

Famiglia tra norma e soggettività: il cambiamento culturale nelle famiglie di orientamento cattolico

*Anna Casella Paltrinieri
Università Cattolica - Brescia/Milano
anna.casella@unicatt.it*

Abstract

This paper analyzes how the institution of family in the Catholic world has changed. It highlights mentality changes in relation to the concepts of “nature” and “norm”, as well as the changes in the rites of marriage, the concept of family and the rights of the individuals within it. It shows the profound transformation that has occurred both in mentality and in practice for Catholic people in Italy.

Keywords: Family, religion, anthropology, values, ritual, Italy.

Il tema di questo contributo è il rapporto tra appartenenza religiosa e stili di vita familiare in una comunità, come quella cattolica, che rimane tuttora ancorata ad una visione precisa (e, per alcuni, molto rigida) sulla famiglia, specie in relazione a temi come la sua costituzione (a partire da un rito, quello del matrimonio religioso, che viene considerato un sacramento), l'eterosessualità, l'idea che ne esista una forma naturale, l'idea che essa sia il fondamento della società (Concilio Vaticano II, 1965). È un tema difficile e spinoso. Difficile, perché almeno un corno del dilemma (cosa sia religione, se l'appartenenza ad una comunità confessionale debba essere definita dalla aderenza alle norme o allo spirito) risulta non facilmente descrivibile. Spinoso, perché sembra di essere di fronte a due tipi di “dogmi”: quello della dottrina religiosa che ritiene indiscutibile, come si è già detto, la natura della famiglia, poggiando sulla antropologia biblica (in riferimento a Genesi

1-27-28, maschio e femmina li credò...) (Giovanni Paolo II, 1981); quella della antropologia per la quale la famiglia come gruppo sociale, distante da qualsiasi determinismo biologico, appare, appunto, un dato incontrovertibile, un “dogma” a sua volta.

Le provocazioni della antropologia alla dottrina confessionale cattolica sulla famiglia sono molte e stringenti: cosa è la natura umana? Come si può ricavare una e una sola forma di famiglia da una presunta “natura” umana? Che significato possiamo dare alla diversità espressa nelle molte tipologie di famiglia se non ne riconosciamo il valore? Possiamo ragionevolmente pensare che le diverse forme di famiglia presenti nel mondo (e, in realtà, anche in Occidente, ormai) siano semplicemente “errori”? Provocazioni quasi “teologiche” che hanno trovato largo spazio in una opera, quella di Remotti, letta molto attentamente dai cattolici più inquieti su questi argomenti (Remotti, 2007). È un tema, questo, che mi interessa anche per ragioni biografiche. Quando cominciai la mia “carriera” di antropologa con una ricerca sul campo negli anni Ottanta, nel Nordest del Brasile, mi colpirono alcuni fenomeni: la matrifocalità delle famiglie dell’*interior*, dove era difficile ritrovare la presenza maschile nel nucleo domestico, poiché gli uomini erano spesso assenti per alcuni periodi o per sempre; la poliginia (per cui una donna poteva benissimo sapere che il proprio compagno aveva un’altra famiglia magari in una città diversa); la straordinaria frequenza di famiglie “ricomposte” e, infine, il capovolgimento della ritualità del matrimonio poiché la cerimonia religiosa avveniva spesso molto avanti nel percorso di convivenza, raramente all’inizio (Casella, 1992: 43-80). Mi colpiva il fatto che queste “eccezioni” alla norma avvenissero entro comunità, le Comunità Ecclesiali di Base, che non rinunciavano a definirsi cattoliche. L’etnografia del Brasile rurale restituiva l’immagine di una pluralità di forme di famiglia, pur dentro un quadro di pensiero e di convinzioni religiose che sembrava non ammetterle. Questa eterogeneità di forme di famiglia compare oggi in Italia anche nel mondo orientato confessionalmente. Nel corso di una ricerca interdisciplinare condotta con psicologi e pedagogisti della Università Cattolica, un collega impegnato come pedagogista nei corsi di preparazione al matrimonio religioso (dunque nel cuore della pratica pastorale della Chiesa Cattolica) affermava che, nell’Italia del nord, il 52% delle coppie giovani che si presentano per il rito del matrimonio religioso sono già conviventi e spesso hanno anche già un figlio (Simeone, 2011: 104-124). Dunque, almeno nell’Italia del Nord, più della metà delle coppie “di fatto” sarebbero cattoliche. Qualche anno fa ormai, una associazione giovanile cattolica commissionò una ricerca a psicologi della stessa Università per individuare la distanza tra valori professati e comportamenti dei propri aderenti (di vario tipo come l’utilizzo di droghe, comportamenti nella sfera pubblica, nella relazione affettiva, etc.). Ne derivò un volumetto dal titolo “*Il divario etico*” (Agesci Lombardia, 2006) nel quale si dimostrava l’evidente distanza tra dottrina professata e pratiche (si potrebbe dire: tra dottrina e morale) anche nel campo delle relazioni affettive e familiari.

Il punto è questo: le trasformazioni della famiglia (e le sue varie morfologie) non si realizzano solo in opposizione o fuori dal mondo confessionale cattolico, ma anche “dentro” la stessa comunità di religione, e con persone che non rinunciano a definirsi credenti e praticanti. Questo aspetto è stato già indagato in vari studi. Cito, senza pretesa di completezza, i due lavori del demografo Rosina, l’uno sul rapporto tra appartenenza confessionale ed esperienze sessuali nel quale si sostiene l’ipotesi che la prima esperienza sessuale sia del tutto sganciata dalla convinzione religiosa e si presenti piuttosto come una sorta di “iniziazione” alla età giovanile (Caltabiano, Dalla Zuanna, Rosina, 2006); l’altro, meno recente, sul declino del rito religioso del matrimonio (Rosina, Fraboni, 2004). Ovvio che questo “doppio ordine del discorso” solleciti l’antropologa: da un lato la “rocciosa” dottrina confessionale (così si esprime Remotti) che sembra convivere con pratiche ben distanti; dall’altro l’idea che, se davvero l’antropologia “nasce sulla frontiera tra culture diverse” allora ha senso anche approcciare un mondo come quello confessionale che si rifà a un altro tipo di

antropologia, quella teologica (Remotti, 2000: 28). D'altro canto, se l'antropologo presta l'attenzione più empatica a tutte le culture e a tutte le tradizioni espresse dai popoli, dando voce anche a quelle più marginali ed eccentriche, non può ignorare questa "minoranza", né il testo biblico sul quale essa pretende di fondarsi e che è all'origine, col pensiero greco, della storia occidentale¹.

Almeno a livello di sentire comune pare si sia generata una radicalizzazione e una cristallizzazione delle differenze. Ci sarebbe una visione cattolico confessionale ancorata a "valori" (la sacralità della vita, la natura umana, etc.) e un mondo post-moderno orientato su concetti alternativi (non la sacralità della vita, ma la qualità della vita, non la natura alla quale aderire, bensì la scelta da costruire in forma autodeterminata, che sia quella della famiglia o della maternità (Héritier, 2004). Da un lato i "naturalisti", dall'altro i "culturalisti". Mondi monolitici l'uno e l'altro, nei quali non si rintraccerebbero indecisioni di sorta. Questa dialettica tra visioni differenti e distinte sembra assumere, a tratti, toni alquanto integralisti. A seconda di chi parla (e del campo in cui milita) il carattere laico e la secolarizzazione della coppia e della famiglia sono viste come il risultato dell'ottundimento di un senso morale "naturale" oppure, al contrario, come l'esito positivo e auspicabile della emancipazione da un pensiero di per sé alienante e scarsamente attento ai diritti umani. In alcuni studi sociologici questa contrapposizione ideal-tipica tra una coppia tradizionale orientata al senso della responsabilità e una coppia post-moderna orientata invece alla espressività autoreferenziale appare chiara e altrettanto stridente (Donati, 2012).

Mi pare che le cose non stiano proprio così. Come nel mondo laico, anche nel mondo cattolico esistono diverse "culture" (e, si direbbe, una relativizzazione delle stesse) in rapporto a scelte e stili familiari molto più eterogenei di quanto si pensi. L'indagine che ho realizzato, attraverso osservazione partecipante, colloqui e interviste, riguarda persone che appartengono ad associazioni dichiaratamente confessionali che lavorano in ambito sociale ed educativo. Sebbene non si riferiscano a un'area ideologico-politica precisa, le persone con le quali ho interagito possono essere (in maggioranza) collocabili in una area definibile come "progressista". Alcune hanno ruoli importanti a livello di politica locale e si sono trovate, ad esempio, nella condizione di dover discutere sul registro delle unioni civili o sulle coppie omosessuali; altri hanno studi teologici importanti, altri ancora hanno fatto scelte di vita alternative come le comunità di famiglie, altri, infine, hanno alle spalle separazioni e famiglie ricomposte. In tutti i casi, comunque, si tratta di persone che si definiscono come cattoliche praticanti.

Analizzando le risposte che mi sono state date (e che costituiranno altrettante ipotesi di ricerca per future indagini sullo stesso argomento) si possono mettere in risalto alcuni elementi che segnalano, da subito, sia un cambiamento di mentalità, sia il tentativo di giustificarlo (e di giustificare comportamenti e stili familiari non aderenti alla dottrina). Il primo aspetto riguarda l'importanza che assume la soggettività rispetto alla istituzione: la "qualità" della relazione giustifica il permanere nella istituzione matrimoniale, non, invece l'aver costituito la famiglia seguendo la norma che la dichiara indissolubile (Di Nicola, 2008: 66-72). Non si ritiene giustificata, ad esempio, una relazione interpersonale se viene mantenuta per il solo senso del dovere o per adempiere alla promessa scambiata il giorno del matrimonio:

Una donna che non ama (più) il proprio uomo, ma non lo lascia per rispetto del vincolo matrimoniale umilia la relazione matrimoniale, oltre che se stessa e il suo compagno. Eppure viene portata ad esempio perché tiene fede alla promessa, nonostante la qualità della relazione non sia buona.
(Intervista 6)

1 Anche in senso dialettico, come ad esempio, nel pensiero di E. Lévinas.

Né si ritiene che debba essere privilegiata la norma, il precetto religioso, rispetto alle condizioni esistenziali che possono condurre in una altra direzione:

Una coppia che scoppia e ha fatto di tutto per capire, cosa deve fare? Passare un futuro di pena per rispettare la dottrina? Un futuro infelice per questo? No, per me no. Penso che siamo al mondo per provare ad essere felici, voglio pensare che il buon Dio ci abbia messo al mondo per questo e non per vivere nella paura e sotto minaccia (non fare, non si deve, il tuo dovere è.....). (Intervista 1)

In un'altra intervista si mette in risalto come la norma, seguendo regole astratte di coerenza, possa non considerare adeguatamente le condizioni della vita personale:

A pensarci bene si potrebbe dire che è proprio perché la teologia spesso dimostra poca attenzione alla vita dell'uomo cui predica, che l'uomo stesso si trova a pensare una cosa e poi farne un'altra. La domanda dunque è fino a dove una teologia coerente con se stessa, fino a dimenticare le condizioni di vita dell'uomo, porti frutto. (Intervista 3)

È la “rivoluzione della intimità”, la “relazione pura” che viene ricercata e che si ritiene fondante (Giddens, 1992). Il legame familiare viene inteso come uno strumento di realizzazione personale, un aspetto individuato a suo tempo dall'allora pontefice Giovanni Paolo II nella “*Familiaris Consortio*” e ricondotto all'affermarsi di una cultura dei diritti individuali, che fa passare in secondo piano il riferimento alla relazione considerata, invece, il fondamento del matrimonio cristiano (Fumagalli, 2005).

In questo processo di “decostruzione” del primato dell'istituzione emerge dunque la scelta personale: una convivenza può iniziare in maniera irrituale (Segalen, 2002: 109-135) o avere configurazioni “alternative”, ma non per questo manca di valore se il “valore” centrale è, appunto, quello della relazione.

Penso che una coppia diviene famiglia se è aperta alla vita, alla vita di relazione con gli altri, alla capacità di generare il bene per sé e per gli altri. Possono essere madri anche donne sterili. Possono essere famiglia anche coppie omosessuali. Una coppia omosessuale che si ama e che costruisce il bene di entrambi non viene considerata orientata al bene, mentre penso che la loro relazione possa essere orientata al bene, anche se esso non è fecondo nel senso generativo del termine. (Intervista 6)

Nel dilemma “istituzione-relazione”, l'istituzione (la “forma” di famiglia, la regola per la sua costituzione) risulta legittima solo se non ostacola la libera espressione della soggettività e, comunque, è sentita come sempre meno importante:

Le istituzioni dovrebbero saperla assumere (la dimensione relazionale) mentre la pochezza è che spesso la dimensione istituzionale possa giustificare un minor lavoro sulla costruzione delle/a proprie/a relazioni. Una sorta di maschera che copre i volti invece che svelarli/rivelarli. (Intervista 7)

È innegabile che la dimensione istituzionale del matrimonio è venuta praticamente - se non in alcuni casi anche teoricamente - in secondo piano: se gli stessi diritti sono riconosciuti anche a chi convive, allora non è più rilevante....essere sposati o meno. (Intervista 3)

Per me la relazione viene prima ed è fondante. Il quadro istituzionale, oggi, lo percepisco

come un portato pesante cui fatico ad attribuire valore positivo. Mi interessa l'autenticità della vita - per cui trovo che la dimensione relazionale sia indubbiamente portante - ed immagino che la cornice istituzionale possa essere di accompagnamento e, in certe fasi, di "contenimento" dei processi evolutivi della vita delle persone e della coppia. (Intervista 8)

Con un linguaggio "confessionale" si potrebbe dire che si cerca di evitare l'idolatria della istituzione affermando che questa è per l'uomo e non viceversa. Con un linguaggio più antropologico, si direbbe che neppure la famiglia riesce a esaurire il processo di costruzione della propria umanità e dunque si può andare "oltre" la forma storica che questa si è data (Remotti, 2007: 83).

Si pratica, pur non professandolo, un certo relativismo. Ciò che a mio parere appare interessante è che tale tipo di "relativismo" (se così si può definire) si giustifica col ricorso a un concetto classico della morale cattolica che neppure i più ortodossi contestano e cioè il primato della coscienza. La dottrina della "opzione fondamentale" sostiene infatti il diritto, anzi l'obbligo, della persona a compiere le scelte che ritiene "giuste" anche se fossero in contrasto con la morale o la legge. Parlando, di nuovo, un linguaggio più antropologico: dai "costumi" matrimoniali (che hanno sempre un carattere storico, costrittivo e relativo) si può uscire cercando la strada per non essere del tutto agiti dalla norma, quando la si consideri alienante, proprio allo scopo di seguirne piuttosto lo "spirito". Dei cattolici "pascaliani" si potrebbe dire (seguendo il lessico di Remotti) (Remotti, 2007: 18). Ecco allora che si può affermare:

...il mio è un approccio molto nuovo testamentista, poco dogmatico, molto rivolto a Gesù, se vuoi poco di chiesa intesa come istituzione. All'interno di questo quadro sta la mia vita e il come mi muovo io. Gesù era dalla parte degli sfigati, delle puttane e dei peccatori e noi siamo sfigati, peccatori e puttane. Quello che conta è la verità della nostra fede, che ci dà la forza di rialzarci dagli inciampi e questo nessuno lo sa meglio di se stesso, non può dircelo nessun prete, dogma o istituzione. (Intervista1)

Trovo che i conflitti e le contraddizioni oggi presenti e spesso alimentati siano unicamente di tipo culturale. La mia visione della fede è quella di un percorso di liberazione. E poiché più cresce la libertà più cresce la responsabilità è molto più semplice accettare di vivere condizionamenti magari sofferti ma essenzialmente deresponsabilizzanti. In un cammino di fede, nulla è irrinunciabile, tranne la grazia. (Intervista 7)

Questo "relativismo" derivato dal diritto alla opzione personale resta però dentro l'orizzonte esperienziale non arrivando a mettere in discussione il principio di una "verità" che non nasce dalle negoziazioni culturali. E questo appare un evidente punto di distacco da una cultura "laica" che invece sembra accontentarsi della constatazione della pluralità nelle manifestazioni di famiglia. In effetti, alla dichiarazione (pur implicita) del diritto a scelte individuali, dunque relativizzate, non corrisponde un rifiuto dell'insegnamento religioso o un atteggiamento polemico:

In generale penso che la chiesa presenti un insegnamento solido e ponderato circa la sua dottrina morale matrimoniale; ne è esempio l'attenzione che essa presta a questioni che potrebbero sembrare marginali, ad esempio cosa significhi una relazione felice. Per questo credo che essa possieda una certa ricchezza di insegnamento, in quanto la sua predicazione cerca di coprire tutto lo spettro della vita coniugale. [...] La religione cristiana, dunque, a mio parere ha questo [...] l'infinita attenzione e l'infinito amore verso gli altri oltre che verso Dio, nella misura in cui la vita in Dio è possibile solo attraverso la vita con gli altri. Vivere in questa verità è per me possibile in una varietà di modi, magari anche fuori dai confini della chiesa (come afferma il Vaticano II) oppure anche in maniera diversa da quello che il Magistero

predica. (Intervista 3)

Di base apprezzo l'orientamento della dottrina e la ratio delle posizioni, ma appunto come orientamento che potrebbe essere mantenuto anche con comportamenti diversi da quelli proposti. (Intervista 6)

Il Magistero cattolico, come si sa, ha prestato (e continua a prestare) grande attenzione alla famiglia. Questa attenzione si esprime in due ambiti: uno, di tipo teologico, che la definisce come istituzione “naturale”; l'altro, di tipo pratico che ha lo scopo di “normare” l'istituzione stessa (ad esempio con la definizione del rito, con le regole per la validità del vincolo matrimoniale e per il suo eventuale scioglimento). Si tratta di un pensiero “forte” che, come si è già ricordato, trova il suo fondamento nell'antropologia biblica: questa concepisce come centrale e priva di alternative la relazione eterosessuale; valorizza il rapporto tra generazioni e ne fa il principio della costituzione dei popoli, come si vede nella “tavola delle genti” (Genesi 10) dove si nominano i gruppi discendenti dai figli di Noè; ritiene che l'uomo debba ordinare la propria vita sui precetti divini e che la sua felicità dipenda appunto dall'accettare questa dipendenza. La dottrina del Magistero cattolico intende la famiglia come espressione dell'umano, riprendendo una impostazione che, dalla Patristica, ha trovato la sua espressione fondamentale (e mai smentita) nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Si pone qui un problema abbastanza complesso, in quanto questo concetto di “natura” tiene insieme (il che è coerente col pensiero tomista) sia la dimensione biologica sia quella metafisica. La natura biologica cioè, sarebbe l'espressione di una realtà essenziale e sovraordinata, orientata razionalmente e metafisicamente, di una “essenza” profonda diretta a una finalità. Lo schema biologico, le relazioni tra uomo e donna, le relazioni di sangue dalle quali discende la parentela sarebbero dunque la manifestazione di quell'ordine che, dal mondo fisico e umano, giunge fino a Dio, espressione perfetta di razionalità (Grocholewsky, 2008). Per quanto riguarda la fecondità e la trasmissione della vita, essa viene intesa come un atto che avvicina alla divinità stessa (si è collaboratori di Dio nel dare la vita) ma sul quale (come nel caso della fine della vita) l'uomo non ha e non può avere pieno controllo; infine si sottolinea il ruolo pubblico della famiglia sia nella costituzione di reti sociali stabili e ordinate, sia nella trasmissione della fede (Giovanni Paolo II, 1981).

Questo sistema di pensiero, soprattutto in relazione alla “naturalità” della famiglia, sembra oggi molto distante dal sentire comune che traduce il concetto in una serie di significati tra loro opposti e del tutto eterogenei (Scola, 2008). Si va dalla riduzione al puro aspetto biologico, alla considerazione che non si può derivare l'ordine sociale e morale da una natura con molte varianti, alla convinzione che la “naturalizzazione” sia un dato culturale, alla messa in guardia dei pericoli insiti nei concetti di naturalità e universalità applicati alla famiglia, all'utilizzo, infine, di un diverso registro semantico per cui la “natura” di cui si parla sarebbe un attributo religioso:

Credo che la famiglia naturale sia quella che genera figli...giusto? Ma non ne sono molto sicuro. (Intervista 5)

...quello che veramente è natura è: procreare, allevare (educare), lasciar andare...questo è quello che c'è nel concetto di famiglia naturale, non altro. (Intervista 1)

....esiste una famiglia naturale: quella che si costituisce per poter proseguire la specie. Potrebbe non essere naturale che la coppia sia tale per tutta la vita. Potrebbero realizzarsi forme di famiglia differenti da quella che vede i genitori di sesso diverso e la prole, proprio per rispondere a situazioni particolari e per garantire il proseguimento della specie nel migliore dei modi. (Intervista 6)

In natura l'omosessualità c'è e punto. In nome di quale natura umana si sbandiera come naturale l'eterosessualità? Lo trovo molto arrogante [...] Sempre sulla famiglia e sulla famiglia naturale: alla faccia! Qui la chiesa prima di scomodare una seconda volta la parola "naturale" ha solo da studiare e tanto! [...] Stiamo dicendo che il modello cattolico/cristiano/italico è la famiglia naturale? Che santa romana chiesa sa cos'è una famiglia naturale, un posto dove non c'è una sola famiglia? Un posto dove nulla è naturale?. (Intervista 1)

Se si utilizza la filosofia di Aristotele si può senza dubbio affermare che la natura sia ciò che è di più intimo ad ogni data cosa. Ad esempio, è la natura dell'embrione fecondato di diventare un bambino e poi un uomo poiché è la sua stessa definizione.... - in forza della dinamica metafisica di atto e potenza - contiene e implica tutti gli stadi successivi. Se si segue questo ragionamento per cui la natura dell'embrione fecondato è quella di diventare un uomo, l'aborto è un omicidio. Ora, questo ragionamento pare inoppugnabile, soprattutto se si pensa come la Chiesa insegna che la natura di ogni uomo è poi quella di venire chiamato alla grazia di Dio. Pure non è esente da aporie: se la natura dell'embrione è quella di essere uomo, cosa allora significa che alcuni embrioni non diventano mai uomini? O ancora, filosoficamente, cosa significa che l'embrione che diventa poi uomo è destinato ad una vita di sofferenza? Il pensiero della natura, infatti, si scontra in primis con ostacoli teoretici, per così dire, interni alla sua stessa pensabilità, ed in secondo luogo con alcuni problemi pratici di non poco conto: dal punto di vista statistico/empirico pare che gli uomini considerino naturali comportamenti diversi, a seconda della loro cultura d'origine; d'altro canto come è possibile giustificare che in nome della natura si verificano e si siano sempre verificati nella storia dell'uomo episodi di violenza che proprio la natura negano? Ad esempio: perché la situazione della donna è così diversa in Nord Europa e nell'Arabia Saudita? E di più: quale delle due situazioni è preferibile? [...] Per questo, dunque, credo che il concetto di natura in ambito etico possa diventare una specie di autogol: se la mia idea di natura è troppo forte, in virtù di essa io mi posso trovare ad esercitare violenza nei confronti del mio prossimo. (Intervista 3)

Natura è la capacità di una coppia di vivere l'amore secondo gli insegnamenti di Gesù Cristo. Non riesco a vedere altra priorità che l'amore. È l'amore e non il/i genere/i o i modelli culturali precostituiti a fare di una famiglia una comunità viva e feconda. (Intervista 7)

Il "portato" delle scienze sociali, il loro avvertire che, se natura umana esiste, questa in realtà compare solo sotto le forme dei costumi e delle culture, dei fenomeni kantianamente intesi, pare, dunque, ormai passato nel sentire comune, almeno stando a queste risposte. Così come, secondo i moralisti, sembra essersi conclusa quella trasformazione della mentalità e dei costumi a seguito della quale la famiglia è diventata, da "bene utile alla società" piuttosto un "bene utile per l'individuo" (Fumagalli, 2005). Si mette in risalto come l'istituzione familiare abbia ormai abbandonato le sue funzioni economiche e politiche (individuate da Morgan, Goody e Meillassoux, tra gli altri), perché non è più il centro di produzione e lavoro come nel passato e perché nelle società complesse la convivenza non viene regolata da accordi tra i gruppi familiari (la lega degli Irochesi descritta da Morgan) quanto piuttosto dal diritto, che si rivolge ai singoli. La rivoluzione "culturale" degli anni Sessanta-Settanta, con la contestazione alla famiglia borghese e la ricerca di emancipazione femminile hanno portato alla idea che il matrimonio non debba essere l'unico ruolo sociale possibile per l'uomo (e soprattutto, per la donna). D'altro canto, la democratizzazione della società e la ricerca di eguaglianza hanno reso sempre meno accettabili quei rapporti gerarchici tra i sessi e le generazioni che spesso caratterizzavano l'istituzione familiare (Goody, 1983). Di conseguenza sono venute le trasformazioni della legislazione che oggi sembra privilegiare la tutela delle relazioni rispetto alla tutela della istituzione (ad esempio col principio della parità nel diritto

di famiglia del 1975, l'abolizione della distinzione tra figli legittimi e illegittimi, l'abolizione dell'istituto della dote, l'introduzione del divorzio, l'abolizione del delitto d'onore, etc.) (Rosina, Viazzo, 2008). Infine, il prevalere di una soggettività capace di autonormarsi è stato preparato sia dalla svolta filosofica novecentesca (con la sua presa di distanza dai sistemi di pensiero ottocenteschi intesi come ideologie e l'insistere sulla soggettività e la riflessività) sia dalla nuova "forma mentale" derivata dal rapporto con una tecnica capace di superare confini fino a ieri ritenuti "naturalisti" (ad esempio, in relazione alla procreazione) (Héritier, 2004) sia dalle teorie del *gender* che cercano di decostruire un sistema stereotipato e gerarchico di pensare il maschile e il femminile (Butler, 2004; Zanardo, 2014).

Penso che esista più una famiglia "sociale" dettata da educazione, cultura, abitudini, ambiente in cui si vive. Quando si parla di natura in ambito cristiano-cattolico penso si intenda l'istinto naturale delle persone, l'istinto di uomo e donna di unirsi e formare una famiglia. (Intervista 2)

Non so cosa voglia dire "naturale" perché credo che moltissimo nella nostra vita sia frutto più o meno diretto della cultura, più o meno recente. Sono istintivamente (ma forse è più corretto dire "culturalmente") portata a pensare come la più comune la famiglia monogamica eterosessuale, ma so bene che non è l'unica né la più diffusa sulla terra. (Intervista 8)

Non so. Mi sembra che la tipologia di famiglia, come la viviamo oggi in Occidente, non sia così diffusa e non lo sia stata in passato. L'alterità tra uomo e donna, la diversità di approccio, fisico, emozionale, mi sembra un valore... ma forse non vale per tutti lo stesso. (Intervista 9)

Se però ci aspettiamo che ciò si traduca in una visione "totalmente" culturale, nella idea di una «plasticità indefinita [...] idea che gli antropologi culturali hanno troppo disinvoltamente adottato» (Remotti, 2007: 206) restiamo delusi. Se non si chiede alla chiesa di "normare" le scelte individuali (la cui liceità può essere ricondotta ad una "etica della situazione"), le si chiede, però, di tenere desto il giudizio critico e di segnalare sia l'orientamento "valoriale" sia i limiti etici delle possibili sperimentazioni in rapporto alle tipologie di famiglia:

Pare oggi che l'insegnamento della chiesa in merito a questioni che la società pare più interessata a discutere sia retrogrado, ossia non lasci libertà di pensiero. Si consideri ad esempio la pratica diffusa – in Nord Europa apertamente, in altri Paesi meno - di "affittare" l'utero di persone che vivono in paesi meno agiati economicamente, al fine di effettuare inseminazione artificiale. I bambini così nati vengono poi "spediti" ai genitori che li hanno "commissionati". Questo fenomeno, verificatosi in alcuni casi di coppie omosessuali, ma non solo, fa sorgere la domanda: "Dove sono i limiti". (Intervista 3)

Trovo che la Chiesa, e in generale il mondo cattolico, si stia impegnando per andare incontro alle esigenze delle persone, penso che debba stimolare le persone al dialogo e alla presa di coscienza, ma penso sia fondamentale che difenda e mantenga dei paletti sotto cui non scendere. Andare incontro alle persone non significa sminuire la sostanza. (Intervista 2)

Provando a tradurre da un linguaggio confessionale e teologico a uno più antropologico: i tentativi di famiglia, filiazione, parentela possibili sono tanti e sulla famiglia e la parentela, come ci ricorda Ariotti, l'uomo non ha smesso di sperimentare (Ariotti, 2006: 258). Tutti però, oltre a essere incompleti, presentano alcuni rischi. Può essere la violenza di relazioni sbilanciate (non solo per genere, ma anche per appartenenza sociale, come nel caso citato degli uteri in affitto), può essere l'asimmetria di potere e di possibilità, può essere l'instabilità sociale che alcune forme di famiglia

trascinano con sé o, al contrario, la tendenza a costruire la stabilità sul sacrificio di una parte (spesso, come nel passato, la donna e i bambini). Qui, dunque, al problema teorico (cos'è la natura umana e come si manifesta, cos'è la "famiglia") si aggiunge un problema squisitamente morale: la consapevolezza del rischio di male che è dentro tutte le costruzioni umane. Esiste la percezione (o almeno così pare) che se i comportamenti umani sono del tutto "costruiti" dal sociale e dal culturale essi diventano alienanti, non offrendo alcun ancoraggio solido. E, in questa antropologia teologica, permane la convinzione che l'uomo non possa "costruire" se stesso totalmente: ciò gli viene negato dalla sua stessa condizione.

Mi pare che le questioni siano interessanti e comunque non nuove all'antropologia. Si tratta, anzitutto, della "natura" umana, della sua conoscibilità, del senso del relativismo, del rapporto con saperi diversi. Davanti all'idea che la natura umana sia "già" definita e conosciuta, l'antropologia avanza il legittimo dubbio che occorra piuttosto smarrirsi entro la relatività dei costumi, la loro diversità e sostarvi a lungo se si vuol davvero imparare dall'umano. Dunque, il relativismo è strumento epistemologico indispensabile e irrinunciabile, categoria ermeneutica fondante l'autonomia del sapere antropologico (Dei, 2008). Ma, forse, il punto non è più questo (o, almeno, non lo è per le persone da me intervistate). Qui non si tratta di rimarcare l'incredibile varietà di usi e costumi, né la continua mutazione della configurazione familiare. Mi pare piuttosto, come si è già detto, che sia centrale la questione di tipo etico, il "giudizio". Che si tratti di affermare la libertà di coscienza, la responsabilità individuale davanti a pretese normative astratte o di avanzare dubbi su quanto, nei nuovi stili di famiglia e di procreazione, pare confliggere coi diritti di altri.

Sembra, nel più puro stile antropologico, che non si possa prendere una posizione netta: la dialettica tra ciò che appare come particolare, culturalmente determinato, transeunte e ciò che invece si vorrebbe individuare come rivelatore, in qualche maniera, della natura umana, è destinata a riproporsi anche nel dibattito su "cosa è" famiglia oggi.

Bibliografia

- A.A.V.V., 2004, Dialogo del Card. Ratzinger con il Prof. Galli della Loggia, Roma, Palazzo Colonna, 25 ottobre 2004, *Atti del Convegno su Storia, Politica e Religione*, Quaderno n° 7, Roma.
- Agesci Lombardia, 2006, Il divario etico c'è? La risposta, le risposte, *Atti del Seminario per Quadri, Capi Gruppo e Comunità Capi - Agesci Lombardia*, 8 aprile.
- Andersen Sarti C., 2003, *A familia como espelho. Um estudo sobre a moral dos pobres*, São Paulo, Cortez.
- Arioti M., 2006, *Introduzione alla antropologia della parentela*, Bari, Laterza.
- Bolognini S., 2004, *Il dibattito scientifico sulla questione omosessuale nel periodo fascista*, Dissertazione di laurea, Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, A.A. 2003-2004.
- Brasca D., 2007, I fondamenti nella costruzione della famiglia, *Servire. Pubblicazione scout per educatori. La famiglia*, 3: 7-12.
- _____, 2013, Riflessioni provvisorie attorno al matrimonio cristiano, *Servire. Pubblicazione scout per educatori. Le relazioni familiari*, 1: 39-44.
- Busoni M., 2000, *Genere, sesso e cultura*, Roma, Carocci.
- Butler J., 2004 [1990], *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Firenze, Sansoni.
- Caltabiano M., Dalla Zuanna G. e Rosina A., 2006, Interdependence between sexual debut and church attendance in Italy, *Demographic Research*, 14, may, 19: 453-484.
- Casella Paltrinieri A., 1992, Donna e famiglia nel contesto socio-culturale del Maranhão odierno, in Lunghi M., *Sao Mateus: la speranza che non delude*, Mantova, La Cittadella: 43-80.

- _____, 2011, Fare coppia ieri e oggi, in *Essere coppia oggi, La famiglia, Rivista di problemi familiari*, 45, 255, Brescia, La Scuola: 15-32.
- Concilio Vaticano II, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965.
- Dei F., 2008, Chi ha paura del relativismo?, in Barba B., a cura di, *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Firenze, SEID: 35-56.
- Di Nicola P., 2008, *Famiglia: sostantivo plurale*, Milano, FrancoAngeli.
- Donati P., 2012, *La relazione di coppia oggi. Una sfida per la famiglia*, Trento, Erikson.
- _____, 2013, *Giovani e etica*, intervento all'NTT (National Training Team) Agesci, Bracciano, 25 maggio.
- Concilio Vaticano II, 1965, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et Spes*, 7 dicembre.
- Fabris A., 2007, *Eros e agape. La natura paradossale dei legami contemporanei*, Modena, Fondazione san Carlo, 6 novembre.
- Fumagalli A., 2005, Il matrimonio come bene interpersonale, *Al di là dell'utile e del piacevole, Aggiornamenti Sociali*, 12: 783-794.
- Geffray C., 2000, *Nem pai, nem mãe (critica do parentesco: o caso macua)*, Caminhos, Lisboa.
- Giddens A., 2008 [1992], *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino.
- Giovanni Paolo II, 1981, *Familiaris Consortio*, 22 novembre.
- Goody J.R., 1979 [1976], *Produzione e riproduzione. Studio comparato della sfera domestica*, Milano, Franco Angeli.
- _____, 1983 [1983], *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppo dei modelli familiari dell'Occidente*, Milano, Mondadori.
- Grocholewsky Z., 2008, La legge naturale nella dottrina della Chiesa, *StMor*, 46, 2: 383-412.
- Gruppo di studio sulla bioetica, 2008, Riconoscere le unioni omosessuali? Un contributo alla discussione, *Aggiornamenti Sociali*, 06: 421-444.
- Héritier F., 2002 [2000], *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza.
- _____, 2004 [2002], *Dissolvere la gerarchia. Maschile e femminile II*, Milano, Raffaello Cortina.
- Nicollì S., 2007, Il matrimonio cristiano, *Servire. Pubblicazione scout per educatori. La famiglia*, 3: 31-34.
- Puccini S., 2009, *Nude e crudi. Maschile e femminile nell'Italia di oggi*, Bari, Donzelli.
- Remotti F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza.
- _____, 2007, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Bari, Laterza.
- Rosina A. e Fraboni R., 2004, Is marriage losing its centrality in Italy?, *Demographic Research*, 11, September: 149-172.
- Rosina A. e Viazzo P.P., a cura di, 2008, *Oltre le mura domestiche. Famiglia e legami intergenerazionali dall'Unità all'Italia di oggi*, Udine, Forum.
- Ruggiu I., 2012, *Il giudice antropologo. Costituzione e tecniche di composizione dei conflitti multiculturali*, Milano, Franco Angeli.
- Santambrogio G., 2013, La scelta dei millennials, *Presenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, gennaio-febbraio: 4-7.
- Scola A., 2008, La luce della "Moral Insight", *StMor*, 46, 2: 383-412.
- Segalen M., 2002 [1998], *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, Il Mulino.
- Simeone D., 2011, La formazione dei giovani alla vita di coppia, *La famiglia, Rivista di problemi familiari*, Brescia, La Scuola, 45, 255: 104-124.

Solinas P., 2010, *La famiglia. Una antropologia delle relazioni primarie*, Roma, Carocci.
Testa M.R., Cavalli L. e Rosina A., 2011, Couple's childbearing behaviour in Italy: which of the partners is leading it?, *Vienna Yearbook of Population Re*, 9: 157-178.
Viazzo P. e Remotti F., 2007, La famiglia. Uno sguardo antropologico, in Viazzo P. et alii, *La famiglia*, Milano, Università Bocconi: 3-65.
Zanardo S., 2014, Gender e differenza sessuale. Un dibattito in corso, *Aggiornamenti sociali*, 5: 379-391.

Anna Casella Paltrinieri insegna Antropologia culturale presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (sede di Brescia) e presso la Facoltà di Scienze Politiche della stessa università (sede di Milano). Ha fatto ricerche in Brasile (area di riferimento), in America settentrionale e in Africa occupandosi, tra l'altro, anche di lavoro femminile e condizione della donna, salute e cambiamento culturale nella istituzione familiare.