

*Un luogo per la cultura: l'antropologia di fronte alla genitorialità degli altri**

Alejandra Carreño-Calderón

dottore di ricerca in Antropologia, etnologia e studi culturali nella Università degli studi di Siena, assegnista di ricerca nel Dipartimento cultura, politica e società della Università degli studi di Torino
[carrenoalejandra@gmail.com]

*“El mundo será testigo
Que he i de pagar esta falta”*
(Violeta Parra, *Versos por la niña muerta*)

Introduzione: maternità sulle frontiere

Alla fine del secolo scorso Homi Bhabha iniziava il suo saggio intitolato *I luoghi della cultura* affermando in modo schietto: «La metafora dei nostri tempi è il voler situare il problema della cultura nel regno dell'oltre» (BHABHA H. 2006 [1994]: 11). Con questa presa di posizione, l'autore rileva che giunti ai margini del secolo, l'esteso utilizzo del termine “post” – postmodernismo, postcolonialismo, ecc. – è metafora della sensazione di vivere in quelli che lui chiama «i confini del presente» (BHABHA H. 2006 [1994]: 11). Quell'oltre nel quale si suole situare il problema della cultura, segna una distanza spaziale e temporale produttrice di differenze che ostacolano la possibilità di comprendere il presente come qualcosa di più che un momento di rottura. Ed è in questo senso che gli studi che hanno adottato il prefisso “post” ci invitano a interrogare i fatti del contemporaneo come un luogo «espanso ed eccentrico di esperienza e potenziamento», un luogo «bisognoso di una revisione radicale del senso della comunità umana» (BHABHA H. 2006 [1994]: 16).

Nonostante l'appello di Bhabha possa sembrare alquanto generico, in questo articolo tenterò di mostrare come le sue implicazioni tocchino

* Testo definitivo del contributo presentato nella III Sessione parallela (*Condizione migratoria e salute*) al 1° Convegno nazionale della SIAM, *Antropologia medica e strategie per la salute* (Roma 21-23 febbraio 2013).

quelli che a mio avviso dovrebbero essere gli interessi dell'antropologia medica. Ciò, nella misura in cui costituiscono un invito a superare i confini del comparativismo etnologico per assumere una posizione consapevole che la differenza tra un'antropologia del qui e un'antropologia dell'altrove è insostenibile una volta che la «revisione radicale del senso della comunità umana» riconduce alla globalità di quello che potremmo chiamare “condizione postcoloniale”, nel senso che lo stesso autore dà al termine⁽¹⁾.

La maggior lucidità riguardo ai vincoli tra le vite e i paesaggi nei quali si svolge la ricerca etnografica e i regimi globali di conoscenza e di potere che sottendono le società che li producono, viene ripresa solo in tempi recenti nell'ambito dell'antropologia medica. In questi lavori, anziché aderire a una corrente di studi, l'uso del termine postcoloniale si riferisce al legame storico di violenza e di appropriazione ereditato da strutture istituzionali globali e legittimato da alcuni paradigmi scientifici ancora in vigore (GOOD B. *et. al.* 2008: 1-42). Alla luce di queste premesse, presentare due casi provenienti da contesti diversi – le strade della città di Torino e i villaggi dell'altopiano aymara nel confine tra il Perù, il Cile e la Bolivia – rappresenta un invito a interrogarci sul ruolo dell'antropologia medica all'interno di istituzioni che, nonostante la distanza, riproducono pratiche e premesse simili nel momento in cui devono valutare “la genitorialità degli altri”.

I materiali che presenterò provengono da due casi incontrati in campi diversi che hanno fatto emergere punti di convergenza sui quali mi sembrava impossibile tacere. Si tratta di due donne che, sebbene abbiano vissuto percorsi molto differenti, condividono il bisogno di migrare, realizzando quello che Michel AGIER (2011) chiama un'esperienza cosmopolita, che espone la propria soggettività a un incontro, non sempre sereno, con il mondo degli altri. Queste donne, cosmopolite e migranti, si sono spostate una dal villaggio aymara di Alcerreca verso la città di Arica nel nord del Cile e l'altra dalla campagna di Benin city alle strade di Torino, entrambe spinte dal desiderio di trovare nuove possibilità lavorative. Benché sembrino lontani, i loro percorsi migratori sono emblema della condizione di frontiera nella quale sempre più spesso si costruiscono le soggettività nel mondo post-coloniale⁽²⁾. Ed è in questa situazione di confine tra il mondo di appartenenza e quello di arrivo che entrambe le donne, un po' per scelta o un po' per caso, hanno vissuto l'esperienza della maternità.

Tuttavia, non è la loro genitorialità vissuta in condizione migratoria quello che di più avvicina le storie di queste donne, ma il fatto di aver conosciuto da vicino l'agire di istituzioni che nel linguaggio foucaultiano possiamo chiamare dispositivi disciplinari (FOUCAULT M. 1976, 1998

[1969]), rappresentanti del potere giudiziario e psichiatrico che hanno come compito principale la tutela dell'infanzia. I servizi sociali, i servizi di salute mentale e i tribunali dei minori cileni per un caso e quelli italiani per l'altro, hanno avuto come compito la valutazione delle capacità genitoriali di queste donne, organizzando un insieme di pratiche e discorsi dediti a comprendere la loro idoneità a svolgere il ruolo di madre come è giusto che sia "nell'interesse superiore del minore"⁽³⁾. In questo processo le istituzioni hanno messo in discussione concetti che stanno al cuore dell'antropologia medica e di quella dell'infanzia: i ruoli genitoriali, lo sviluppo dei bambini, l'universalità delle pratiche di *maternage*, la nozione di maltrattamento, di gioco, di accudimento, di cura ecc. Questi richiami ci obbligano in quanto antropologi a mettere in discussione l'uso stesso del concetto di cultura all'interno di istituzioni pensate allo stesso tempo al sostegno e alla valutazione della genitorialità.

A partire da quelli che potremmo considerare gesti tanto "violenti" quanto "intimi" e "quotidiani" come una lite di coppia o il coinvolgimento dei bambini nei lavori di pastorizia, Miracle e Fausta⁽⁴⁾ hanno dovuto fare fronte alla messa in dubbio della loro capacità di essere madri da parte delle istituzioni che regolano le norme della genitorialità nei posti dove hanno deciso di migrare. L'incontro di entrambe le donne con la burocrazia dei servizi sociali e dei tribunali si è tradotto in lunghi percorsi di valutazione delle loro capacità genitoriali, che nel primo caso hanno dato luogo a diversi episodi di allontanamento delle figlie e a procedure per stabilire la loro adottabilità e nel secondo ad una condanna penale di dodici anni per abbandono di minore in luogo solitario, oltre alla perdita della patria potestà sulla bambina più piccola.

Benché si possano considerare vittime di un sistema istituzionale che sembra sempre rivolgersi contro le forme di soggettività "altre" (FANON F. 2000 [1961]), Miracle e Fausta sono anche testimoni di quello che succede nel momento in cui i discorsi sui quali si basano i tribunali, vengono costruiti all'interno di modelli di multiculturalità nei quali la differenza culturale è considerata un argomento problematico. In questi modelli, la strategia utilizzata per scongiurare la sua problematicità è stata fare uso di figure come quella dei mediatori o dei consulenti etnoclinici. Emarginata dalla discussione che dà luogo al discorso delle istituzioni, l'antropologia stenta ancora a fornire qualcosa in più che dati etnografici che decostruiscono la pretesa universalità della genitorialità, senza riuscire a prendere una posizione nel delicato compito di partecipare alla costruzione dei "discorsi di verità" che sono basilari al funzionamento del potere (FOUCAULT M. 2004 [1971]).

Storie lontane e conflitti vicini

Miracle e Fausta hanno seguito percorsi migratori molto diversi: la prima è arrivata in Italia durante gli anni '90, alla ricerca di nuove possibilità economiche per sé e per la sua famiglia⁽⁵⁾, mentre la seconda ha realizzato i noti spostamenti translocali che caratterizzano il suo popolo, svolgendo lavori di pastorizia sull'altopiano delle Ande cilene, lavori di agricoltura nelle valli dell'entroterra e lavori di servizio domestico in città costiere come quella di Arica, dove è stata processata (GUNDERMANN H. 2001; GUNDERMANN H. - GONZALEZ H. 2009).

Miracle è seguita, tra altre istituzioni, dal Centro Frantz Fanon, dove ho avuto accesso alla sua cartella clinica. Il suo caso è stato preso in carico dal centro nel 2008⁽⁶⁾, momento nel quale sono accaduti i fatti che hanno segnato il destino della sua maternità. Eppure, la sua storia risale alla fine degli anni novanta, quando la giovane donna ha deciso di partire in Italia alla ricerca di quello che doveva essere un lavoro come *colf*. Diversamente da quanto si aspettava, una volta arrivata in Italia Miracle è stata inserita nel giro di prostituzione che caratterizza la migrazione di una parte delle donne nigeriane nel contesto europeo. Il lavoro nelle strade è diventato talmente violento che nel 1998 decide di iniziare un percorso di allontanamento, accettando gli aiuti che alcune istituzioni ecclesiastiche e del privato sociale le hanno messo a disposizione. Il suo percorso di uscita riscuote un successo che poche volte è stato riscontrato tra ragazze nella sua stessa condizione. In un breve periodo Miracle riesce a ottenere una casa popolare e mantiene il lavoro che le è stato offerto dai servizi sociali. In questo modo, riesce a soddisfare i bisogni di una donna responsabile tanto della piccola famiglia che si è creata in Italia quanto di quella rimasta in Nigeria, formata da un figlio di quindici anni e dalla nonna che lo accudisce.

Nel momento in cui sono accaduti i fatti che hanno messo in questione la sua maternità, Miracle tentava di ricostruire la sua vita di coppia dopo le dolorose esperienze che aveva vissuto dal punto di vista affettivo e sessuale mentre era stata inserita nella tratta. Nel farlo, aveva deciso di accettare la proposta di convivenza che aveva fatto il suo compagno nigeriano, padre della seconda delle figlie e di una terza che era allora in arrivo. Purtroppo, le violenze e le aggressioni vicendevoli sono diventate sempre più frequenti, fino al punto da fare intervenire i servizi sociali. Alla luce della gravità dei fatti e temendo per l'integrità delle bambine, i servizi hanno deciso di proporre a Miracle l'ingresso presso una comunità religiosa, con il proposito di darle sostegno durante la gravidanza che era ancora in corso.

La permanenza in comunità è durata molto più tempo di quanto Miracle avesse mai immaginato. Fiduciosa sulla possibilità di tornare al più presto alla vita autonoma che aveva faticato a raggiungere, nel vedere prolungarsi i giorni e l'attesa per tornare a casa, la donna istaura un rapporto conflittuale con gli operatori, i quali iniziano a percepire nei suoi atteggiamenti caratteristiche improprie di quella che dovrebbe essere una buona madre: «trascura le figlie su un profilo emotivo», sembra incapace di gestire la sua aggressività, come si evince dal fatto che «urla come una strega» e impone alle figlie di pettinarsi con le treccine, quello che una psicologa considererà «una vera e propria tortura per le bambine». Miracle sbaglia da tutti i punti di vista: è eccessivamente «richiedente nel confronto degli operatori», «critica il cibo che le viene preparato», «crea tensioni all'interno della comunità con le altre donne nigeriane», diventa violenta e urla anche in presenza delle figlie e si presenta nei luoghi neutri⁽⁷⁾, «abile su un profilo di gestione pratica ma anaffettiva». A partire da queste osservazioni, si inizia un percorso di valutazione delle capacità genitoriali di Miracle che si prolunga per più di quattro anni, periodo nel quale le figlie vengono allontanate dalla madre, separate tra di sé e portate da famiglie affidatarie che aumentano l'ambivalenza delle relazioni all'interno del nucleo familiare. Miracle fa di tutto per riconquistare la fiducia degli operatori e delle stesse bambine che dimostrano in diversi modi di soffrire la situazione creata allo scopo di tutelarle, ma sembra sbagliare continuamente. Così, durante più di tre anni il Tribunale per i minori di Torino accoglie le relazioni che i diversi servizi emettono a partire dalla valutazione del rapporto tra Miracle e le bambine. Il coinvolgimento di un dispositivo etnopsichiatrico dopo una forte crisi della donna è pensato a sostenerla psicologicamente in un momento di particolare sofferenza⁽⁸⁾. Nel caso di Miracle, i mediatori culturali non sono stati quasi coinvolti per il rifiuto che la stessa donna faceva di essi e tale atteggiamento è stato varie volte considerato un'ulteriore resistenza a collaborare con i servizi. Di conseguenza, in varie fasi del processo l'avvio dell'adottabilità delle bambine sembrava l'ipotesi più probabile, alla luce dell'impossibilità di "giustificare culturalmente", la sua incapacità di essere una buona madre agli occhi delle istituzioni che la seguivano⁽⁹⁾.

Molto lontana dall'Italia, la storia di Fausta inizia anch'essa con un caso drammatico accaduto durante l'anno 2007. All'alba del 23 luglio, Fausta porta al pascolo il gregge caricando suo figlio sulla schiena come sono solite fare le donne aymara. I due – madre e figlio – sono le uniche persone presenti nel sobborgo che ha conosciuto un'intensa migrazione verso le città cilene di Arica ed Iquique. Mentre tornano, Fausta si rende conto che

due lama sono rimasti indietro e decide di andare a recuperarli, lasciando il bimbo da solo dal momento che è stanco di camminare e bisogna fare in fretta in modo da rientrare prima del calare del sole. Al suo ritorno la donna non trova più il figlio dove l'ha lasciato, sicché si incammina lungo la strada di casa, con la speranza che il fanciullo abbia fatto la stessa cosa. Ma Domingo non ricompare. La mamma lo cerca per buona parte della notte e del giorno seguente, consapevole che le temperature invernali mettono in serio pericolo la sopravvivenza del bimbo. Dopo un'intera giornata di ricerca nei paraggi che lei ben conosce, è solo alla sera che Fausta si reca al villaggio più vicino cercando aiuto. Dopo avere incontrato il maestro di scuola per spiegargli i fatti accaduti, lui la convince a rivolgersi alla polizia, dove viene registrata la scomparsa del bimbo e iniziano le operazioni di ricerca. Prima di proseguire, è importante fare attenzione ai passaggi che precedono la segnalazione dei fatti alla polizia, visto che il ritardo della madre a denunciare la sparizione del figlio è stata varie volte utilizzata durante il processo come prova della sua intenzionalità di lasciare morire il bambino. Fausta prova a cercare il figlio da sola e dopo quasi un'intera giornata decide rivolgersi a una delle poche persone di cui si fida nei solitari dintorni, ossia il maestro di scuola. Quest'uomo, che doveva essere il padrino nella cerimonia del taglio di capelli con cui Fausta aspettava di potere "battezzare" il piccolo⁽¹⁰⁾, l'ha convinta a richiedere l'aiuto della polizia, nonostante la donna fosse riluttante. Questo perché nella zona andino-cilena la figura del *carabiniere* è altamente legata al recente processo di "*chilenización*" dell'altopiano, avviato dopo la violenta annessione di territori che in precedenza appartenevano al Perù e la Bolivia⁽¹¹⁾. Così, la figura del carabiniere di frontiera è ambivalente agli occhi delle comunità indigene che hanno subito tale processo, perché da una parte rappresenta lo Stato cileno, con la sua capacità d'investimento e di assistenza in un territorio desolato, ma dall'altra ritrae l'intenzionale politica di eliminazione del fattore indigeno nella zona, che fino alla fine del XX secolo era considerato straniero e perciò perseguitato e criminalizzato nelle sue espressioni più intime. In più, non sono poche le denunce che le attuali organizzazioni indigene sporgono contro gli abusi di potere commessi da parte dei carabinieri presenti nei villaggi aymara, abusi che nel caso delle donne si traducono in violenze sessuali. Anche se non esplicitati, questi sospetti reciproci configurano un non detto durante tutto il processo di Fausta, nel quale la versione dei poliziotti è servita a costruire buona parte della "verità" dell'abbandono che avrebbe realizzato la giovane donna.

Infatti, secondo la deposizione di più di un carabiniere, all'inizio Fausta prova a segnalare il punto dove ha lasciato il bambino ma pare non riu-

scirvi, si perde, cambia continuamente direzione. Col passare del tempo, dà versioni contraddittorie, confessa di averlo ucciso lei stessa e inizia a coinvolgere altre persone nei fatti. Queste contraddizioni, oltre alla «mancanza di normali emozioni per una madre che ha perso un figlio»⁽¹²⁾, scatenano il sospetto tra gli agenti e la donna viene riportata alla città di Arica con l'accusa di abbandono di minori in luogo solitario.

Fausta è entrata in carcere poco dopo che accadessero i fatti ed è rimasta in prigione preventiva finché il ritrovamento del corpo di Domingo ha permesso di avviare finalmente la sua procedura, solo nell'anno 2010. Durante questa lunga attesa di tre anni è stato realizzato un secondo processo riguardante la tutela di sua figlia minore. Poco prima che si recasse a lavorare sull'altopiano con il piccolo Domingo, Fausta aveva dato alla luce segretamente una terza bambina, prodotto di un rapporto incestuoso. Nella disperazione di dovere continuare a lavorare nonostante la recente gravidanza, la donna ha chiesto a suo fratello e padre della bambina, di prendersi cura di lei per il periodo che doveva passare sull'altopiano. In questi giorni lui, senza sapere come gestire la neonata, ha deciso di cercare aiuto in una fondazione privata che, per quanto gli hanno detto, si dedicava alla cura di bambini in situazione vulnerabile. Ritenendosi incapace di curare adeguatamente la bambina, l'uomo ha pensato di lasciarla lì per il periodo in cui Fausta sarebbe stata lontana, in modo da poter lui stesso riprendere i suoi lavori nell'agricoltura. Così, gli operatori della sopracitata fondazione hanno ricevuto dal fratello di Fausta una neonata senza nessun documento d'identità, senza nessun registro di vaccini né di controlli medici e senza un'origine chiara. Questi segnali sono bastati per considerarla rapidamente una bambina abbandonata, suscettibile di essere data in adozione. Dopo essersene presi cura per alcuni mesi e alla luce dell'assenza dei genitori che non rispondevano alle convocazioni dei giudici, i servizi hanno avviato un procedimento per valutare l'adottabilità della minore che è stata approvata mentre Fausta era in carcere. L'impossibilità di visitare la figlia a causa dello stato di privazione di libertà non è stata un'attenuante durante il processo. Anzi, la sua mancanza, così come quella del resto della famiglia, non hanno fatto altro che confermare ai giudici che la bambina non aveva nessuno in grado di prendersi cura di lei. Il reato di abbandono di minori che teneva in prigione a Fausta è stato ulteriore prova della "incapacità genitoriale" della donna e il processo per l'adozione di sua figlia minore è durato solo 28 minuti⁽¹³⁾. In quell'occasione l'avvocata del *Servicio nacional de menores*⁽¹⁴⁾ ha indicato: «nessuno assicura che la disgrazia che ha portato alla morte di Domingo a causa dell'abbandono di sua madre e l'incesto tra fratelli dal quale è stata

concepita, non ricapitano a questa piccola bambina. La morte di suo fratello palesa che i suoi genitori non sono adatti alla tutela dei loro figli nel superiore interesse dei minori, come indicato dai diritti del fanciullo»⁽¹⁵⁾.

Scrivere la cultura

Le storie di Fausta e Miracle sono storie di maternità vissute in condizioni molto conflittuali: sono storie di rapporti parentali lacerati, di legami fratturati dalla migrazione e non solo. Violenze di coppia, incesto, prostituzione, abbandoni, comunità frammentate, sono i testimoni di forme di violenza che circolano dalle dimensioni "strutturali" (FARMER P. 2004), prodotte dalla palese condizione di subalternità nella quale si trovano entrambe le donne, alle dimensioni più intime della loro vita, come è la stessa maternità e la gestione della loro sessualità. Tuttavia, sono vari gli studi che da altre prospettive hanno avvertito l'importanza di pensare la violenza intima e domestica, dalla quale nascono i conflitti di queste madri, con una maggiore lucidità sulle trasformazioni che la modernità ha prodotto tra la sfera pubblica e la sfera privata: «la distinzione tra la sfera pubblica e quella privata [...] corrisponde alla distinzione fra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste, che nell'età moderna subisce un'inversione per cui si scopre come sia ricca e multiforme la sfera di ciò che è nascosto nelle condizioni dell'interiorità» (FREUD S. 1919: 86; ARENDT H. 1958: 52 cit. in BHABHA H. 2006 [1994]: 23). Da questa prospettiva i conflitti dai quali partono le valutazioni delle capacità genitoriali di entrambe le donne possono essere situati in quello che lo stesso Bhabha chiama l'estraneità del domestico, momenti che «ri-conducono le ambivalenze traumatiche di una storia personale, psichica, alle più ampie scissioni dell'esistenza politica»⁽¹⁶⁾.

Di conseguenza, da un punto di vista antropologico la maternità di entrambe queste donne, rappresenta un'esperienza che richiede di mettere a confronto i nostri discorsi sulla cultura con le ambivalenze traumatiche, psichiche e le scissioni dell'esistenza politica che senz'altro sono presenti in entrambe le vicende. Tuttavia questo confronto, a cavallo tra il politico e lo psichico, non è stato realizzato in nessuno dei casi e di conseguenza, i discorsi sulla cultura evocati in entrambi i processi non sono bastati come argomento agli avvocati difensori, né considerati particolarmente rilevanti da parte dei servizi e dei giudici. Al contrario, tribunali cileni e italiani hanno considerato che né la cultura di appartenenza né le condizioni che configurano la maternità di entrambe le donne siano alibi sufficienti

per giustificare gli errori che “oggettivamente” hanno commesso e che confermano la loro incapacità di accudire i propri figli. Così, più che di una questione di diritto transculturale, che non si è posta come tema tra le istituzioni coinvolte, ritengo che la nostra domanda in quanto antropologi, debba fermarsi su un livello ancora precedente, e cioè sul ruolo che ha avuto la cultura nei documenti che hanno costruito la verità sull'adeguatezza di Miracle e Fausta a essere mamme dei propri figli.

Se a questo punto riprendiamo la lezione di Michel Foucault sulla dimensione scritturale dei discorsi di verità di cui si avvalgono i dispositivi disciplinari (FOUCAULT M. 2004 [1971]), diventa importante fare delle sentenze giuridiche, delle cartelle cliniche, delle relazioni emesse dai servizi, tanto quanto della testimonianza dei soggetti coinvolti nei casi, materiale di analisi per un discorso antropologico sull'uso della cultura in questo tipo di vicende. La mancanza di questo tipo di approcci ci interroga: fino a che punto l'antropologia può partecipare ai “discorsi di verità” che costruiscono le istituzioni? perché in quanto antropologi siamo assenti dalla scrittura degli “archivi del presente”, anche nel momento in cui essi parlano di cultura? Perché quest'assenza vale ancora di più quando si tratta dell'analisi dell'intimità dei soggetti: delle forme di accudimento, di gestione del corpo, della cura dei figli?

Vari contributi dell'antropologia politica e di quella della migrazione coincidono nell'idea che i materiali scritturali siano un registro dal quale è possibile osservare la logica dei “regimi di cura” (TICKTIN M. 2011) nei quali sono immersi soggetti come Miracle e Fausta. Dal momento in cui queste donne sono soggetti “inclassificabili”, poiché migranti situate nei margini della cittadinanza (BENEDUCE R. - TALIANI S. 2013), i loro comportamenti innescano diverse strategie di classificazione reperibili solo nella scrittura burocratica che osserva, descrive, identifica e giudica le loro maternità. Questo meccanismo classificatorio è localizzabile proprio negli archivi che poche volte suscitano l'attenzione di noi antropologi e che poche coinvolgono la nostra voce, se non “per sbaglio” (ROSALDO R. 2001), come quando succede che un medico o una psicologa “autorizzati a scrivere”, abbiano anche una formazione antropologica. Eppure, all'interno di questi archivi, si trova la descrizione della vita quotidiana dei soggetti in un registro che potremmo chiamare persino “etnografico”, dal momento in cui la genitorialità si riporta nei suoi gesti più intimi: si osservano i modi di vestire i bambini, di curarli, di pulirli, di rispondere ai loro bisogni, di esprimergli affetto, di disciplinarli, ecc. In più, in ognuno degli incontri che queste donne fanno con i diversi soggetti incaricati alla loro valutazione, vengono indagati i diversi passaggi delle loro biografie:

si descrivono le condizioni della loro gravidanza, della loro vita di coppia, della loro sessualità, della loro migrazione, delle loro vicende economiche e dei loro progetti futuri. Tuttavia, questi materiali, lungi da essere utilizzati come dati qualitativi per “comprendere” i comportamenti dei soggetti accusati, una volta interpretati dalle scienze che producono i regimi di verità, diventano prove scritturali di una genitorialità anormale, trascurante e rischiosa per i loro figli. Così, tramite la messa all’opera di un infinito circuito burocratico di classificazione dei dati, a partire da queste osservazioni, le donne sono state individuate come vere e proprie *outsiders* (HERZFELD M. 1992) degli Stati che le hanno viste arrivare: incapaci di crescere i propri bambini.

È evidente che la partecipazione dell’antropologia a questo tipo di discorsi trova un limite nel “pensiero” stesso delle istituzioni (DOUGLAS M. 1990), che non prevedono la partecipazione né dei nostri dati, né dei nostri colleghi nel comprendere situazioni che parlano costantemente di quello che dovrebbe essere il cardine del nostro lavoro: il rapporto tra soggetti e cultura. Tuttavia, a mio avviso non sono solo le istituzioni a emarginare una vera e propria voce antropologica all’interno dei discorsi di verità. Nel perpetuare una divisione tra l’antropologia del qui e dell’altrove, abbiamo ridotto il nostro ruolo a comparare i “modelli occidentali” di genitorialità con quegli che raccogliamo a partire dell’esperienza etnografica “altrove”: quella che ci permette di dire “in Africa si fa così” o “i popoli indigeni sulle Ande fanno così”. Questo limite, erede di un comparativismo etnologico alquanto ancorato alle nostre radici, ci obbliga a ridurre la nostra capacità di azione a quelli che potrebbero essere “atti di testimonianza” nei quali, in particolar modo dalla nascita dell’antropologia medica critica (AMC) (SINGER M. 1990; SEPELLI T. - OTEGUI R. 2005), è stato possibile rilevare la responsabilità del dispositivo biomedico nella riproduzione dei rapporti di dominazione che situano queste donne in una continua posizione di “anormalità”. Ad esempio, il lavoro di Nancy SCHEPER-HUGHES (1992) è eloquente su questo passaggio in quanto ci ha permesso di discutere i profili persino distruttivi di ogni forma di maternità. Tuttavia, i suoi dati sulle altre forme di amore materno o sulla discutibile nozione di istinto materno, risultano “deboli” all’interno dei discorsi delle istituzioni, poiché situati in spazi troppo lontani dalla realtà che vivono Miracle e Fausta, che non avrebbero avuto nessun motivo per “lasciare andare” i propri figli. Se dati come questi vengono ignorati dalle istituzioni poiché testimoni di tempi e paraggi troppo lontani: che tipo di cultura viene invece permessa nei processi e perché la si può evocare e interpretare senza l’aiuto dell’antropologia?

Antropologie in esilio: madri senza cultura

I punti di convergenza tra i casi di Miracle e Fausta sono numerosi, così come cospicue sono le similitudini tra i modi di agire dei servizi italiani e quelli cileni. In entrambi i casi esiste cognizione, tra gli esperti, dell'origine culturale diversa delle donne e del percorso migratorio che hanno intrapreso. Mentre nel caso di Miracle i tribunali e servizi prevedono, se necessario, l'azione di mediatori culturali e l'aiuto di un esperto etnoclinico; la retorica multiculturalista di uno Stato come il Cile (BOCCARA G. 2007) ha permesso di portare per prima volta nei tribunali i mediatori aymara con il compito di giustificare "culturalmente" la condotta di Fausta.

Miracle non ha voluto l'intervento di mediatori culturali e questa scelta viene sottolineata, ad esempio, in una delle relazioni realizzata dalla psicologa del Servizio di Neuropsichiatria Infantile. Alla luce delle osservazioni che la fanno pensare che due delle figlie abbiano sviluppato un disturbo dell'attaccamento a partire dai meccanismi colpevolizzanti messi in moto dalla madre, provati da un test proiettivo applicato alle bambine, la psicologa indica che Miracle non ha accolto altro che le dimensioni materiali dell'aiuto che le offrivano in comunità. Lì, a dir della dottoressa, gli operatori notavano una differenza tra l'atteggiamento di Miracle e quello di altre donne nigeriane, ritenendo quello della prima particolarmente aggressivo e colpevolizzante, che spinge «troppo verso l'autonomia delle bambine». Questo ha confermato alla dottoressa che i meccanismi messi in atto dalla donna non avessero a che fare con una questione culturale, perché: «La comunità era formata nella conoscenza della cultura nigeriana, e comunque all'epoca la signora rifiutò l'intervento del mediatore culturale proposto dal servizio sociale»⁽¹⁷⁾. Comunità "specializzata" nella cultura nigeriana, per la consistente presenza di donne di quest'origine al suo interno e rifiuto del mediatore culturale da parte della paziente, sono stati gli argomenti della psicologa per svalutare il luogo della cultura nei comportamenti materni di Miracle e per giustificare l'uso di test proiettivi calibrati esclusivamente su popolazione europea, con bambine di origine nigeriana. I risultati di tali test, applicati durante l'intera valutazione del nucleo familiare, confermano l'ipotesi guida dei Servizi di Neuropsichiatria Infantile, e cioè che una madre trascurante crescerà figlie sofferenti, ammalati ad esempio con disturbi dell'attaccamento, i cui primi sintomi sono visibili nelle bambine di Miracle⁽¹⁸⁾.

D'altro canto, le relazioni redatte dal Centro Frantz Fanon si esprimono, tra vari altri temi, sulla capacità di Miracle di stabilire un rapporto educativo con le bambine orientato dal contesto culturale di provenienza. Dalla

letteratura etnopsicologica riportata nei documenti, si rileva la pertinenza della cura che la donna dà alle bambine, che prevede precise manipolazioni del corpo, dei vestiti e dei capelli, inscindibili della trasmissione di affetti, amore e sicurezza, così come le radici storiche e culturali dell'importanza che la madre dà allo sviluppo di autonomia nelle bambine, che devono al più presto "imparare a essere forti". Stessa cosa riguardo alla voluta assenza della mediazione culturale: Miracle, come tante altre donne nigeriane, non accetta la presenza di una connazionale all'interno dei colloqui, perché è ancora sospesa nel meccanismo di funzionamento di un sistema che prevede una serie di rapporti ambivalenti con la comunità di origine. Terrori invisibili, minacce, debiti economici e morali possono tormentare in particolare modo a coloro che hanno scelto di "uscire" dal circuito della prostituzione senza rispettare i suoi tempi e le gerarchie interne. Di conseguenza, espone la propria vita e le proprie fragilità davanti a una figura estranea ma vicina come quella del mediatore culturale, può rappresentare una terribile minaccia da evitare, come ha richiesto Miracle, nella configurazione del setting etnoclinico. Eppure, questi argomenti vengono contrastati incessantemente dai servizi che insistono sulla pericolosità di trovare alibi culturali per ogni condotta della donna.

Così, nella cartella di Miracle si costata una vera e propria lotta epistemologica innescata dal momento in cui i servizi insistono nell'esistenza di tratti della maternità che non dipendono dalla cultura. A loro avviso Miracle è una madre carente di dolcezza, incapace di prendersi cura sul piano relazionale delle loro figlie, che limita l'interazione con loro a una questione fisica o materiale, che maltratta le proprie figlie col suo «tono di voce forte e aggressivo» e che «spaventa e colpevolizza». Lo scontro tra discorsi sulla maternità di Miracle è tale da creare gravi conflitti tra i servizi coinvolti. Alcuni di essi considerano la prospettiva etnopsicologica portata dal Centro Fanon «quella di un consulente tecnico di parte», accusatorio e denigrante nel confronto di operatori che hanno avuto «la giusta considerazione degli elementi culturali coinvolti nel caso»⁽¹⁹⁾.

Nel caso di Fausta la "giusta considerazione" della cultura è un tema alquanto conflittuale. Nel certificare l'abbandono del figlio, la versione accusatoria ha tentato in ogni modo di scindere il vincolo tra maternità e cultura, riducendo l'importanza dell'ultima nei fatti che hanno portato alla perdita del bambino. Ad esempio, nei risultati dei test proiettivi⁽²⁰⁾ Fausta compare come una donna dotata di personalità piatta, inabile a esprimere la disperazione propria di una madre che ha perso un figlio, poco collaborativa e silenziosa. In assenza di una controparte con formazione etnopsicologica, il professionista che ha applicato tali test si è

limitato a considerare davanti al giudice che questi sono «validi per tutte le culture» e che nella sua vasta esperienza di lavoro con popolazione aymara, è solito utilizzare «test liberi dal linguaggio, ossia test basati su disegni» perché quando una persona «viene da un altro paese, da un'altra etnia o ha un *basso livello culturale*, è giusto utilizzare test di ragionamento astratto che *non vengano modificati dalla cultura*»⁽²¹⁾. Dunque, secondo lo psicologo, liberando i test dalla loro dimensione linguistica, li liberiamo anche delle influenze culturali. Così, l'uso di test basati su disegni risolve velocemente il problema comunicativo tanto con persone “straniere”, di “altre etnie” oppure di “basso livello culturale”, affermando implicitamente l'assurda analogia tra chi non è madrelingua spagnolo (“lo straniero” come può essere un francese in viaggio sull'altopiano), chi appartiene a un'altra etnia (“un Aymara”, in senso generico) e chi ha una bassa alfabetizzazione o formazione scolastica (per esempio un camionista che lavora sull'altopiano). Così, il problema sulla cultura nei test proiettivi viene brutalmente cancellato tramite la semplice sostituzione della scrittura con i disegni, in un gesto che dimostra l'ambiguità del concetto stesso di cultura evocato dalle istituzioni che costruiscono la verità sulla colpa di Fausta.

Liberi dal problema della cultura, la decisione della donna di partorire a casa, di lasciare una neonata nelle mani del fratello, di badare a un gregge con un bambino di tre anni, di non rivolgersi immediatamente ai carabinieri e di preferire «salvare la vita di una bestia invece di badare quella del proprio figlio» come proclama la sentenza, possono considerarsi comportamenti “oggettivamente” trascuranti che non trovano giustificazione nella cultura della donna. In più, durante il secondo processo, e tentando di rispettare i precetti della Convenzione ILO 169 [International Labour Organization) che prevedono l'obbligo degli Stati di considerare il diritto consuetudinario dei popoli indigeni, il tribunale ha accettato di coinvolgere la figura dei mediatori culturali, che sono stati individuati come persone “esperte” della cultura aymara. Un insegnante di lingua aymara e un'anziana signora rispettata dalle organizzazioni indigene di Arica, sono stati improvvisamente investiti del ruolo di mediazione e hanno portato una versione della cultura andina alquanto statica e generica. Infatti, testimoniare che il lavoro di pastorizia prevede l'inserimento dei bambini fin da piccoli, che la tradizione aymara prescrive un atteggiamento pauroso e chiuso per la donna davanti all'autorità maschile e che l'altopiano non è un luogo pericoloso per un popolo che abita lì da secoli, non sono stati argomenti convincenti per i giudici. Anzi, il pubblico ministero ha replicato alla versione portata dai mediatori dicendo che Fausta non era una «povera donna vittima, isolata nel suo villaggio indigeno, ignorante

delle leggi cilene e paurosa delle autorità maschili», ma che era una donna autonoma, sessualmente libera⁽²²⁾ e consapevole dei propri diritti come lavoratrice e la prova è che «era riuscita persino ad avviare una denuncia contro un datore di lavoro che non l'aveva pagata, in anni precedenti». Di conseguenza i giudici hanno considerato che le prove riportate dai mediatori culturali non avevano abbastanza spessore scientifico ed erano anch'esse troppo “di parte” perché basate su esperienze personali di soggetti «poco qualificati», inadeguati a partecipare dei discorsi di verità intrecciati dalle scienze.

La cultura a quale fine?

Le storie che ho qui riferito vorrebbero portarci a una riflessione sull'urgenza di fare dei nostri prodotti etnografici, qualcosa in più che atti di testimonianza: argomenti troppo “deboli” o troppo “di parte” davanti a tribunali che, in quanto istituzioni totali e totalizzanti, hanno bisogno di quello che in termini filosofici potremmo chiamare un pensiero forte (VATTIMO G. - ROVATTI P. 2010 [1983]). Nell'impadronirsi del discorso dominante, imbevute da questo pensiero forte, scienze quali la psicologia e la medicina, si manifestano con quella «forza dolce e insidiosamente universale» che consente di ignorare che la volontà di verità è un «prodigioso macchinario destinato ad escludere» (FOUCAULT M. 2004 [1971]: 10). Come abbiamo visto, tali esclusioni riguardano non solo soggetti come Miracle e Fausta, ma anche discipline come l'antropologia che con le sue “verità deboli” fugge dalla costruzione del discorso creato all'interno di questi spazi disciplinari.

Nell'interrogarci sul come partecipare a questi discorsi senza perdere la ricchezza di un “pensiero debole”, abituato a decostruire le categorie e criticare gli universali, incontriamo lavori significativi che da anni parlano del bisogno di realizzare scelte di posizionamento all'interno dei conflitti sorti nei campi di ricerca (BRIN HYATT S. - LYON-CALLO V. 2003; MANZ B. 1995, tra altri). Tuttavia, la stessa Nancy Scheper Hughes ha evidenziato quanto sia complesso dalla posizione dell'antropologo “fare la cosa giusta” (ROBINS S. - SCHEPER HUGHES N. 1996), per rispondere al richiamo lanciato da quella che viene conosciuta come antropologia *comprometida*, *engagé*, militante, attivista, ecc. Questi approcci sono senz'altro risposte accattivanti al bisogno di porre i nostri dati e il nostro lavoro a disposizione di cosiddetti “subalterni”, che però non esauriscono le domande che i casi qui riportati lasciano aperte. Anzi, ritengo che questa risposta

al posizionamento del discorso antropologico contro le istituzioni rischia di formalizzare l'analogia tra l'antropologo e il "consulente di parte", situazione che emargina ancora una volta il discorso antropologico. A mio avviso, né gli atti di testimonianza del comparativismo etnologico, né la critica dell'antropologia impegnata sono in grado di toccare quello che è il problema centrale dell'uso della cultura nei discorsi che abbiamo qui evocato e cioè quello di intendere la cultura come una giustificazione, un alibi al comportamento – spesso confuso e contraddittorio – “dei vinti”. Più che giustificati da un punto di vista culturale, i gesti – trascuranti, sofferenti, disperati, inspiegabili – che hanno commesso queste donne nel confronto dei loro figli e che le hanno portate a rischiare di perderli, devono essere compresi e interpretati da un apparato teorico e metodologico multidisciplinare, nel quale l'antropologia possa dare un contributo specifico, allo scopo di ricostruire i diversi piani sui quali si gioca la genitorialità, quella nostra come quella degli altri.

Per dare forma a un simile contributo abbiamo bisogno di osservare le radici storiche e politiche che potrebbero sottostare agli atti che hanno commesso Miracle e Fausta. Tali radici vanno osservate alla luce di uno sguardo sulla cultura che contempra tanto lo sforzo di teorizzazione che ha permesso all'antropologia medica di arrivare ai profili “distruttivi” della genitorialità (ORTIGUES C. - ORTIGUES E. 1993; BONNET D. 1995; SCHEPER HUGHES 1992), quanto i particolari itinerari biografici che posizionano a entrambe le donne come soggetti di frontiera, inclassificabili dentro le strette categorie che differenziano una buona o una cattiva genitorialità, un percorso migratorio fallito o di successo o una soggettività egemone o subalterna.

Dobbiamo ricordare che finché si trattava di comprendere i modelli di accudimento presenti nelle lontane Trobriand, o nei poverissimi quartieri di Alto Cruzeiro, gesti “scandalosi” come quelli di “lasciare morire” i bambini che non si possono sfamare o che hanno “scelto di tornare al mondo degli antenati” dal quale non si sono mai veramente svincolati, la cultura e il relativismo giocavano un ruolo centrale, senza il quale tali atteggiamenti risultavano inammissibili. Tuttavia, come abbiamo visto in queste vicende non si tratta di donne povere della campagna nigeriana o dell'altopiano aymara, ma di donne lavoratrici che sono tanto legate a quei mondi quanto alle dinamiche socioeconomiche delle società ospiti. Sulla trasformazione culturale della loro genitorialità, che si svolge nel cuore delle grandi città europee e latinoamericane, abbiamo ancora detto molto poco. Nonostante questo silenzio, i casi di Fausta e Miracle ci ricordano che le nuove forme di riproduzione della violenza hanno luogo

all'interno di dispositivi propri delle democrazie contemporanee quali i tribunali di giustizia e i servizi sociali. Ed è perciò che l'antropologia non può più limitarsi a «relegare la cultura nel regno dell'oltre», riprendendo a Bhabha, dal momento in cui quello che è diventato un vero e proprio oggetto di disputa tra i poteri che creano i discorsi, è l'oggetto stesso della nostra disciplina e l'uso che scienze come la medicina e la psicologia fanno di essa.

Benché da vari anni gli antropologi abbiano ammesso l'impossibilità di fare fronte alle trasformazioni del mondo contemporaneo con un concetto di cultura essenzialista, rigido e statico, una sorta di gabbia che imprigiona ai soggetti (COMAROFF J. - COMAROFF J. 1992), questa versione della cultura è l'unica ammissibile nei discorsi delle istituzioni. Queste, facilmente ne fanno a meno perché troppo "debole" in confronto al discorso di scienze che sostengono l'esistenza di aspetti della maternità che possono considerarsi privi di contaminazioni culturali. Sembra che, nel concentrarci sui nostri propri limiti di produzione di categorie "forti", nello spostare faticosamente il nostro sguardo verso la cultura delle città che abitiamo tutti i giorni, abbiamo trascurato il dominio del nostro sapere consentendo un uso pubblico del concetto di cultura intesa come l'alibi disperato al quale si rivolgono immigrati e indigeni qualora la loro "incapacità" genitoriale rischi di essere "scientificamente" provata.

Le complessità riportate dalle storie di Fausta e Miracle ricordano, invece, che l'antropologia è in grado di fare tutt'altro che una difesa culturalista in questi contesti: la nostra consapevolezza sulle pretese di verità che sorreggono le scienze totalizzanti, anziché motivo del nostro (auto) esilio dalle istituzioni, dovrebbe comportare una risorsa per trasformare le loro logiche interne. Dobbiamo, però, innanzitutto accettare che queste donne non sono a priori né buone né cattive madri e che partecipare alla loro "valutazione", rappresenta una scelta coraggiosa di posizionamento che implica trasferire il discorso sulla cultura "dal regno dell'oltre" all'interno delle istituzioni, accettando la dose di potere e di responsabilità che si prende tra le mani quando si è qualcosa in più che testimoni.

Note

⁽¹⁾ Scrive Bhabha «La condizione postcoloniale è un salutare monito sui rapporti ancora neo-coloniali che si sono riprodotti *nel* nuovo ordine mondiale e *con* la divisione del lavoro su scala plurinazionale: questa prospettiva consente di rendere più autentiche le storie di sfruttamento e l'evolversi di strategie di resistenza». (BHABHA H. 2006 [1994]:18-19).

(2) Michel Agier (2011) riconosce in queste figure cosmopolite una capacità "anticipatrice", poiché esse scorgono i limiti del modello dello Stato-Nazione e della nozione di cittadinanza occidentale. I casi che riferirò in questa sede in quanto casi di genitori migranti, rilevano anch'essi i limiti epistemologici delle scienze che si rivolgono alla loro valutazione e i limiti politici delle istituzioni che hanno l'incarico di giudicarli.

(3) Uso la frase nel senso che essa ha preso a partire dalla Dichiarazione internazionale dei diritti del fanciullo (UNESCO).

(4) Con lo scopo di tutelare l'anonimato delle protagoniste e nel rispetto della legge sulla privacy che protegge il materiale clinico e giudiziario dal quale provengono alcuni dati, i nomi e i riferimenti personali delle protagoniste sono stati cambiati. Queste modifiche non alterano la veridicità delle vicende narrate né dei discorsi delle istituzioni citati testualmente dalle fonti. Le citazioni appartengono nel caso di Miracle, ai documenti rilasciati dai servizi e alle relazioni realizzate dal Centro Frantz Fanon, presenti nella cartella clinica della paziente. Nel caso di Fausta, le citazioni appartengono ai processi giudiziari che ha affrontato la donna per la scomparsa del figlio (Trib. *Juicio Oral en lo Penal*, Arica. 15 aprile, 2010. N. RUC 0710014873-5) e per la procedura di adottabilità della figlia minore, (Trib. *Juicio Oral en lo Penal*, Arica. N. RIP A16, 2007), entrambi documenti inediti.

(5) Per approfondire la situazione delle giovani donne nigeriane in Italia e le conseguenze psichiche dei circuiti di violenza nelle quali si inseriscono, vedi: (TALIANI S. 2012), tra gli altri.

(6) Occorre precisare che attualmente svolgo un assegno di ricerca all'interno del Dipartimento cultura, politica e società dell'Università di Torino, che prevede la partecipazione all'interno di alcune delle attività del Centro Frantz Fanon, dove sono venuta a conoscenza di vari casi simili a quello di Miracle. In più durante il lavoro sul campo realizzato all'interno del Dottorato in Antropologia dell'Università di Siena, ho avuto modo di conoscere e seguire da vicino il caso di Fausta.

(7) I luoghi cosiddetti "neutri", nei quali si ricreano le condizioni per l'interazione genitore(i)-bambino, sono nati con l'idea di sostenere la genitorialità di chi doveva essere valutato. Tuttavia attualmente sono diventati spazi dedicati esclusivamente alla valutazione psico-educativa dell'adulto di riferimento e del bambino, realizzata spesso da parte di educatori con scarsa formazione sugli aspetti transculturali dell'infanzia (FLORIO A. 2010).

(8) Il primo contatto con il Centro Fanon accade dopo il ricovero nel Pronto Soccorso di un ospedale di Torino, dove la donna fu portata dopo la crisi vissuta nel momento dell'allontanamento delle figlie.

(9) Il caso non è ancora chiuso, ma l'adottabilità delle bambine è stata sospesa.

(10) Il taglio di capelli dei bambini aymara è una delle cerimonie più diffuse del mondo andino, pensata a segnalare ritualmente il loro inserimento definitivo nella comunità. Il rito consiste in una festa dove amici e parenti pagano con soldi o beni ogni ciuffo di capello tagliato al bambino. L'eliminazione dei resti corporei della sua vita intrauterina è pensata a svincolare definitivamente al bebè dallo stato liminare in cui si trova nei primi anni di vita. Con la cerimonia del taglio dei capelli si aspetta che il bambino inizi a parlare con chiarezza e a camminare con stabilità, due segnali importanti del suo "essere umano". Ci sono famiglie in cui si aspetta a questa cerimonia, festeggiata tra i 0 e i 24 mesi di vita, per dare il nome definitivo al bambino (PLATT T. 2002; DE SUREMAIN C. in BONNET D. - POURCHEZ L. 2007: 81-98).

(11) In particolare, la località dove sono accaduti i fatti apparteneva al Perù fino alla fine della Guerra del Pacifico (1897).

(12) Dichiarazione di un carabiniere durante il processo.

(13) Trib. *Juicio Oral en lo Penal*, Arica. N. RIP A16, 2007, inedita.

(14) Istituzione dello Stato cileno, tenuta alla tutela dei minori.

(15) *Ibidem*

(16) Non a caso Bhabha conia questo concetto basato sull'analisi dell'opera *Amatissima* di Tony Morrison (MORRISON T. 1997 [1987]), che non è altro che la storia di un tragico infanticidio nel

quale quell'atteggiamento "perturbante" delle madri africane che "lasciano morire" i propri bambini, ritorna con disperata ostinazione nella vita di una ex-schiava afroamericana (ORTIGUES C. - ORTIGUES E. 1993).

(17) Relazione del 7 ottobre 2010.

(18) Ad esempio, sul supposto disturbo delle bambine rilevato dai test proiettivi si riferisce: «nei test proiettivi svolti emerge un vissuto molto ambivalente rispetto alla figura materna, che risulta in parte affettiva ed accudente in parte lontana e assente, in parte punitiva o mostruosa, *una strega*» (*corsivo mio*, relazione dell'8 maggio 2009).

(19) Relazione del 15 ottobre 2010, *corsivo mio*.

(20) Per una critica all'utilizzo dei test proiettivi in persone segnate dall'esperienza migratoria vedi: (TALIANI S. - VACCHIANO F. 2006) e la precoce critica di FANON (1956) all'utilizzo del TAT tra le donne musulmane realizzato insieme a Geronimi (FANON F. in BENEDEUCE R. 2011).

(21) Trib. *Juicio Oral en lo Penal*, Arica. 15 aprile, 2010. N. RUC 0710014873-5, *corsivo mio*.

(22) Non potendoci dilungare in questa sede, è importante menzionare che buona parte dei sospetti che fanno scattare la valutazione delle capacità genitoriali di entrambe le donne si fondano in osservazioni che riguardano la loro sessualità e i loro rapporti sentimentali. Elementi che diventano centrali se si pensa che è stato il loro corpo – stuprato, prostituito, venduto, amato o desiderato – a essere definitorio nella posizione di subalternità che Miracle e Fausta occupano all'interno della società che li valuta. Nel caso di Fausta, le dichiarazioni di vari camionisti che l'hanno conosciuta mentre lavorava in un ristorante della strada Visviri-Arica, oltre a quelle dei carabinieri che l'hanno interrogata dopo la scomparsa del figlio, hanno creato l'immagine di una "prostituta". A questa immagine riferisce la perito quando parla di una "donna sessualmente libera", trascurando con tale appellativo la storia di abusi sessuali e di stupri che la donna ha subito fin dall'infanzia.

Bibliografia

AGIER Michel (2011), *Le couloir des exilés*, Éditions Le Croquant, Paris.

BENEDEUCE Roberto (2011), *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale di Frantz Fanon*, Ombre Corte, Milano.

BENEDEUCE Roberto - TALIANI Simona (2013), *Les archives introuvables. Technologie de la citoyenneté, bureaucratie et migration*, in HIBOU Beatrice (curatrice), *La bureaucratisation néolibérale*, La Découverte, Paris.

BHABHA Homie (2006 [1994]), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.

BOCCARA Guillaume (2007), *Etnogubernamentalidad. La formación del campo de salud intercultural en Chile*, "Chungara", vol. XXXIX, n. 2, 2007, pp. 185-207.

BONNET Doris (1997), *Autorisés à mourir ou la notion de négligence sociale: le cas de l'enfant malnutri en Afrique de l'Ouest*, "Cahier de Marjovia", n. 4, 1997, pp. 43-49.

BRIN HYATT Susan - LYON-CALLO Vincent (2003), *Anthropology and political engagement*, "Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development", vol. XXXIII, n. 2, 2003, pp. 133-146.

CLIFFORD James - MARCUS George (curatori) (1997 [1986]), *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.

COMAROFF John - COMAROFF Jean (1992), *Ethnography and the historical imagination*, Westview Press, Boulder.

DE CERTEAU Michel (2005), *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano.

- DE SUREMAIN Charles-Edouard (2007), *Au fil de la faja. Enrouler et dérouler la vie en Bolivie*, pp. 81-98, in BONNET Doris - POURCHEZ Laurence (curatori), *Du soin au rite dans l'enfance*, Eres, Paris.
- DOUGLAS Mary (1990 [1986]), *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna.
- FARMER Paul (2004), *An anthropology of structural violence*, "Current Anthropology", vol. XLV, n. 3, 2004, pp. 305-325.
- FANON Frantz (2000 [1968]), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino.
- FLORIO Anna (2010) *Scegliere il male minore. Operatori alle prese con la valutazione delle capacità genitoriali nelle famiglie immigrate. Un'indagine etnografica tra aperture e resistenze dei servizi*, tesi non pubblicata, Università degli studi di Torino, Torino.
- FOUCAULT Michel (1976 [1975]), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT Michel (1998 [1969]), *La nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT Michel (2004 [1971]), *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino.
- GOOD BYTON - DEL VECCHIO GOOD Mary Joe - HYDE Sandra - PINTO Sarah (2008), *Postcolonial disorders*, University of California Press, Berkeley.
- GUNDERMANN Hans (2001), *Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina*, "Estudios Atacameños", n. 21, 2001, pp. 89-112.
- GUNDERMANN Hans - GONZALEZ Hector (2009), *Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX*, "Chungara", vol. XLI, n. 1, 2009, pp. 113-164.
- HERZFELD Michael (1992) *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy*, University of Chicago Press, Chicago - London.
- MANZ Beatriz (1995), *Reflexions on Antropología Comprometida. Conversations with Ricardo Falla*, pp. 261-265, in *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival*, University of California Press, Berkeley.
- MORRISON Toni (1997), *Beloved*, Vintage, London.
- ORTIGUES Cecile - ORTIGUES Edmond (1993), *Pourquoi ces mères indifférentes? Ou comment faire la partie du culturel?* "Psychopathologie africaine", vol. XXV, n. 1, 1993, pp. 5-31.
- PLATT Tristan (2002), *El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes*, "Estudios Atacameños", n. 22, 2002, pp. 127-155.
- ROBINS Steven - SCHEPER HUGHES Nancy (1996), *On the Call for a Militant Anthropology. The complexity of "Doing the Right Thing"*, "Current anthropology", vol. XXXVII, n. 2, 1996, pp. 341-346.
- ROSALDO Renato (2001), *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma.
- SCHEPER HUGHES Nancy (1992), *Death without weeping. The violence in every day life in Brazil*, California University Press, Berkeley.
- SEPELLI Tullio - OTEGUI Rosario (2005), *Antropología médica crítica, presentación*, "Revista de Antropología Social" n. 14, 2005, pp. 7-13.
- SINGER Merrill (1990), *Reinventando la antropología médica: hacia un realineamiento crítico*, "Social Science & Medicine", vol. 30, n. 2, 1990, pp. 179-187.
- TALIANI Simona (2012), *Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young Nigerian women in Italy*, "Africa", n. 82, 2012, pp. 579-608.
- TALIANI Simona - VACCHIANO Francesco (2006), *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano.
- TICKTIN Miriam (2011), *Casualties of care. Immigration and the politics of humanitarianism in France*, University of California Press, Berkeley.
- VATTIMO Gianni - ROVATTI Pier Aldo (2010 [1983]), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

Scheda sull'Autrice

Alejandra Carreño Calderón è nata a Santiago del Cile l'anno 1983. Laureata in antropologia sociale nell'Universidad de Chile, si è interessata agli argomenti concernenti l'antropologia medica a partire della sua ricerca per la tesi di laurea specialistica svolta nella regione Huasteca del centro-est del Messico. Grazie alla collaborazione del Colegio de San Luis Potosi e il Centro de Estudios de Genero dell'Universidad de Chile, l'Autrice ha sviluppato una ricerca sugli usi e significati terapeutici dell'acqua tra i Teneek, Nahua e Otomì abitanti della zona di Tancanhuitz de Santos. Quest'esperienza ha dato luogo alla realizzazione di successive attività di ricerca sulla salute dei popoli indigeni cileni – dei Mapuche e degli Aymara – adottando un approccio critico dei programmi di salute interculturale diffusi in tutto il continente, a cavallo tra l'antropologia politica e quella dello Stato. Nel 2007 l'Autrice si trasferisce in Italia, dove si specializza in etnopsichiatria seguendo il Master di Etnopsichiatria ed etnomedicina dell'Università degli studi di Genova. All'interno di questo percorso l'Autrice svolge attività di ricerca e di mediazione culturale nel Centro scuola e nuova cultura del Comune di Genova, dedicato alla promozione di interventi per l'educazione e la formazione interculturale. Nel corso del 2009, l'Autrice inizia il Dottorato di ricerca in Antropologia, etnologia e studi culturali all'Università degli studi di Siena, dove svolge un lavoro di taglio antropologico/etnopsichiatrico sulla sofferenza psichica dei migranti indigeni aymara del Nord del Cile, incentrandosi nell'analisi degli alti tassi di schizofrenia tra la popolazione andina che frequenta i centri di Salute mental e psiquiatria comunitaria della città di Arica, nel confine tra il Perù e il Cile. L'Autrice ha successivamente conseguito nel corso dell'anno 2013, il Dottorato di ricerca ed attualmente assegnista di ricerca del Dipartimento cultura, politica e società dell'Università degli studi di Torino dove realizza attività di ricerca nell'ambito dell'etnopsichiatria italiana e all'interno del Centro "Frantz Fanon", dedicato all'attenzione psicologica di migranti, rifugiati e vittime di tortura.

Riassunto

Un luogo per la cultura: l'antropologia di fronte alla genitorialità degli altri

Che luogo ha la cultura nel momento in cui viene valutata la capacità genitoriale dei migranti? Che interesse ha mostrato l'antropologia per i documenti scritti grazie ai quali scienze come la medicina e la psichiatria costruiscono i "discorsi di verità" a partire dai quali i destini di genitori e figli sono trasformati irrimediabilmente dalle istituzioni giuridiche del paese ospite? In base a due casi di donne migranti in diverse parti del mondo che hanno dovuto fare fronte a processi di valutazione delle loro capacità genitoriale, l'articolo si interroga sul ruolo dell'antropologia in generale e

di quella medica in particolare nel delicato compito di dare un luogo alla cultura dentro gli spazi di potere nei quali si dibattono modelli di maternità attraversati dalle trasformazioni del mondo post-coloniale.

Parole chiave: genitorialità, maternità, migrazione, infanzia, capacità genitoriali.

Resumen

Un lugar para la cultura: la antropología frente a “otras” paternidades

¿Qué lugar adopta la cultura en el momento en que se evalúa la capacidad de ser padres y madres de familias migrantes? ¿Qué interés tiene la antropología por los documentos escritos en los que ciencias como la medicina y la psiquiatría construyen los “discursos de verdad” a partir de los cuales el destino de padres e hijos es transformado irremediabilmente por las instituciones jurídicas del país de acogida? A partir de los casos de dos mujeres migrantes en distintas partes del mundo que han debido enfrentar procesos de evaluación de su idoneidad para ser madres, el artículo se interroga sobre el rol de la antropología en general y de aquella médica en particular, en la delicada tarea de dar un lugar a la cultura dentro de los espacios de poder en los que se debaten modelos de maternidad permanentemente atravesados por las transformaciones de un mundo post-colonial.

Palabras clave: paternidad, maternidad, migración, infancia, competencias parentales.

Résumé

Un lieu pour la culture: l'anthropologie face à la parentalité des autres

Quelle place la culture occupe-t-elle quand on évalue les habiletés parentales des migrants? Quelle contribution l'anthropologie a-t-elle donnée à l'analyse des documents à travers lesquels la science médicale et la psychiatrie ont construit des “discours de vérité” (Foucault 2004 [1972]) qui ont irrémédiablement transformé les destins des parents migrants et de leurs enfants dans le Pays d'accueil? En me basant sur les cas des deux femmes migrantes dans deux contextes différents, ma contribution s'interroge sur le rôle de l'anthropologie en général – et notamment de l'anthropologie médicale – dans sa tâche délicate d'insérer la culture au sein des espaces du pouvoir où plusieurs formes de maternité cohabitent – et se heurtent –, toutes traversées par les transformations typiques du monde post-coloniale.

Mots clés: parentalité, maternité, migration, enfance, habiletés parentales.

Abstract

A place for culture: anthropology facing m(other)hood

How to locate the question of culture in the assessment of parental skills among immigrated families? Which interest has anthropology for written documents where sciences as medicine and psychiatry develop the “discourses of truth” (Foucault 2004 [1972]) that transform destinies of parents and kids? Based in two cases of immigrated women who have been exposed to parenting skills assessments by juridical institutions, the article discusses the role of anthropology in the process of give a place to the Culture inside of fields of power where patterns of motherhood are crossed by post-colonial transformations.

Keyword: parenthood, motherhood, migration, parental skills.