern History*, 81: 87-121.
- Bailkin, J. 2012. *The Afterlife of Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Bastian, L. M. 2001. "The Demon Superstition": Abominable Twins and Mission Culture in Onitsha History. *Ethnology*, 40, 1: 13-27.
- Beneduce, R. 2014. L'epopea dei figli rubati. Un legame esposto, un panopticon su miniatura. *Minori&Giustizia*, 4 : 135-48.
- Beneduce, R. & S. Taliani 2013. "Les archives introuvables. Technologies de citoyenneté, bureaucratisation et migration", in *Bureaucratisation néolibérale*, a cura di B. Hibou, pp. 231-61. Paris: La Découverte.
- Bledsoe, C. 2002. *Contingent Lives: Fertility, Time, and Aging in West Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (a cura di) 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Cartry, M. 1973. "Introduction", in *La notion de personne en Afrique Noire*, a cura di G. Dieterlen, pp. 15-31. Paris: CNRS.
- Chappel, T. J. H. 1974. The Yoruba Cult of Twins in Historical Perspective. *Africa*, 44, 3: 250-65.
- Cutolo, D. 2005. "Forme normali della dipendenza. Persona, anzianità e destino sociale nell'Anno (Costa d'Avorio)", in *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, a cura di P. G. Solinas, pp. 99-140. Lecce: Argo.
- Cutolo, D. 2007. "Debiti di donne. Scambio, dono e fecondità nell'Anno", in *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, a cura di P. G. Solinas, pp. 195-226. Lecce: Argo.
- Dah Ould, M. 2011. "Il padre nella cultura tradizionale Africana", in *Il padre ritrovato. Alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, a cura di M. Andolfi, pp. 244-6. Milano: Franco Angeli.
- de Certeau, M. [1994] 2007. *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma: Meltemi.
- Firth, R. 1966. Twins, Birds and Vegetables: Problems of Identification in Primitive Religious Thought. *Man*, 1 n.s.: 1-17.
- Goody, E. 1970. "Kinship Fostering in Gonja: Deprivation or Advantage?", in *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, a cura di P. Mayer, p. 5174. London: Tavistock.
- Goody, E. 1978. "Some Theoretical and Empirical Aspects of Parenthood in West Africa", in *Marriage, Fertility and Parenthood in West Africa*, a cura di C. Oppong et al., pp. 227-46. Canberra: Australian National University.
- Gottlieb, A. 2004. *Afterlife Is Where We Came From. The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Lallemant, S. & G. Le Moal 1981. Un petit sujet. *Journal des Africanistes* 51, 1-2: 5-21.
- Leis, E. P. 1965. The Nonfunctional Attributes of Twin Infanticide in the Niger Delta. *Anthropological Quarterly*, 38, 3: 97-111.
- Malinowski, B. 2005 [1929]. *La vita sessuale dei selvaggi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Muir, C. & E. Goody 1972. Student Parents: West African Families in London. *Race*, 13: 329-36.

- Platt, T. 2001. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, 58, 2: 633-78.
- Renne, P. E. 2001. Twinship in an Ekiti Yoruba Town. *Ethnology*, 40, 1: 63-78.
- Saada, E. 2007. *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*. Paris: La Découverte.
- Saletti Salza, C. 2010. *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985-2005)*. Roma: CISU.
- Saletti Salza, C. 2014. *Famiglie amputate. L'adozione dei minori dal punto di vista dei rom*. Roma: CISU.
- Schaper, I. 1927. Customs Relating to Twins in South Africa. *Journal of the Royal African Society*, 102: 117-37.
- Scheper-Hughes, N. 1993. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. & C. Sargent 1998. *Small War: The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley: University of California Press.
- Stephens, S. 1995. *Children and the Politics of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Taliani, S. 2006. *Il bambino e il suo doppio. Antropologia dell'infanzia*. Milano: Franco Angeli.
- Taliani, S. 2012. I prodotti dell'Italia: figli nigeriani tra tutela, diritto e amore materno (molesto?). *Minori&Giustizia*, 2: 39-53.
- Taliani, S. 2014. Il perito, il giudice e la bambina. *Minori&Giustizia*, 4: 158-64.
- Taliani, S. & F. Vacchiano 2006. *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*. Torino: Unicopli.
- Thomas, N. W. 1919. Nigerian Notes III. Twins. *Man*, 19, 87: 173-4.
- Wikan, U. 1999. *Generous Betrayal. Politics of Culture in the New Europe*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Riassunto

Sebbene l'antropologia si sia occupata tardivamente dei bambini, oggi questi piccoli soggetti sono finalmente collocati nello spazio che spetta loro di diritto: al crocevia tra il pubblico e il privato, il politico e il personale, tra lo Stato e l'“istinto materno”. Nelle storie di adozione dei figli degli immigrati vanno prese in considerazione le estetiche e le tecniche del corpo presenti nelle famiglie – l'eccesso di melanina (per riprendere l'espressione di Fanon) o il body odor (per usare le parole delle madri nigeriane) – ma emerge anche un uso superficiale della nozione di “cultura” nelle istituzioni deputate alla tutela e alla cura dell'infanzia. L'articolo vuole sviluppare quest'ultimo profilo, analizzando quegli impensati sociali dello Stato-nazione borghese per quanto attiene alle tecnologie della cittadinanza e della genitorialità imposte ai vari subalterni (minoranze, immigrati, rifugiati, meticci), in una perturbante continuità con quanto già accaduto nelle colonie e, ancor prima, durante la nascita stessa degli Stati moderni e delle cosiddette famiglie postcoloniali. Come si costruisce un bambino adottabile quando figlio di genitori immigrati? Sembra emergere qui per intero una forma di incorporazione “democratica” di questi bambini in seno allo Stato italiano e

alle sue “buone famiglie” una volta costruita ad hoc la loro alterità nazionale, sociale e culturale rispetto ai loro genitori (non sufficientemente buoni). La cultura di questi genitori – qualunque cosa voglia dire l’espressione – viene stereotipata attraverso un discorso pseudo-scientifico costruito su categorie bio-mediche e socio-giuridiche usate in malafede. L’articolo intende interrogare un campo disciplinare, l’antropologia, per comprendere se sia possibile spingere verso una nuova consapevolezza gli Altri (psicologi, educatori, assistenti sociali ecc.). Come gli antropologi possono usare il loro capitale culturale per consolidare i pilastri di un’antropologia impegnata?

Parole chiave: migrazione, legami familiari, adozione, infanzia, parentele dispossessate, antropologia impegnata.

Abstract

Although anthropology has been slow to take children into account, these small subjects are at long last being located in a space that is theirs by right: at the crossroads between public and private, the political and the personal, between the State and the “maternal instinct”. When considering adoption of immigrant children, aesthetics and techniques of the body cannot be ignored – the “excess of melanin” (in Frantz Fanon’s words) or differences in “body odour” (as many Nigerian mothers say). But a depthless use of the notion of culture at work in public institutions involved in the protection and care of children also must be considered and the aim of this article is to analyse this latter. In my research I seek to reveal the social assumptions of a bourgeois state buried within policies on childhood with reference to technologies of citizenship and parenting imposed upon various subaltern groups (minorities and immigrants). This happens, I argue, in striking continuity with conditions found in European colonies, and with conditions observed during the origin and consolidation of modern states and postcolonial families. How do you make an adoptable child from the offspring of immigrant parents? A form of “democratic” incorporation of these children into the Italian state, and into its “good families” seems to emerge here. This is done after purposefully constructing their Otherness (in terms of national, social and cultural development) from their parents (construed as not good enough). The culture of these parents – whatever that may mean – is stereotyped through a pseudo-scientific discourse into biomedical and socio-juridical categories. This article interrogates the disciplinary field of anthropology, to understand whether it is possible to promote a new awareness of these Others (among professionals, social workers, lawyers and judges). As anthropologists, how can we use our cultural capital for the consolidation of an embedded anthropology?

Key words: migration, family ties, adoption, childhood, dispossessed kinships, embedded anthropology.

Articolo ricevuto il 30 settembre 2014; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 25 novembre 2014.

