

## **Fare figli, con chi? Tra famiglie e antropo-poiesi<sup>1</sup>**

*Francesco Remotti  
Università degli studi di Torino  
Francesco.Remotti@unito.it*

### **Abstract**

The analysis of the common expression “bear children” and the examination of some ethnographic cases allow the author to focus on the notion of “bearing”, not only as a biological process, but also as a cultural and social one. In particular, on the one hand it retrieves the concept of filiation and complementary filiation, on the other it makes use of the anthropo-poietic perspective. This perspective shows, above all, how many societies dwell on the difficult task of “bearing children”, a task which is entrusted, in the various ethnographic cases, not to the conjugal family of origin, but to mothers and fathers who are not the biological ones: a social sharing that can even involve one’s enemies.

**Keywords:** family, complementary filiation, anthropo-poiesis, adoption, detachment.

È del tutto ovvio, non solo per gli antropologi, che le famiglie possono essere messe in piedi anche per fini diversi da quello di fare figli, così come, d’altro canto, si possono benissimo fare figli anche al di fuori della famiglia. Insomma, siamo forse già in grado di sostenere, in questa fase iniziale del mio intervento, che tra la funzione “fare figli” e la struttura “famiglia” c’è, in linea teorica e generale, soltanto una parziale sovrapposizione, così come siamo in grado di intuire e ipotizzare che la zona di sovrapposizione tra “fare figli” e “famiglia” può in certi casi restringersi e in certi casi dilatarsi, nel senso che vi sono società per le quali “fare figli” è una funzione che in gran parte si svolge al di fuori della famiglia d’origine, mentre vi sono altre società (come la nostra) per le quali “fare figli” è un compito soprattutto affidato alle famiglie in cui essi sono nati.

---

<sup>1</sup> Il presente scritto è la versione modificata della *Lectio magistralis* presentata al III Convegno dell’ANUAC “*Famiglie, genere e generazioni. Un’antropologia impegnata in un mondo in crisi*”, Torino, 7-9 novembre 2013, lezione che riprendeva quella di congedo tenuta presso l’Università di Torino.

Che cosa s'intende però con l'espressione "fare figli" e con il termine "famiglia"? È evidente che l'espressione "fare figli" è tratta dal linguaggio comune. Del tutto correttamente, dal nostro punto di vista, posso dire, per esempio, che mia nonna paterna aveva fatto dieci figli, mentre la matrigna di mia madre non aveva fatto alcun figlio né figlia, pur avendo allevato mia madre e le sue due sorelle. Come si vede, nel nostro uso quotidiano "fare figli" vuol dire fondamentalmente "concepire" e "mettere al mondo", ed è quindi di necessità una funzione prevalentemente femminile. Quanto meno nella nostra società, l'espressione "fare figli" è qualcosa che si addice alla donna, piuttosto che all'uomo, il quale infatti dirà preferibilmente ho "avuto" cinque figli, piuttosto che ho "fatto" cinque figli. Insomma, da noi il "fare", che compare nell'espressione "fare figli", è una faccenda in gran parte fisiologica e biologica (dal concepimento al parto), la quale coinvolge soprattutto il corpo e la persona femminili. In altre parole, per noi "fare figli" coincide in sostanza con la "gestazione", il cui significato etimologico è "portare" (dal latino *gestare*, portare di continuo, frequentativo di *gerere*, portare). Che coincida soprattutto con la gestazione emerge dal nostro modo di dire: noi diciamo, per esempio, "*quella donna ha fatto quattro figli*", anche se uno di essi è morto appena dopo la nascita. Pure per noi però l'idea del "fare figli" non si limita rigorosamente alla nascita, non termina al momento del parto, ma tende a prolungarsi e a comprendere, sia pure in modo un po' sfumato, altre attività, tra cui soprattutto l'allattamento e l'allevamento.

In questa mia relazione, intendo sfruttare l'idea del "fare", caricandola tuttavia di un significato più ampio e anche più intenso, ovvero come una funzione in cui appaiono diverse dimensioni, oltre a quelle fisiologiche a cui abbiamo accennato, e diverse figure, oltre a quella materna. Ho detto diverse dimensioni; e allora un esempio calzante può essere quello della giovane mamma mbuti, descritta da Colin Turnbull, la quale durante gli ultimi mesi di gravidanza non si limita a "portare" (*gerere*) il feto dentro di sé, ma è solita «*andarsene per conto proprio per la foresta, nel posto favorito, a cantare la ninna-nanna al figlio nascituro*» (Turnbull, 1999: 181): porta il suo bambino in foresta e gli si rivolge con dei canti. Occorre rilevare che queste ninne-nanne sono composte dalla madre appositamente per il figlio che porta in grembo e che, secondo l'opinione dei baMbuti, i feti, già tre o quattro mesi prima che vengano al mondo, sono trattati come esseri intelligenti, alla stessa stregua degli adulti; ed è questo il motivo per cui le ninne-nanne non sono fatte di parole affettate e incomprensibili. La mamma mbuti sa di poter parlare direttamente al bambino che porta in grembo, usando le stesse parole degli adulti, e il suo intento – come sottolinea Turnbull – è duplice: quello di "informarlo" sul mondo in cui tra poco verrà fatto nascere e di "rassicurarlo" circa la bontà di *ndura*, la foresta in cui dovrà vivere e che come un utero materno lo avvolgerà per tutta la sua esistenza. La donna canta la ninna-nanna «*muovendosi come se si cullasse*», agitando dolcemente mani e piedi nell'acqua del suo ruscello favorito, «*ripetendo frasi semplici, simili a quelle che canta gioiosamente alla foresta quando partecipa a una caccia*» (Turnbull, 1999: 182).

C'è un "fare" in tutto ciò? un qualcosa che va oltre il "portare" il bambino dentro di sé, un intervenire sulla sua formazione mentale, intellettuale ed emotiva? Assistiamo dunque a una dimensione ulteriore e più specificamente culturale, che si aggiunge ai processi di crescita fisiologici? Turnbull pensa di sì e rinvia a un lontano e ormai dimenticato scritto di Ashley Montagu del 1962 sulle influenze prenatali, un voluminoso libro in cui l'antropologo aveva fatto il punto dei risultati scientifici fino allora raggiunti, ponendo in guardia sul fatto che noi tendiamo a trascurare l'influenza dell'ambiente in cui si svolge la gestazione (Montagu, 1962). Di recente, alcuni hanno giudicato questo libro come "precursore" rispetto alle conferme scientifiche che si sono accumulate sull'influenza che le condizioni fisiche materne esercitano sul feto, e quale sia l'impatto delle condizioni emotive della madre sullo sviluppo del bambino in fase di gestazione è tema in effetti di cruciale importanza e di grande attualità (Kawasaki, 2006: 2). Ma per tornare all'esempio etnografico da cui siamo partiti, e per seguire ancora un istante l'argomentazione di Turnbull, è indubbio che la madre mbuti da lui descritta manifesta nel suo comportamento un aspetto per noi

importante: quello del *voler* formare o quanto meno informare e orientare la mente, oltre che il corpo del proprio figlio, in relazione all'ambiente in cui gli toccherà vivere.

L'espressione "fare figli" pone però in questione un altro termine: chi sono i "figli" o che cosa si intende per "figli"? A mio modo di vedere, non sarebbe male re-impadronirci di un concetto su cui l'antropologia sociale britannica e francese ha discusso a lungo: il concetto di "filiazione", termine giuridico, derivante dal latino medievale *filiatio*, con cui si intende la condizione dell'essere figlio e quindi inevitabilmente il rapporto giuridico tra figlio e genitori (in questo senso, nel nostro ordinamento giuridico sono state a lungo pertinenti espressioni come "filiazione legittima" e "filiazione naturale"). Senza addentrarci nelle disquisizioni di natura giuridica, né nel dibattito che vi fu negli anni '50 tra Meyer Fortes e Edmund Leach, qui ci limitiamo ad affermare che la filiazione consiste in un «*riconoscimento giuridico*» della relazione genitori / figlio (Fortes, 1959: 206) e che tale riconoscimento è anch'esso e propriamente un "fare figli". Insomma, la filiazione è ciò che istituisce il figlio. Detto in termini più spicci, i figli non si fanno semplicemente ingravidando una donna e facendo in modo che questa metta al mondo ciò che ha portato in grembo per diversi mesi. Possiamo anche dire che "figli" non si nasce, ma si diventa, e che oltre al processo biologico di gestazione, c'è un processo di gestazione sociale e persino giuridica: un figlio è un vero e proprio "costrutto" sociale. La filiazione consiste dunque nelle operazioni sociali in cui si concretizza il processo di riconoscimento del "figlio", ovvero di un "soggetto" a cui fanno capo diritti e doveri.

Fare figli non si esaurisce però con la filiazione giuridica, ovvero con la faccenda del riconoscimento. Un figlio non è soltanto un soggetto di diritti e di doveri: è un essere pieno di bisogni. Come ci ricordava Ashley Montagu, un figlio quando nasce è "fatto" soltanto "a metà" (*half-done*): ciò che richiede, per la sua stessa sopravvivenza, sono faticosi e complessi interventi che si protraggono a lungo nel tempo, e che, proprio per questo, esigono di solito la collaborazione di più persone. In effetti, si tratta di proseguire a "fare" il figlio appena venuto al mondo; ma allora la domanda pertinente è: "con chi?".

Come non ricordarsi, a questo punto, dei profili etnologici creati per contrasto da Margaret Mead, come nel caso, per esempio, degli Arapesh e dei Mundugumor della Nuova Guinea? Per gli Arapesh, «*un figlio [...] è qualcosa che nasce dall'impegno e dalla cura tanto del padre quanto della madre*»; per gli Arapesh «*la vita del bambino*» dipende «*dall'attenzione costante e particolare sia del padre sia della madre*», sì che il padre deve dormire ogni notte accanto alla madre e al bambino e offrire costantemente la sua collaborazione; per gli Arapesh «*il fabbricare ornamenti e il curare i bambini*» – conclude la Mead – «*questi sono lavori sia da donna sia da uomo*»; «*la minuta cura quotidiana dei bambini piccoli [...] è ugualmente congeniale all'uomo e alla donna arapesh*» (Mead, 1994: 59, 64-65, 66-67).

Al contrario, la società dei Mundugumor, dominata da ostilità, violenza e diffidenza, presenta fin da subito al bambino che nasce un mondo ostile, nel quale ben presto dovrà imparare a «*essere violento*» se vorrà avere successo (Mead, 1994: 208). Infatti, «*il marito non si rallegra quando la moglie gli dice di essere incinta*» e il nascituro finisce per essere poco gradito tanto al padre quanto, e ancor più, alla madre: non solo, ma «*prima che il bambino nasca si fanno molte discussioni sull'opportunità o meno di metterlo al mondo*» (Mead, 1994: 210). Così tra i Mundugumor – almeno come ce li descrive la Mead – non solo si assiste a una notevole mancanza di cure genitoriali, ma insieme all'infanticidio, emerge anche la predilezione per un altro modo di assicurarsi dei figli. «*Molte considerazioni*» – sostiene Mead – «*consigliano l'adozione*»: con l'adozione, si evitano infatti «*la gravidanza e il parto, nonché il tabù dei rapporti sessuali*» che colpisce i genitori dopo la nascita del figlio (Mead, 1994: 212). Si tratta di «*bambini già condannati a morte prima che i genitori adottivi appaiano sulla scena*»: con l'adozione i bambini dunque evitano una morte sicura e si guadagnano persino un rapporto più amoroso con la madre adottiva, in quanto questa dovrà tenerlo sempre attaccato al seno, così da stimolare la lattazione (Mead, 1994: 213). Con l'adozione i genitori adottivi evitano il percorso fastidioso e accidentato della gestazione

biologica, così come i genitori biologici evitano il compito altrettanto fastidioso e poco gradito dell'allevamento. Più in generale, con l'adozione vediamo realizzarsi di fatto una cooperazione, una sorta di filiazione "a due" (non due genitori, ma due famiglie), una filiazione cioè che si articola nettamente in due fasi: da una parte genitori che si limitano a mettere al mondo dei figli, dall'altra genitori che si sobbarcano la loro nutrizione e il loro allevamento.

Ritorniamo ancora sul tema dell'adozione. Qui ritengo opportuno sviluppare meglio il tema della cooperazione nel "fare figli": un compito che occorre letteralmente suddividere e condividere, come gli stessi Mundugumor ci fanno capire. Quando Meyer Fortes aveva proposto di utilizzare il concetto di filiazione, aveva in mente soprattutto molte società africane, caratterizzate da una netta discendenza unilineare. Per Meyer Fortes la filiazione è di per sé e «*universalmente bilaterale*», in quanto – egli sosteneva (Fortes, 1959: 206) – praticamente in tutte le società si riconosce il legame di un figlio con entrambi i genitori. Ma non è questa la strada che voglio percorrere, ingarbugliandosi tra l'universalità della filiazione bilaterale, sostenuta come principio generale da Meyer Fortes, e i molti casi di discendenza unilineare. Molto più interessante è invece fare notare ciò che da alcuni è stato denominato «l'enigma» delle società patrilineari. Leggiamo questo breve brano nel manuale di Emily Schultz e Robert Lavenda: «*Nelle società patrilineari vige un principio gerarchico: gli uomini si ritengono superiori alle donne e molte donne sembrano concordare. Ma c'è un enigma al cuore di queste società. Donne con poco potere, estranee al lignaggio, ne sposano i membri e partoriscono i figli che lo perpetuano. Ironia della sorte, il futuro del patrilineaggio dipende da gente che non vi appartiene! E, colmo dell'ironia, le donne devono abbandonare il proprio lignaggio per andare a riprodurre la generazione successiva di un altro. Nelle società patrilineari esse sono spesso lacerate dal conflitto fra interessi e lealtà contrastanti (si veda Karp 1987): dovrebbero appoggiare i figli oppure i padri e i fratelli?» (Schultz e Lavenda, 1999: 232).*

Non dico per sciogliere del tutto l'enigma, ma per porsi in una prospettiva adeguata, ritengo che ci convenga sottolineare con decisione e convinzione i seguenti punti. Primo punto: la faccenda del "fare figli" è umanamente molto complicata, difficile, laboriosa (come in fondo gli stessi Mundugumor, con la loro riluttanza a sobbarcarsi i compiti riproduttivi, ci vengono a dire). Secondo punto: la faccenda del "fare figli" si inquadra in ciò che – per quanto mi riguarda – ho da tempo chiamato teoria o prospettiva antropo-poietica. Si tratta cioè di una faccenda che non si esaurisce affatto nel fare venire al mondo i bambini, una faccenda che invece si prolunga ben oltre nel tempo e che si complica tremendamente non appena pensiamo che questa ulteriore "gestazione" – la gestazione che Ashley Montagu chiamava *exterogestation*, la gestazione esterna, successiva alla *uterogestation*, la gestazione uterina (Kawasaki, 2006: 2-3) – avviene appunto, per un essere *half-done*, non già nell'ambiente protetto e nutritivo dell'utero materno, ma in un ambiente esterno, naturale e sociale, non necessariamente predisposto ad accoglierlo. Se infatti pensiamo all'ambiente naturale, questo è del tutto refrattario alla sopravvivenza e alla crescita dell'*half-done*, mentre l'ambiente sociale è percorso il più delle volte da rapporti molteplici, influenze eterogenee e divergenti, da tensioni e incoerenze, da conflitti di ogni genere. Forse, se teniamo presente questo compito tremendo e quasi impossibile da "immaginare", quello cioè di fare figli che non soltanto sopravvivano, ma siano nel contempo rappresentanti di una qualche forma condivisibile di umanità, i tanto ruvidi Mundugumor (forse un po' bistrattati dalla Mead) sembrano suggerirci, alla loro maniera – cioè con il calcolo utilitaristico dell'adozione – il tema che vorrei proporre come terzo punto. La complicazione antropo-poietica del fare figli induce a tentare e a ideare qualche modalità di cooperazione e di coinvolgimento: provare cioè a trascinare anche "altri" nell'impresa per non essere "solo" noi o "noi" da soli a fare i "nostri" figli.

Anche qui, il ricorso all'alterità – a una qualche alterità – può forse diventare il principio che ci aiuta a spiegare in certa misura l'enigma delle società patrilineari. Noi sappiamo che in questo tipo di società è molto importante determinare quale sia il grado di incorporazione delle donne nel patrilineaggio del marito: vi sono società in cui le donne mantengono decisamente i loro legami con il lignaggio d'origine (il lignaggio paterno), altre in cui tengono, per così dire, un piede nel

lignaggio paterno e un piede nel lignaggio del coniuge, altre ancora in cui l'incorporazione nel lignaggio del marito è pressoché totale. Si tratta evidentemente di concepire e concretizzare in maniere diverse la strategia di cooperazione antropo-poietica. Ma sappiamo anche che i rapporti tra i due lignaggi coinvolti non si esauriscono nella partecipazione della donna alla riproduzione del lignaggio del marito. E qui può essere sfruttato il concetto di "filiazione complementare" di Meyer Fortes: sono gli stessi Tallensi, studiati dall'antropologo, a porre in luce come per ogni individuo esistano relazioni di parentela complementari rispetto a quelle del proprio lignaggio, relazioni che, nel caso delle società patrilineari, passano attraverso la madre, collegando così l'individuo al proprio zio materno o ai suoi nonni materni. Per fare comprendere come la filiazione complementare possa davvero configurarsi come un espediente di coinvolgimento ulteriore del lignaggio della madre di Ego, mi sia consentito portare l'esempio dei baNande del Nord Kivu (Repubblica Democratica del Congo). In questa società accentuatamente patrilineare, Ego viene di norma allevato nella famiglia in cui è nato e dove domina la figura paterna. Ma nel caso di un'educazione difficile e conflittuale, Ego si trasferirà nella famiglia dello zio materno: in kinande lo zio materno è chiamato *nyoko-lume*, letteralmente "madre maschile", il quale appunto come una madre lo accudirà e lo proteggerà con l'affetto e la dedizione che è peculiare di questa figura e in generale della parentela materna. Del resto, questo coinvolgimento della parentela materna nell'impresa di "fare figli" in una società patrilineare non è affatto eccezionale in Africa. È sufficiente citare i Nuer, dove il fratello della madre dimostra premura e attenzione per suo nipote, a favore del quale può persino spingersi a pagare il compenso matrimoniale. E come tra i baNande lo zio materno è la versione maschile della figura materna, così «i Nuer dicono dello zio materno che è sia padre sia madre, ma ancor più di frequente essi dicono: "è tua madre"» (Evans-Pritchard, 1951: 162).

A me sembra che l'interpretazione, che sto cercando di offrire, del principio della filiazione complementare in chiave antropo-poietica – ovvero il coinvolgimento della parentela di lato materno nelle società patrilineari allorché si tratta di "fare dei figli" – possa trovare un'illuminante conferma, se ora ci rivolgiamo a società dove predomina la discendenza matrilineare. Il caso delle Trobriand è, al solito, molto significativo. Il "fare figli" in questa società è stato a lungo presentato – a cominciare da Bronislaw Malinowski – come una faccenda che si svolge esclusivamente nel *dala*, il lignaggio materno: il marito della madre è del tutto tagliato fuori (almeno così si pensava), salvo il fatto che lo stesso Malinowski, in maniera accidentale, viene a scoprire che il *tama*, il marito della madre, è il "plasmatore", è colui che modella i figli di sua moglie. Nella concezione tradizionale trobriandese il *tama* non è *genitor*: i figli vengono "fatti" con la sostanza biologica (carne e sangue) che, attraverso il corpo della madre, è trasmessa dagli antenati del loro lignaggio materno. Ma per i Trobriandesi i figli non possono essere fatti soltanto con la sostanza biologica ereditata dal *dala* materno: occorre infatti che questa sostanza – una vera e propria materia informe – venga plasmata, acquisisca cioè una forma umana, grazie agli interventi modellatori di un soggetto estraneo al *dala*. Il *tama*, il marito della madre, viene anche appellato come *tomakava*, "estraneo", "outsider", "straniero"; ed è questo "straniero" che interviene fin da subito nella cura e nell'allevamento dei figli di sua moglie (anche nell'accudimento minuto, alimentare e igienico, oltre che nella loro educazione sociale). Grazie al *tomakava* essi prendono forma, assumono un volto, fattezze loro proprie e irripetibili: «egli plasma il viso del bambino», leggiamo in Malinowski (Malinowski, 2005: 189); e il volto per i Trobriandesi è la manifestazione più evidente della "persona": grazie al plasmatore "straniero" si diventa "persona" nelle isole Trobriand. Il *tama* è così il rappresentante, anche qui, di una "filiazione complementare", di un'azione formatrice che non solo si aggiunge a quella materna, ma si rivela addirittura indispensabile e socialmente più incisiva: è per questo che i figli manifestano un attaccamento profondo verso il *tama* ed è per questo – vi è da ritenere – che il loro zio materno, il rappresentante del *dala* a cui appartengono, fa pervenire allo "straniero" gli ignami più belli raccolti durante l'anno.

Come ce li descrive Malinowski, e come Annette Weiner (Weiner, 1976) ha confermato, i Trobriandesi formano una famiglia coniugale di tipo virilocale: la moglie si trasferisce nel villaggio del marito, ed è qui – in terra “straniera” (rispetto al *dala*) – che i figli vengono allevati. È soprattutto Annette Weiner ad avere fatto vedere come il *tama* e anche sua sorella siano figure che orientano decisamente i giovani – rispettivamente i figli della moglie e della cognata – fuori del loro *dala* e fuori della loro famiglia: l’elemento “straniero” apre dunque la famiglia verso la società, impedendo che il *dala* si richiuda su se stesso, a ulteriore dimostrazione di ciò che possiamo chiamare il principio dell’“incompletezza antropo-poietica” del *dala*, della sua intrinseca impossibilità a fare da solo i propri figli, della sua incapacità a costruire dei discendenti che siano socialmente “persone”.

Coinvolgere altri nell’impresa di “fare figli” comporta per le società riflettere sulle famiglie e sulle tendenze alla chiusura che in esse si vengono a produrre. I Tikopia studiati da Raymond Firth manifestano un’attenzione critica molto particolare su quest’aspetto; anzi, secondo Firth, i Tikopia danno luogo a una vera e propria «teoria indigena», secondo la quale il bambino, in virtù dell’intimità familiare, sviluppa un «*attaccamento affettuoso*» unidirezionale verso le figure dei genitori (Firth, 1976: 200). Il rischio per i Tikopia è che, nella famiglia coniugale, i figli si attacchino eccessivamente ai loro genitori, e allora i Tikopia corrono ai ripari con ciò che essi chiamano il *fakasanisani*, che consiste in atteggiamenti e parole, carezze e sussurri, con cui altri parenti cercano di stornare l’attaccamento del bambino verso altre figure, attivando altre relazioni affettive. Potremmo dire che con il *fakasanisani* i Tikopia propongono una teoria decisamente alternativa, e quasi oppositiva, a quella di John Bowlby (Bowlby, 1999-2000), sottolineando l’importanza di limitare, contrastare e persino impedire, con una «*barriera artificiale*», l’“attaccamento” che nel chiuso della famiglia si viene a determinare verso i propri genitori.

Ma i Tikopia non si limitano a intervenire sul comportamento dei bambini facendo ricorso al *fakasanisani*; essi intervengono anche sulla struttura della famiglia con ciò che essi chiamano il *tama fakapiki*, cioè letteralmente il “figlio aderente”. In base a questa istituzione – si legge nel testo di Firth (Firth, 1976: 200) – «*un qualche membro dell’ampio gruppo parentale – il kano a paito [ovvero il clan patrilineare] – preleva via un bambino dalla coppia di coniugi [ovvero dalla famiglia coniugale] e se lo porta a casa sua*». Questa specie di intrusione, da cui non è esente un grado ragguardevole di violenza, ben diversa dalle carezze e dalle paroline del *fakasanisani*, «*ha l’effetto*» – sostiene Firth – «*di infrangere l’unità della famiglia*». La famiglia coniugale verrà inevitabilmente distrutta dalle vicende che riguarderanno in futuro i suoi membri: raggiungimento della maturità dei figli, matrimoni, morti e così via. Con l’istituzione del *tama fakapiki* è come se si volesse “anticipare” in maniera artificiale e intenzionale ciò che sarà poi il destino della famiglia: un intervento – potremmo dire – che contiene un messaggio. Infatti, «*vi è la convinzione, spesso chiaramente esternata dagli indigeni, che sia male per un figlio aderire soltanto ai suoi genitori*»; «*è male che il figlio si affezioni solo ai suoi genitori*»; «*egli appartiene – prosegue Firth – al più ampio gruppo, quello del kano a paito, e deve saper stare in quel gruppo, tenendo pari relazioni con tutti i suoi membri*» (1976: 202).

C’è ancora un aspetto che vale la pena sottolineare. L’istituzione del *tama fakapiki* non è una punizione: a quanto pare il trasferimento ad altra famiglia riguarda bambini che promettono bene e il cui padre sia persona generosa (non si preleva un bambino da una famiglia qualsiasi o di poco conto). Sembra dunque di poter dire che il *tama fakapiki* è una sorta di modello, l’indicatore di una tendenza, in cui – ancora una volta – ciò che si sottolinea è la cooperazione di due famiglie nel fare i figli migliori. Tant’è vero che – come sostiene Firth – il figlio aderente non tronca mai i rapporti con la famiglia d’origine, di cui sarà pur sempre uno degli eredi; egli si trova per così dire in mezzo, fruendo degli insegnamenti e degli affetti dell’una e dell’altra. Inoltre, nella nuova famiglia egli non si trova affatto in una condizione di inferiorità, ma al contrario il suo essere figlio aderente di un altro padre e di altri genitori è per lui, così come per i suoi genitori di prima, motivo di considerazione e di rispetto. In effetti, egli è il punto di convergenza di un’impresa antropo-poietica

in cui sono coinvolte due famiglie: la prima che l'ha generato, nutrito e allattato, e la seconda che ha provveduto a compiere ciò che Firth chiama il suo «*svezzamento sociale*», altrettanto importante, e forse ancor più, dello svezzamento fisiologico (Firth, 1976: 203 – corsivo dell'Autore). Sono gli stessi indigeni a insistere su questo punto con Firth: «*Per i Tikopia, l'affetto per i genitori è un fatto concreto, ma tale che non si deve permettergli di dominare la vita sociale*» e quindi di compromettere l'impresa di fare figli adatti alla vita della comunità. Non dunque attaccamento, ma «*distacco*»: i Tikopia usano a questo proposito la parola chiave *motu*, che vuol dire appunto “dividere”, “staccare”, “separare”, come si fa – essi dicono – con una corda, quando viene sfilacciata, separando le fibre con cui prima era intrecciata. Beninteso, in questo modo i Tikopia non sono per un distacco totale: l'istituzione del “figlio aderente” (*tama fakapiki*) esprime anch'essa un “aderire”, un “attaccamento”; ma si tratta di un aderire che presuppone una “separazione” e che si viene ad aggiungere e ad attenuare i legami originari, nonché a impedire l'attaccamento esclusivo che rischia di formarsi nella famiglia d'origine.

Essendo ormai prossimo alla conclusione, mi affretto a indicare alcuni spunti tematici in estrema sintesi. A me pare che uno di questi consista appunto nella netta separazione che diverse società compiono tra la fase più fondamentalmente biologica del “fare figli” (diciamo dal concepimento allo svezzamento) e la fase più sociale e culturale, assegnando ad attori diversi la responsabilità delle due fasi. È sulla base di questa separazione (una divisione di compiti) che si vengono a realizzare le diverse strategie di coinvolgimento antropo-poietico. Abbiamo già fatto alcuni esempi; su uno ancora vorrei però soffermarmi in quanto particolarmente istruttivo. Tra i Mossi del Burkina Faso, la distinzione delle due fasi è particolarmente marcata, a tal punto che – come sostiene Suzanne Lallemand (Lallemand, 1976: 110) – una madre non può trattenere presso di sé i propri figli: essi dovranno essere dati a una “nuova madre”, una donna non più fertile che si prenderà cura della sua educazione. Ogni bambino avrà così una madre che lo ha messo al mondo (*ma roaka*) e una madre che lo educa e che lo fa crescere (*ma wubuduga*). Leggiamo in Suzanne Lallemand: «*da giovani, le donne cedono, o si vedono prendere, i figli che hanno concepito; da vecchie, esse si appropriano a loro volta della prole altrui*» (Lallemand, 1976: 110). Il principio di base sembra comunque essere quello dell'impossibilità per una madre di educare i figli che ha messo al mondo: di essere nel contempo genitrice e educatrice, di riunire in sé le funzioni – tanto diverse e assorbenti – di un'antropo-poiesi biologica e di un'antropo-poiesi sociale. I legami però tra la madre genitrice e i propri figli non si recidono, e per fare capire bene come non vi sia tra i Mossi una sostituzione di figure materne, ma una compresenza allargata di madri, leggiamo ancora questo brano: «*Genitrice e tutrice non sono le uniche donne in contatto con il ragazzo [...] le comogli dell'una e dell'altra di queste due donne cucinano [...] per lui e gli esprimono la loro tenerezza, così come le mogli dei fratelli del padre (che egli chiama parimenti ma, “madre”) possono sollecitare il suo attaccamento grazie alla loro presenza familiare e benevola*» (Lallemand, 1976: 114). Insomma, invece di una sostituzione – come avviene per esempio in maniera molto rigida e severa nel nostro tipo di adozione – constatiamo qui «*l'esistenza di una pluralità di figure materne*», che, in un regime di sana e rigogliosa poliginia (se mi fosse consentita l'espressione), concorrono all'impresa di “fare, insieme, i loro figli”.

Il coinvolgimento di “altri” nell'impresa antropo-poietica del “fare figli” comporta – com'è evidente – il travalicamento di certi confini. Sarebbe compito antropologicamente assai significativo quello di abbozzare, quanto meno, una tipologia dei confini che con queste strategie di coinvolgimento si intendono superare. Essendo ormai agli sgoccioli del mio intervento, consentitemi qui di balzare a certi confini estremi. Intendo dire che, per esempio, l'adozione internazionale – un tema che si è imposto di recente negli studi antropologici della parentela – comporta in effetti un superamento notevole di confini, quanto meno nazionali, culturali, linguistici, persino di “razza” (essendo questa una nozione culturale ancora molto diffusa nel nostro mondo). Ma ciò che vorrei proporre alla vostra attenzione è qualcosa di ben più estremo, ovvero il coinvolgimento dei nemici. Ne ha parlato di recente Ernst Halbmayer, un antropologo austriaco, a

proposito degli Yukpa, amerindiani di lingua caribica tra Colombia e Venezuela, per i quali l'adozione dei figli dei nemici uccisi è un comportamento comune, rientrando in una strategia di familiarizzazione del nemico, ossia di trasformazione del nemico in un essere con cui si intrattengono rapporti di familiarità (Halbmayer, 2004: 146).

Ma qualcosa di più inquietante apprendiamo dalle pagine di *Tristi Tropici* che Claude Lévi-Strauss ha dedicato ai Mbaya Guaicuru (tra Brasile e Paraguay), una società fortemente stratificata, in cui i nobili avevano per così dire portato alle estreme conseguenze la divaricazione e la discontinuità tra la fase biologica del fare figli e la fase culturale, al punto che «questa società» – come leggiamo in *Tristi Tropici* (Levi-Strauss, 1960: 176) – «provava un vivo disgusto per la procreazione». «L'aborto e l'infanticidio» – prosegue Lévi-Strauss – «erano praticati quasi normalmente, tanto che la perpetuazione del gruppo si effettuava per adozione molto più che per generazione, e uno degli scopi principali delle spedizioni guerriere era quello appunto di procurarsi dei bambini. Si calcolava così, al principio del secolo XIX, che solo il 10% dei membri di un gruppo Guaicuru vi apparteneva per legame di sangue». Un esempio estremo di coinvolgimento dei nemici per “fare figli”: un esempio estremo di costruzione di una società in dipendenza volontaria e quasi totale dall'alterità. Come abbastanza spesso succede tra questi indiani del Sud America, ci assale un senso di vertigine: si ottengono e si fanno figli con l'apporto dei nemici e con mezzi quasi soltanto culturali, a cominciare dalla guerra. Con l'aborto e l'infanticidio si provvede invece a “disfare i figli” ottenuti con i mezzi della procreazione biologica.

Avevamo già visto qualcosa del genere con i Mundugumor della Nuova Guinea. Per approfondire questo aspetto, mi rifaccio a un articolo, pubblicato or ora, di Chantal Collard e Françoise Zonabend (Collard e Zonabend, 2013). Qui si fa riferimento ai Baining della Nuova Bretagna, che si scambiano tra loro i bambini. Le Autrici riportano il seguente brano di Bernard Juillerat (Juillerat, 2005: 86; Collard e Zonabend, 2013: 34): i bambini che sono stati concepiti «suscitano la vergogna dei loro genitori, essendo la sessualità devalorizzata. I termini di parentela (padre/madre/figlio/figlia) si utilizzano soltanto tra genitori e figli adottivi [...]. L'adozione si fonda sul dono e sullo scambio che sono al cuore del legame sociale. Come se la filiazione dovesse essere amputata delle sue basi biologiche e ricostruita grazie all'alimentazione con cibi ottenuti mediante la fatica e il lavoro (labeur)».

Ma qui intenderei concludere in termini più generali, cercando di attirare la vostra attenzione sul “disfare figli”, come seconda faccia o lato neanche poi tanto nascosto del “fare figli”. Tra i Wari' dell'Amazzonia – come si legge in Beth Conklin e Lynn Morgan (Conklin e Morgan, 1996) – si procedeva all'infanticidio, allorché ci si rendeva conto che per un bambino non vi era speranza di avere risorse umane per la costruzione della sua persona (qualcosa a cui del resto noi non siamo del tutto insensibili). Ma “disfare figli” è un lato che affiora negli stessi rituali di iniziazione, in cui i giovani, indotti a distruggere la loro infanzia, la loro condizione di subalternità, provvedono appunto a passare consapevolmente a un'altra condizione.

Lasciatemi allora concludere con una breve citazione da Victor Turner, lo studioso degli Ndembu dello Zambia e del *mukanda*, il loro rituale di iniziazione maschile. Dobbiamo immaginare che il *mukanda* sia terminato: sono stati ormai distrutti i capanni della circoncisione; si sta per ritornare tutti a casa. L'ultima parola non è del capo dei circoncisori; l'ultima parola appartiene invece al portavoce dei giovani, il quale si alza e guardando dritto negli occhi il capo, pronuncia queste frasi: «ora io sono un uomo grande, io stesso. Tu sei uno sciocco e un furfante, non sei buono a niente. D'ora in avanti sta' attento a non mangiarti tutto il cibo da solo, ma dividilo con i tuoi figli!» (Turner, 1992: 306). – Tipico atto di ribellione incastonato in un rituale, a significare che l'infanzia è finita, che il compito di fare figli è ormai terminato e che la stessa condizione di figlio ha da essere ritenuta superata. Va da sé che ogni riferimento critico alla nostra società è del tutto intenzionale, essendo la nostra una società che, in modo confuso, inarticolato e persino improvvido, tende ad affidare alla sola famiglia coniugale il compito difficile e complesso del “fare figli”. Una società inoltre che fa di tutto per far sì che i figli continuino indefinitamente a restare figli,

mantenendoli quasi in una condizione di limbo, di dipendenza e di subalternità, affinché altri, i più anziani, possano continuare, altrettanto indefinitamente, a ritenersi “uomini grandi”, legittimati a mangiarsi – ma per quanto? – tutto il cibo da soli.

## Bibliografia

Bowlby, John, 1999-2000, *Attaccamento e perdita*, Torino, Bollati Boringhieri, voll. 1-3 (ed. or. 1968, *Attachment and Loss*, vol. 1, *Attachment*, New York, Basic Books; 1973, *Attachment and Loss*, vol. 2, *Separation, Anxiety, and Anger*, London, Penguin Books; 1980, *Attachment and Loss*, vol. 3, *Loss: Sadness and Depression*, New York, Basic Books).

Collard, Chantal, e Zonabend, Françoise, 2013, Parenté sans sexualité. Le paradigme occidental en question, *L'Homme*, 206, 2 : 29-58.

Conklin, Beth, e Morgan, Lynn, 1996, Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society, *Ethos*, XXIV, 4: 657-694.

Evans-Pritchard, Edward E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, London, Oxford University Press.

Firth, Raymond, 1976, *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. 1936, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, London, Allen and Unwin).

Fortes, Meyer, 1959, Descent, Filiation and Affinity: a Rejoinder to dr. Leach: Part II, *Man*, 59, 331: 206-212.

Halbmayer, Ernst, 2004, “The one who feeds has the rights”. Adoption and fostering of kin, affines and enemies among the Yukpa and other Carib-speaking Indians of Lowland South America, in Bowie, Fiona, Ed., *Cross-cultural Approaches to Adoption*, London, Routledge: 145-164.

Juillerat, Bernard, 2005, Plaisir et réalité: la notion de “cargò” revisitée, in Galinier, Jacques, Bidou, Patrice, et Juillerat Bernard, Orgs., *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*, Paris, Éditions de l'EHESS (Cahiers de l'Homme, 37) : 81-97.

Karp, Ivan, 1987, Laughter at marriage: subversion in performance, in Parkin, David, Ed., *The Transformation of African Marriage*, Manchester, Manchester University Press (International African Institute): 137-155.

Kawasaki, Mizin P., 2006, Ashley Montagu: a Brief Synopsis of his Contributions to Healthy Human Nurturing (Part I of II), [www.thenurturingmother.com/Ashley\\_Montagu.html](http://www.thenurturingmother.com/Ashley_Montagu.html).

Lallemand, Suzanne, 1976, Génitrices et éducatrices mossi, *L'Homme*, XVI, 1 : 109-124.

Lévi-Strauss, Claude, 1960, *Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore (ed. or., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon).

Malinowski, Bronislaw, 2005, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Cortina (ed. or., 1929, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, Routledge).

Mead, Margaret, 1994, *Sesso e temperamento*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, Morrow).

Montagu, Ashley, 1962, *Prenatal Influences*, Springfield, Illinois, C.C. Thomas.

Schultz, Emily, e Lavenda, Robert, 1999, *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli (ed. or., 1998, *Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition*, Mountain View, California, Mayfield).

Turnbull, Colin, 1999, La politica della nonviolenza, in Ashley Montagu, a cura di, *Il buon selvaggio*, Milano, Elèuthera: 173-233 (ed. or., 1978, *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies*, New York, Oxford University Press).

Turner, Victor, 1992, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*, Brescia, Morcelliana (ed. or., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press).

Weiner, Annette, 1976, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press.

**Francesco Remotti**, Professore ordinario presso l'Università di Torino, attualmente a riposo, ha concentrato i suoi interessi su tematiche sia teoriche sia etnografiche. Ha effettuato le sue ricerche di campo principalmente fra i Banande, mentre i temi teorici affrontati spaziano dalle tematiche relative all'identità e alla famiglia sino a quelle della storia dell'antropologia.